Einband bad.

N12<523452867 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

XVII. JAHRGANG

1942
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

Yd 861. 8°

Inhalt des XVII. Jahrgangs.

Abhandlungen: Seite

Der ideengeschichtliche Ort der Gesellschaftstheorie des Kirchenlehrers Bellarmin. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. Von † Bernhard Jansen . . 1

Logos, Telos, Energeia. Statische und dynamische Seinsbetrachtung. Von Caspar Nink 17

Die Theologie als intellectus fidei. Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia. Von Johannes Beumer 32

Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea. Von Heinrich Bacht 50

Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise. Von Wilhelm Hunger . 161

Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation. Von Erich Przywara 178

Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin. Von Martin Grabmann . . . 187

Die Modalität einfacher Aussageverbindungen. Von Walter Brugger 217

Tun und Erkennen. Von Josef de Vries 321

Liturgie und Kirchenrecht. Zur Klärung und Vertiefung des Begriffes Liturgie. Von Heinrich Keller . . . 342

Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts. Michael Bartholomaeus Salón O. E. S. A. und Dominikus Báñez O. P. Von Franz Pelster 385

Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform. Von Artur Landgraf . 412, 531

Der Wille zur christlichen Einheit. Von Max Pribilla . 481

Sein, Einheit und Gegensatz. Von Caspar Nink . . . 504

Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800. Von † Bernhard Jansen . 523

Beiträge:

Seite

Existenzphilosophie in Italien. Von Johannes Bapt. Lotz . . 70

Wertglaube oder Seinserkenntnis als letzte Wahrheitsgrundlage? Von Caspar Nink 236

Bernhard Jansen S. J. † 240

Neues über Albert den Großen aus einer Würzburger Handschrift. Von Melchior Weiß 556

Besprechungen: 82 243 428 562

Aufsätze und Bücher:

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 106 446

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 113 433

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . 131 462

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 143 471

Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . 154 477

Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums . 270 582

Vergleichende Religionsgeschichte 278 591

Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 284 597

Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte . 295 607

Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 309 622

Gesamtverzeichnis der Verfasser besprochener Schriften.

Abbagnano N. 73, 78
Abellan O. M. 256
Albert der Große 587, 614
de Aldama J. A. 256, 631
Alexander von Hales 572
v. Allesch G. J. 474
Allgeier A. 581
Alphonsus Testatus 460
S. Ambrosius 582
Ammer J. 156
Anglés J. 461
Anselm von Laon 457
Aristoteles 107
Arnold A. 615
Arnold Fr. 622
Arriaga P. 128
S. Augustinus 271, 583
de Avila J. 631
Bachiarius 270
Baldissera A. 588
v. Balthasar H. U. 252, 270
Barth H. 363
Bartsch H. W. 82
Baur L. 124
Bechert R. 466
Bechthum M. 271
Bayerschmidt P. 204
Beltrán de Heredia V. 126, 444, 588
Benz E. 591
Bergson H. 114
Biedermann H. M. 605
Bläser P. 247
Bobák J. 315
Bobbio N. 110
Bockelmann P. 105
de Boer P. A. H. 601
Boetius von Dacien 120
Bohnenstaedt E. 442
S.. Bonaventura 121
Bongioanni F. 141
Borchert E. 576
Bover J. M. 294
Brachthäuser W. 624
Brentano Fr. 276
Brucculeri A. 479
Brunner G. 602
Bubán J. 312
Bucher M. 581
Buchholz L. 158
Buchner M. 568
Bujanda J. 256
Bumke O. 147
Burchhardt J. 92
Cajetanus Card. 125, 155
Campanella T. 110
Capelli F. 617
Cappello G. 449
Carlini A. 451
Castiglioni G. 473
Het Causaliteitsprobleem 467
Ceriani Gr. 311
Christliche Wirklichkeitsschau 591
Contributi del laboratorio di psicologia 473
Coppens J. 276
Coquelle J. 125
Cordeses A. 631
Croce B. 115
v. Cues N. 124, 442
Dacqué E. 472
Dahl N. A. 563
David M. 601
De Hoyos M. M. 128
Deissler A. 274
Delhaye Ph. 122
Delling G. 603
Descartes 110, 111, 463
Dessauer Ph. 141
Deuringer K. 88
Dezza P. 130
Dibelius M. 607
Diez R. 284
Ps. Dionysius Areopagita 568, 569
Dionysius der Kartäuser 125, 569
Dohrenburg Th. 112
Dölger F. 581
Dürig W. 275
Dyroff A. 446
Ebeling H. 123
Eck O. 316
Eckhart 123
Edsman C. M. 281
Eerdmans B. D. 601
Eichmann E. 580
Eichmann-Festschrift 449, 455, 590
Emge C. A. 437
Ermecke G. 430
Erni R. 614
Eupizi S. 303
Euringer S. 585
Das ewige Wort 597
Faber H. 613
Faller O. 582
Fascher E. 592
Feigl M. 587
Feldmann Fr. 290
Feuerer G. 299, 305
Feuling D. 472
Franses D. 303
Franz von Toledo 256
Frauenstädt J. 447
Frick H. 592
Fritsch A. 152
Fuchs J. 296
Galdos R. 129, 256
Geiselmann J. R. 578
Gemelli A. 473
Gerbert von St. Blasien 274
Gerhard von Abbatisvilla 459
Gerhoh von Reichersberg 118
Geyer B. 456
Geyser J. 467
Giacon C. 453
Gierlich A. M. 288
Giers J. 155
Glauning O. 453
Goettsberger J. 289
Goldbrunner J. 152
Gómez Hellin L. 256
Graber R. 304
Grabmann M. 120, 297, 459, 580, 581, 587, 612
Grégoire A. 98
Grether O. 601
Grisebach E 463
Gualterio von Viterbo 273
Guardini R. 100
Gundlach G. 478
Günster J. 118
Gut B. 284
Gypkens F. 286
Haberl F. 614
Hagberg K. 112
Hägerström A. 313
Hahn J. 318

Härtle H. 132
Hartmann N. 107
Hayen A. 457
Hegel G. Fr. W. 142 449
Heim M. 583
Heinrich H. 629
Heisenberg W. 143, 471
Helm K. 279
Heraklit 107
Heribert-Nilsson N. 146
Hering H. M. 478
Heuer W. 474
Heynck V. 305, 616
Hilduin von St. Denis 568
Hilling N. 318
Hoberg H. 317
Hoffmann Fr. 85
Hofmann K. 580
Höpfl H. 284
Hubatka Cl. 479
Hübscher A. 447
Hugolin von Orvieto 574
Humbert von Moyenmoutier (Silva Candida 568, 619
Ignatius von Antiochien 83
Iturrioz J. 461
Jacobi Fr. H. 275
Jahn E. 625
Jahrbuch d. Schweiz. Philos. Gesellschaft 462
Janssen E. 632
Jedin H. 629
Johannes Damascenus 440
Johannes Kymeus 442
Johansson N. 283
Juan de Torquemada 629
Jung C. G. 103, 152
Junk N. 143
Kalt E. 598
Kant I. 428
Käppeli Th. 460
Keller H. 475
Keller W. 472
Ketter P. 286
Kibre P. 124
Kierkegaard S. 112
Kirchmair H. 472
Kirchner A. 597
Kitayama J. 280
Kleint H. 151
Klemmt A. 133
Klenk G. Fr. 430
Koch 442
Kortleitner Fr. X. 592
Kranz H. W. 310
Kreßler O. 117
Krings H. 90
Krogmann W. 594
Krudewig M. 436
Kuiper V. M. 450
Kurtscheid B. 313
Küßner K. 156
Kymeus J. 442
La Via V. 452
Ladeuze P. 276
Laforet W. 580
de Lamadrid R. S. 256, 631
Landgraf A. 458, 620
Lang A. 455, 581
Läubin H. 467
Laun R. 465
Lazzaroni V. 111
Ledrus M. 595
Leese K. 590
Lehmann P. 453
Leist F. 122
Lenz J. 131
Lersch Ph. 148
Lessius L. 129
Leturia P. 630
Linnaeus C. 112
Lipps H. 473
Litt Th. 137
Lohmeyer E. 562
Lopez A. 461
Lortzing J. 591
Lottin J. 119, 457
Lundstedt V. 314
Lutterell J. 85
Madoz J. 270
Makarius von Antiochien 585
Maldonat J. 461
Maros Dell'Oro A. 139
v. Martin A. 92
Mathis B. 626
Mattei A. 110
Matura O. 476
Mautino A. 115
Maximus Confessor 252, 270
Medina M. von 461
Meijder Br. 468
Melicher Th. 315
Melzer F. 608
Mensching G. 280
Menzel O. 442
Merkel R. F. 280
Mezger Ch. 144
Michael von Medina 461
Michel O. 611
Miéville H. L. 462
Milton J. 629
Möbius K. 286
Möhler J. A. 578
Molina L. 613
Müller A. 140, 154
Müller W. 157
Muhs K. 439
Naumann H. 265
Nicolan M. 256
Nielen J. M. 308
Nietzsche Fr. 92, 448
Nikolaus von Cues 124. 442
Nikolaus Oresme 576
Nishida K. 116, 117
Noth M. 600
Nötscher Fr. 599
Oehler A. 448
Oehler W. 293
Oesterreich H. 480
Oresme N. 576
Otto L. 581
Otto R. 156
Otto-Ehrung 280, 591
Oudtestamentische Studiën 601
Paracelsus 109
Pareyson L. 70, 74
Parmenides 106
Pascher J. 581
Passaglia C. 258
Pastore A. 428
Paul J. 275
Pauli R. 151
Pelster Fr. 586, 619
Pering B. 279
Perl C. J. 271
Perpeet W. 112
Peters J. 467
Petrus Aureoli 99
Petrus von Palude 612
Petrus von Poitiers 458
Peuckert W. E. 109
Pfeil H. 448
Piaget J. 462
Pizzuti G. 474
Planck M. 471
Platon 107

Pohlen H. 125
Ponze M. 473
Prick J. J. G. 158
Przywara E. 262
Quellenstudien z. Religionsgeschichte 280
Rabeneck J. 291
v. Radecki S. 297
Rademacher H. 319
de Rademaeker F. 295
Rahner K. 243
Ranke L. 142
Rast R. 469
Ratschow C. H. 600
Rauschenberger W. 106
Rilke R. M. 100
Rissberger J. 585
Romeyer B. 613
Röösli J. 467
Rusche T. 589
Salaville S. 277
Saval D. 461
Schauf H. 258
v. Scheffer Th. 283, 593
Scherer R. 310
Schmidt H. 467
Schmücker R. 99
Schneider E. 581
Schneider Fr. 159
Scholz Fr. 572
Scholz H. 95
Schomerus H. W. 596
Schoonbrood Cl. 463
Schopenhauer A. 447
Schultz A. 585
Schulz A. 287
Schumann Fr. K. 470
Schuster H. 597
Schütte Th. 319
Schweigl J. 615
v. Schweinichen O. 157
Sciacca M. F. 108
Seelmann K. 625
Segovia A. 256
Sellmair J. 132
Seppelt Fr. X. 272
Sertillanges A. D. 114
Sganzini C. 462
Siger von Brabant 122
Siegfried Th. 592
Siegmund G. 434
Simon da Cascina 460
Simons J. 601
Sladek Fr. P. 459
Soiron Th. 245
Solá Fr. de P. 632
Spranger E. 480
Staab K. 581
Stählin L. 302
Stammler G. 465
Staudenmaier A. 589
Steck M. 137, 474
Steinbüchel Th. 142, 449, 581
Stirnimann F. 149
Stöckli A. 469
Straßer E. 460
Stroisch Fr. 107
Suarez Fr. 88
Szigeti R. L. 440
Takahashi F. 117
Takati T. 116
Takeyan P. 300
Tellegen F. Ph. A. 467
Tamiño Sáiz A. 128
Theissing J. 307
Thiel M. 157
Thienemann A. 145
Thils G. 309
Thomas von Aquin 122, 303, 349, 449, 459, 587
Thyssen J. 134
Tinivella F. 474
Toledo Franz von 256
Torquemada J. de 629
Torres B. 128
Trabattoni C. 474
Troll W. 144
Tschipke Th. 301
Tuka V. 437
Ullmann E. 151
Van der Kooij J. 467
Van der Leeuw O. 280
Van der Meer F. 298
Van Meurs H. P. 595
Van Oosterhout C. 467
Vanni-Rovighi S. 133
Varisco B. 138, 450
Vega A. 616
Veghe J. 319
Vercauteren A. 626
Veuthey L. 464
Vielhauer Ph. 282
Vincke J. 581
de Vio Th. Card. Cajetanus 125, 155
Vitoria Fr. V.
Voß H. 136
Vosté J. M. 604
de Vries W. 260
Vriezen Th. C. 601
de Wael G. E. M. 569
Walter E. 295, 606
Weber H. E. 609
Weinschenk C. 135
Wellek A. 148
Wendland K. D. 608
Wenger L. 315, 627
Wentscher E. 134
Wessely Fr. 320
Weymann-Weyhe W. 114
v. Wiese L. 153, 478
Wilde K. 150
Willmanns O. 446
Wind A. 469
Winter E. 276
Wittmann M. 154
Wohlhaupter E. 581
Wolf E. 609
Wort, das ewige 597
Wunderle G. 306
Wutz Fr. 289
Wuyts A. 266
Wyneken G. 140
Wyngarden der sele 319
Zimara C.. 108
Zorell Fr. 290
Zumkeller A. 574
Zunini G. 473

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
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
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
Bibl = Biblica
BijdrNedJez = Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BlDPhil = Blätter für Deutsche Phiosophie
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 (Piaccenza)
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
JbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
KölnVjhSoz = Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
MonNipp = Monumenta Nipponica
MschrGWissJud = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NatSozMH = Nationalsozialistische Monatshefte
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
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
RevEspT = Revista Española de Teología
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastiequ
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-prakische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalshrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studirn und Kritiken
VjschrWissPäd = Vierteljahrsschift 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

Der ideengeschichtliche Ort der Gesellschaftstheorie des Kirchenlehrers Bellarmin.

Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung.

Von † Bernhard Jansen S. J.

Der Verfasser hat noch die zweite Korrektur dieses Artikels auf dem Krankenbett durchgesehen, als ihn der Herr nach kurzer Krankheit am 7. März in sein ewiges Reich rief. So ist dieser Artikel zu einem Abschiedsgruß an seine Freunde in unserem Leserkreis geworden und zu einer Bitte, seiner zu gedenken. R. i. p. (H. Weisweiler)

Die Gesellschaftslehre des hl. Robert Bellarmin, die stets in ihren allgemeinen Zügen bekannt war, ist in den letzten Jahrzehnten, teilweise aus Anlaß seiner Selig- und Heiligsprechung, von verschiedenen Seiten neu dargestellt worden und hat dabei manche Richtigstellung erfahren[1]. Das Ergebnis dieser Forschungen soll hier nicht überholt werden, wird vielmehr vorausgesetzt. Vorliegende Abhandlung hat sich als Aufgabe gestellt, den ideengeschichtlichen Ort zu umschreiben, den die Gesellschaftslehre Bellarmins einnimmt. Sie ist aus der Bearbeitung der Geschichte der neueren Philosophie wie von selbst allmählich herausgereift[2]. Soviel historisches Material auch in den Vorarbeiten, etwa in dem Werk von Arnold oder auch in den Aufsätzen von Gemmel ideengeschichtlich verarbeitet ist, so steht es doch im Dienst der systematischen Darlegung bzw. der Wiedergabe der Theorien Bellarmins, weshalb es nicht zu einem geschlossenen, schnell überblickbaren geschichtlichen Gesamtbild kommen konnte. Ein solches zu entwerfen wird hier angestrebt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst das Schrifttum Bellarmins. Dieser Überblick leistet wertvolle Dienste für die Kenntnis der Entwicklung seiner soziologischen Auffassungen, für einen genaueren Einblick in die Lehrstücke, denen er seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, in die Quellen, aus denen er schöpfte, in die damalige soziologische Problematik und ihre aktuellen gesellschaftstheoretischen Fragen. Man kann da vor allem zwei Perioden unterscheiden: die frühere, vor der Erhebung zum Kardinalat (1599), und die spätere, bis kurz vor seinem Tode

[1] Dahin gehören die Arbeiten von X. M. Le Bachelet (Bellarmin, im DictThCath II 560 ff.; Bellarmin avant son Cardinalat, 1911; Auctarium Bellarminianum, Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin, 1913), J. Brodrick (The life and work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, 1928), S. Tromp (De manuscriptis praelectionum Lovaniensium S. R. Bellarmini, im ArchHistSJ 2 [1933]; vgl. auch die Artikel Tromps im Greg 14 [1933]), J. Gemmel (Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin, in Schol 4 [1929]; Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat, ebd. 5 [1930]), vor allem das großangelegte, quellenmäßig gearbeitete Werk von Fr. X. Arnold (Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin, 1934).

[2] Vgl. vom Verfasser: Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie (1940).

(1621). Stets muß man vor Augen haben, daß Bellarmin, wiewohl das positive, apologetische Moment äußerlich in seinem Lebenswerk am meisten hervortritt und am stärksten nachgewirkt hat, der durch und durch spekulativ, synthetisch, konstruktiv denkende Italiener ist, daß er sich in der Schule des hl. Thomas, in der damals kräftig wiederbelebten Scholastik, wie sie von den spanischen Dominikanern und Jesuiten nach Italien, besonders nach Rom, und nach Löwen übergegangen war, gebildet hat. Harmonisch durchdringen sich in seinem Schrifttum Spekulation und Erudition, das Ausgehen von den theologischen und philosophischen Prinzipien und die Verarbeitung des positiv Gegebenen. Das zeigt sich vor allem in seinem Hauptwerk, in den Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos mit seinen vierzehn Teilen und in seinen Katechismen Dottrina cristiana breve und Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana. Eine andere charakteristische Note seines Schrifttums ist die Verbindung des Natürlichen, Philosophischen und des Übernatürlichen, Theologischen, im Geist der in sich ruhenden Theorie des Aristoteles einerseits, und des Apologetischen, Seelsorglichen, Praktischen anderseits, durch Eingehen auf die Bedürfnisse der damaligen Zeit, im Geiste des Jesuitenordens. Aus alledem leuchtet die letzte und tiefste Gesamthaltung seiner intellektuellen und ethischen Wesensart auf: der tragende konservative, pietätvolle Zug des katholischen Gelehrten und Heiligen, der die wissenschaftliche und kirchliche Autorität, die überlieferte Lehre der hl. Väter und Gottesgelehrten, der mittelalterlichen Scholastik, besonders des hl. Thomas, verehrt und aus ihr schöpft; daneben der selbständige, fortschrittliche Zug im Geist der damaligen Neublüte der Scholastik und des eigenen Ordens, der auf die Forderungen der dem Mittelalter gegenüber völlig veränderten Neuzeit klar und weitblickend eingeht, Veraltetes entschlossen ausscheidet und der Autorität freier als die Vorzeit gegenübersteht.

In dem Schrifttum vor dem Kardinalat tritt das konstruktive, synthetische sowie das konservative, schulmäßige Element stärker hervor. Die späteren Werke sind in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, Gelegenheitsschriften, veranlaßt durch Gegenwartsfragen. Die spekulativen Prinzipien über die Gesellschaftsordnung im allgemeinen, über Staat und Kirche, die in den Werken der ersten Periode in ihrer überzeitlichen, ewigen Geltung entwickelt sind, werden in den Werken der zweiten Periode auf bestimmte Geltungsbereiche angewandt. So ergänzen sie sich überaus glücklich.

Aus der ersten Periode sind zunächst zu erwähnen die bis jetzt bloß handschriftlich überlieferten, im Archiv des Generalats der Gesellschaft Jesu aufbewahrten *Commentarii in Summam S. Thomae*, 4 tomi, Lovanii 1570—76. Sie sind aus den öffentlichen Vorlesungen entstanden, die der junge Bellarmin, bereits Priester, aber im Anfang noch Student der Theologie, in Löwen gehalten hat. Sie folgen der scholastischen Neuorientierung von damals, die mit glücklichem Griff nicht mehr wie ehedem die elementareren Sentenzen des Lombarden, sondern die architektonisch-konstruktiv unübertroffene, weit tiefer und reicher durchgeführte Summa Theologica des Aquinaten zugrunde legte. Bei allem Anschluß an Thomas verrät Bellarmin große Selbständigkeit im einzelnen, wie er sich denn auch die Fortschritte der späteren Scholastiker, besonders seines früheren Lehrers in der Philosophie, des nachmaligen Kardinals Toletus S. J., und noch mehr des führenden Thomisten Soto O. Pr. zunutze machte. Wegen der Durchführung der natürlichen Sittlichkeits- und Rechtsordnung, der Begründung des We-

sens der natürlichen Gesellschaft in der Metaphysik ist dieses ungedruckte Werk von großer Bedeutung, zumal manche dieser Fragen in den späteren gedruckten Werken vorausgesetzt werden.

Greifen die Kommentare in der Frühperiode besonders auf das Mittelalter, mittelbar auch auf Aristoteles zurück, dessen Staatslehre Thomas übernommen hatte, und haben sie den Begriff der vollkommenen Gesellschaft geklärt, so konnte der Kontroversist Bellarmin, in seinem Hauptwerk, den *Controversiae*, das aus den Vorlesungen am Collegium Romanum (1576—88) entstanden ist, die Ergebnisse dieser soziologischen Spekulation seinem ausgebreiteten positiven theologischen Wissen zugrunde legen. Dadurch wurde es ihm ermöglicht, die ihm in der theoretischen Wissenschaft, in der Kontroversliteratur eigentümliche Stellung auszufüllen: Wesen und Aufgabe der Kirche, als der übernatürlichen, durch Gottes unmittelbare Offenbarung gegründeten vollkommenen Gesellschaft, zu bestimmen und gegenüber dem Staat, als der natürlichen, unmittelbar von Menschen ausgehenden, mittelbar aber in Gottes Sein und Willen gründenden vollkommenen Gesellschaft, abzugrenzen und damit die gegenseitigen Beziehungen beider Gesellschaften zum ersten Mal in der Geschichte der Wissenschaften zu klären. Es kommen von den vierzehn Teilen der Controversiae vor allem in Betracht: Teil II De Christo capite, III De Summo Pontifice, IV De conciliis et ecclesia, V De membris ecclesiae militantis mit den Unterteilen: De clericis, De monachis, De laicis. Die *Recognitio librorum omnium* (Rom 1607) und die *Disputatio de exemptione clericorum* (Paris 1599), die den späteren Ausgaben der Controversiae beigefügt wurde, ergänzen die früheren Darlegungen.

Die Gelegenheitsschriften richten sich vor allem gegen die cäsaropapistischen Ansprüche der Regierungen von Venedig, Frankreich und England bzw. ihrer Hoftheologen. Dahin gehört die *Risposta del Cardinale Bellarmino al trattato dei sette teologi di Venezia* (Köln 1607), sodann die *Responsio Matthaei Torti Presbyteri et Theologi papiensis ad librum inscriptum: Triplici modo triplex cuneus* (Köln 1608) gegen Jakob I., gegen den auch die *Apologia Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae Regis* (Rom 1609) gerichtet ist, weiter die wichtigste Schrift aus dieser Zeit *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium* (Rom 1610), gegen Barclay, den Verteidiger der Gallikanischen Ansprüche Frankreichs, die begreiflicherweise vom Pariser Parlament verurteilt wurde, aber auch bei den römischen Kurialen anstieß. Dazu kommen noch aus der ersten Periode: *De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos, adversus Matthiam Flaccium Illyricum* (Antwerpen 1589), aus der späteren Zeit *De officio principis christiani libri tres ad Serenissimum Principem Wladislaum Sigismundi III. Poloniae et Sueciae Regis Filium* (Rom-Antwerpen 1619) sowie die für die Gesellschaftslehre Bellarmins wichtige Schrift gegen den Engländer Widdrington: *Examen ad librum falso inscriptum Apologia Cardinalis Bellarmini pro Jure Principum auctore Roberto Widdrington* (1612), die Le Bachelet zum ersten Mal im Auctarium Bellarminianum veröffentlicht hat, zugleich mit der *Admonitio Bellarmini Cardinalis ad Jacobum ... Regem* (Capua 1604/05) und dem *Gutachten über die Venezianer Theologen* (Rom 1606).

Gehen wir nunmehr dazu über, die Hauptpunkte der Gesellschaftslehre Bellarmins kurz herauszuar-

beiten und zu sehen, wie sie innerhalb der Geschichte dastehen. Inwieweit er sich dieser ideengeschichtlichen Zusammenhänge bewußt war, diese Frage scheidet aus, ganz abgesehen davon, daß ihm natürlich die Verwandtschaft und Verschiedenheit gegenüber späteren Auffassungen unbekannt war.

Das Erste und Hochbedeutsame ist, daß der junge Gelehrte in Löwen auf die Vorzeit zurückgriff und in umfassenden, tiefeindringenden Quellenstudien ihre Theorie erneuerte. Der Hauptertrag ist folgender: Es gibt eine natürliche Sittlichkeitsordnung, Rechtsordnung, die mit dem Wesen der Vernunft des Menschen gegeben ist, die unabhängig und vorgängig zu menschlichen, positiven Satzungen und zur übernatürlichen christlichen Offenbarung vorhanden ist. Fließt diese Ordnung auch zunächst aus der Vernunft, d. h. also aus der Natur des Menschen, so gründet sie doch zuletzt in Gottes vorbildlichen Ideen, in Gottes Wesen selbst; so notwendig und eindeutig Gottes Sein und Erkennen ist, ebenso notwendig und eindeutig ist auch sein Abbild, die geschöpfliche Vernunft; die sittliche Ordnung ist also kein Ausfluß der göttlichen Freiheit, sondern geht ihr voraus, normiert sie, wenn wir menschlich sprechen, bis zu einem gewissen Grade. Anderseits gewinnt sie ihren streng verpflichtenden Charakter erst durch Gottes Willen: die sittlichen Gebote sind zuhöchst göttliche Gebote, die Absolutheit ihrer Forderungen ergibt sich aus der Absolutheit des göttlichen Wollens.

Innerhalb dieser Naturordnung steht die menschliche Gesellschaft, der Staat. Der Mensch ist durch seine ganze Anlage, seine Fähigkeiten, seine Bedürfnisse auf das Zusammenleben mit anderen in einem Gesellschaftsganzen hingeordnet; es hat nie einen vorgesellschaftlichen Zustand gegeben, wie ihn später Hobbes und Rousseau beschreiben. Der Mensch ist von vornherein in den Staat hineingeboren: in eine vollkommene Gesellschaft, d. h. in ein Ganzes, das sich selbst genügt, das alle Mittel zur Erreichung seiner Aufgaben besitzt und innerhalb seiner Ordnung das Höchste ist, daher innerhalb derselben auf ein Höheres nicht hingeordnet ist. Eine Gesellschaft, d. h. ein Ganzes, das einen streng einheitlichen Zweck verfolgt, das aber zugleich aus einem Vielerlei von verschiedenen Gliedern besteht, von denen jedes seine Sonderzwecke verfolgt, muß notwendig auseinanderfallen ohne bindende Autorität, ohne eine oberste Leitung mit streng verpflichtendem Charakter, die das Streben der Einzelnen zusammenfaßt und einheitlich auf das

Ziel des Staates, das Allgemeinwohl, mit relativer Hintansetzung des Privatnutzens hinlenkt. Es ist klar, daß sich die Autorität des Staates ebenso unmittelbar aus der menschlichen Vernunft ergibt wie der Staat selbst. Da sich nun die Idee der menschlichen Natur als des Abbildes Gottes notwendig aus Gottes Wesen und Erkennen ergibt, so gründet auch der Staat, abstrakt genommen als die natürliche vollkommene Gesellschaft, in Gott, ist göttlichen Ursprungs, der Freiheit oder Willkür des einzelnen und der Menschheit entzogen. Das Gleiche gilt von der Autorität als der eigentlichen Form und Einheit des Staates.

So nachdrücklich Bellarmin das Naturrechtliche, das Natürlich-Sittliche des Staates und der Autorität, betont, so macht er doch eine wichtige Unterscheidung, die oft übersehen wurde. Daß der Staat bzw. die Autorität von Gott kommt, gilt nur von dem Staat und der Autorität im allgemeinen, *der Idee nach,* nicht aber von den tatsächlich oder geschichtlich vorhandenen Staatsgebilden, wenn man vielleicht von der Theokratie des Alten Testamentes absieht. Ihren unmittelbaren Ursprung verdanken sie vielmehr der freien Übereinkunft, einerlei, ob diese ursprünglich beim Entstehen gerecht oder ungerecht war. Freilich stand es dem vorstaatlichen Menschen — vorstaatlich ist hier nicht zeitlich, sondern logisch gemeint — nicht frei, eine Gemeinschaft einzugehen, einen Staat zu bilden; denn dazu weist ihn die vorhin geschilderte Naturanlage verpflichtend hin; frei waren die Menschen nur in der Wahl der Staatsform, frei entschieden sie sich für eine der drei möglichen Formen, Monarchie, Aristokratie, Demokratie. Ebenso ist die Bestimmung der obersten Gewalt, der Träger der Autorität durch das Volk Sache der Freiheit, von Natur aus ist ja kein konkreter Mensch mit ihr bekleidet; ebenso wenig ist ihre konkrete Form von vornherein vorhanden. Anderseits muß das Volksganze, in dem nach der Ansicht Bellarmins und vieler Scholastiker die Macht, die Souveränität ursprünglich potentiell oder der Anlage nach vorhanden ist, notwendig eine oberste Leitung wählen, muß ihr, im Gegensatz zu Athusius oder Rousseau, die Macht, die Souveränität übertragen, sich ihrer zu deren Gunsten entäußern. Dabei trifft aber Bellarmin einen maßvollen Ausgleich und schützt durch Sicherungen das Volk gegen etwaigen Mißbrauch der Macht seitens der Obrigkeit. So tritt Bellarmin ebenso entschieden für einen starken Staat, eine machtvolle Autorität ein, wie er anderseits das Wohl der Untergebenen vor einseitigem Absolutismus und Eigennutz der Leitung sichert.

Er setzt weiterhin den Staat in Beziehung zu Gott, aber nicht in ebenso unmittelbare wie die Kirche, da diese nicht nur der abstrakten Idee und Forderung nach, sondern auch ihrer allseitig bestimmten monarchischen Form und Autorität nach von Gott kommt, und zwar durch eine positive übernatürliche Anordnung. So kann Bellarmin den Staat als eine Forderung des Jus gentium bezeichnen, da er dieses in einem anderen, weiteren Sinn als der hl. Thomas und die alten römischen Rechtslehrer nimmt. Das Völkerrecht wird von Bellarmin sowohl von dem reinen Naturrecht wie dem positiven Recht geschieden; es steht in der Mitte zwischen beiden und nimmt an beiden teil. Im Gegensatz zum Naturrecht fließt es nicht so unmittelbar aus der Natur, weshalb es weiterer, vielleicht verwickelterer Überlegungen und Folgerungen bedarf, um es zu erkennen; im Gegensatz zum bloßen positiven Recht ergibt es sich aber notwendig aus der Naturordnung selbst und ihrer Betrachtung, ist also im Prinzip der Willkür entzogen, wenngleich seine konkrete Gestaltung frei ist.

Daß Bellarmin mit Suarez und der vorausgehenden Scholastik so stark die Volkssouveränität für den logischen Ausgang der Staatenbildung betont, ist weithin durch die ihm von der Zeit gestellte Aufgabe gegeben: gegenüber den Überforderungen des Cäsaropapismus, des Gallikanismus, seines Vertreters W. Barklay, Jakobs I. und seiner Hoftheologen, vor allem Widdringtons, der Republik Venedig und ihres theologischen Anwaltes, des Serviten Paolo Sarpi, galt es, die einzigartige Stellung der Potestas Summi Pontificis herauszustellen. Zu der neuen Umgrenzung des Jus gentium aber wurde Bellarmin teilweise durch die Bestimmung des internationalen Völkerrechts veranlaßt. Aristoteles, Thomas und die Vorzeit überhaupt kannten angesichts der damaligen Kulturlage, der griechischen Kleinstaaterei und der mittelalterlichen Idee der christlichen Völkerfamilie, kaum Fragen des allgemeinen Völkerrechtes und machten die naturrechtlichen, sittlichen Prinzipien für dieses Gebiet nicht fruchtbar. Die neuzeitliche Absage aber an die kirchenpolitische Vormacht des Papsttums und der Hierarchie überhaupt, die immer stärker sich auswirkende Säkularisation des europäischen Geistes, die schärfere Ausprägung der nationalen Besonderungen, das erwachende Rassenbewußtsein und nicht zuletzt das Verhältnis der europäischen Machthaber zu den neuentdeckten transatlantischen Völkern und Ländern zwang zur Herausbildung des internationalen Völkerrechts als eines neuen Zweiges des Naturrechtes. Wie

sein großer Schöpfer, Franz von Vitoria, so nahm sich auch Bellarmin mit ausgesprochenem Gerechtigkeitssinn der Eingeborenen an. Für ihn galt es vor allem, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen der Zulässigkeit der Eroberung oder der Unterwerfung der neuen heidnischen Urvölker zwecks Christianisierung, und ihrer Unterwerfung zwecks des Schutzes der Neuchristen, oder auch zwecks der Abwehr naturwidriger Ungerechtigkeiten innerhalb der heidnischen Völker selbst. Um da richtig scheiden zu können, etwa um die Berechtigung der Absetzung heidnischer Fürsten, die bereits vor der Christianisierung ihrer Untergebenen im Besitz der Macht waren und nun ihre christlichen Untertanen nicht bedrückten, gegen die Machtansprüche der Europäer widerlegen zu können, war obige Umbildung des Jus gentium brauchbar: nur die Vergehen der Indi occidentales gegen die eigentliche Rechtsordnung, z. B. Raub oder Mord, berechtigen zur Absetzung der Fürsten, nicht aber eine bloße Übertretung der Sittlichkeitsordnung überhaupt, z. B. Lüge oder Haß und Verletzungen der Nächstenliebe.

Hiermit dürfte die Naturrechts- und Staatslehre Bellarmins in ihren Kernstücken wiedergegeben und zugleich scharf umrissen sein. Bestimmen wir nun ihren ideengeschichtlichen Ort. Nach rückwärts in die Vergangenheit schauend, ist sie die Neubelebung der entsprechenden Ausführungen des *Aristoteles*, des *hl. Thomas* bzw. der Scholastik. Das zeigt schon ein flüchtiger Vergleich der Ausführungen Bellarmins mit der Politik des Aristoteles und den verschiedenen staatsphilosophischen Schriften des Aquinaten. Die Übereinstimmung geht nicht bloß auf die vorhin angeführten Wesensstücke, sondern auch auf weitere Punkte, z. B. Zweck des Staates, Ermöglichung des irdischen Gesamtwohles der Bürger, die verschiedenen Staatsformen und ihre Bewertung, die Betonung der Autarkie. Die Ableitung der sittlichen Ordnung aus Gottes Wesen und Willen, des Naturgesetzes aus dem ewigen Gesetz Gottes, ist freilich nicht das Werk des in dieser Hinsicht neutralen, religionsfreien Aristoteles, sondern des hl. Augustinus, der, bei aller Anerkennung des natürlichen, gottgewollten Ursprungs des Staates, weitgehend die wirklichen, gottfeindlichen Staatsgebilde behandelte. Thomas hat in seiner Staatstheorie charakteristisch augustinische und aristotelische Momente verbunden, wobei auch zeitgeschichtlich Bedingtes in das Überzeitliche seiner allgemeingültigen Ausführungen gelagert ist.

Wie *selbständig* Bellarmin die Alten aufgreift und fort-

schrittlich weiterführt — gegenüber den einseitigen, falschen Darstellungen der Geschichtsschreibung einer früheren Zeit, wie sie etwa bei Gierke oder Windelband zutage tritt, sei darauf hingewiesen —, erhellt bereits aus seiner Auffassung des Jus gentium, aus der Bewertung der Volkssouveränität, aus der Entwicklung des Völkerrechts.

Es erhellt weiter aus dem Ausgleich zwischen den Rechten bzw. Pflichten einer starken Regierung und eines billig und gerecht regierten Volksganzen, aus der Darlegung des Begriffs der Souveränität, die in manchen Punkten an die Theorie des damaligen Jean Bodin erinnert, in andern von ihr abweicht, aus den Ausführungen über den Staatsvertrag, aus der diskreten Stellungnahme zur damaligen Lehre über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Tyrannenmordes, aus der besonnenen Stellungnahme zum neuzeitlichen Begriff eines Weltreiches, aus der Lehre über den Krieg und die Bedingungen seiner Erlaubtheit.

Wenngleich Bellarmin bei seiner Erneuerung der Gesellschaftslehre des Aristoteles und des Mittelalters von einer verlebendigten Umwelt, von den führenden Dominikanern und Jesuiten getragen wurde, so stellt sie doch, als Ganzes gesehen, in ihrer harmonischen, organischen Geschlossenheit und fühlbaren Lebensnähe, eine hochbedeutsame Geistesleistung dar. Vor allem bedeutet die Klarheit, Schärfe, Nachdrücklichkeit, mit der er das Naturrechtliche, Sittliche, Göttliche des Ursprungs, des Wesens, der Aufgaben und Rechte, die Autarkie des Staates als einer vollkommenen Gesellschaft herausarbeitet, etwas durchaus Selbständiges, Persönliches. Das tritt um so mehr hervor, wenn man sowohl die Einseitigkeiten und Irrtümer wie die gesunden Fortschritte der Soziologie seiner Zeit, die politischen und kirchlichen Kämpfe vor Augen hat.

Es erhellt noch weit mehr, wenn auch die andere Stellungnahme der Vorzeit, die Bellarmin vorfand und mit der er sich auseinandersetzen mußte, zur Sprache kommt. Die veränderte Einstellung der Philosophiegeschichte der letzten Jahrzehnte hat gründlich mit dem früheren, seit der ungeschichtlich denkenden Aufklärung herrschenden Vorurteil aufgeräumt, daß die neuzeitliche Philosophie einen schroffen Bruch mit dem Mittelalter bedeute, unabhängig von seinen Ideen entstanden sei. Sie betont vielmehr auf Grund eingehender Quellenforschung den Zusammenhang, das Herausgewachsensein des neuzeitlichen philosophischen Gedankens aus dem Mittelalter, namentlich aus dem Spätmittelalter, seinem Nominalismus, Positivismus, Voluntarismus. Das gilt in besonderer Weise von der Rechts-, Sittlichkeits- und Gesellschaftslehre. Seit den breschelegenden Forschungen O. Gierkes ist die Auffassung von ihrem organischen Zusammenhang mit der Vorzeit mehr und mehr in die allgemeinen Darstellungen übergegangen. Wir können

uns daher kurz fassen. Nach den beiden großen Jahrhunderten der Vorbereitung und Durchführung der Hochscholastik mit ihrer kraftvollen, harmonischen Spekulation in Philosophie und Theologie, Dogma und Metaphysik, woran die einzelnen philosophischen und theologischen Sonderfächer, nicht zum wenigsten auch die Theorie über Staat und Kirche orientiert waren, wurde die Sprengung dieses Ausgleichs bereits um die Wende des 13./14. Jahrhunderts vorbereitet, durch Ockhams Neuerungen durchgeführt und wirkte sich seitdem anderthalb Jahrhunderte hindurch in der Theologie und Philosophie des Abendlandes sowohl im Ganzen des objektiven Allgemeingeistes wie auch in den einzelnen Sätzen aus. Das Leitmotiv, das Grundethos ist die Sprengung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, die Loslösung der Theorie oder des Wissens des Subjektes, des Individuums aus dem tragenden, befruchtenden Quellgrund des Objektes, sowohl des übernatürlich wie des natürlich gegebenen, des intellektuell bestimmbaren, einsichtig erfaßbaren Seins aus der von der Natur gegebenen Ganzheit und Ordnung. Es ist die Preisgabe der Theologie als eines Systems von beweisbaren Folgerungen aus der Offenbarung, und der Metaphysik als eines Systems von intellektuell erkennbaren Sätzen über das in sich beschlossene, transsubjektive Sein. So viel geistiges Land dem Objekt und seiner Durchleuchtung entzogen wird, so viel wird, da die Wissenschaft und ihre Einzelaussagen nun einmal vorgefunden und zu erklären sind, an die Aktsetzungen des Subjektes verwiesen und aus ihnen abgeleitet. Wurden ehedem die tragenden Ideen über Sittlichkeit, Recht und Gesellschaftsordnung aus der unveränderlichen Idee der menschlichen Natur und aus ihrer letzten Norm, dem notwendigen Wesen Gottes und dem göttlichen Erkennen abgeleitet, so werden sie jetzt positivistisch-nominalistisch verflüchtigt, in mehr oder weniger willkürliche, veränderliche Setzungen der menschlichen und göttlichen Freiheit aufgelöst. Damit ist der mittelalterliche, insbesondere der thomistische Zentralbegriff des Ordo objectivus, der sachgebundenen ratio, der in Gottes Wesen gründenden Lex aeterna zugunsten eines weitestgehenden Irrationalismus, Voluntarismus, Subjektivismus gewichen. Wie diese Haltung das ganze Denken am Ausgang des Mittelalters und in der Übergangszeit, in der Religionsphilosophie, im neuplatonischen Mystizismus, im erwachenden erkenntnistheoretischen Kritizismus, in der Naturauffassung trägt, so auch die Anschauungen über die Sittlichkeits- und Rechtsordnung, über Gesellschaft und Staat, über deren Entstehen, Wesen, Rechte und Pflichten.

Von diesem düsteren Hintergrund hebt sich um so klarer und bedeutsamer die Erneuerung der vorhin gekennzeichneten Gesellschaftslehre Bellarmins ab. Daß er sich hierbei der Notwendigkeit und Tragweite der Wiederherstellung des Ordogedankens, der verstandesmäßig erfaßbaren Gegenständlichkeit bewußt war, sieht man oft in seinen Ausführungen. Es ist für den Ideenhistoriker ein Genuß, im einzelnen z. B. bei der Diskussion der beim Gesetz, bei den Gewissensäußerungen in Betracht kommenden Aktsetzungen zu sehen, wie scharf er die Verstandestätigkeit von der Willenshaltung scheidet und den Anteil, das Normierende

des Objektes hervorhebt. Er steht in den Diskussionen über manche Punkte entschieden auf Seiten des hl. Thomas und lehnt alles Vorherrschen des Voluntarismus oder Irrationalismus ab. Von vornherein mußte ihn die Klarheit und Einfachheit seines ganzen Wesens, die ein ausgesprochener Zug seiner Verstandes- und Charakterart ist[3], das Ungesunde dieser Richtung erkennen und bekämpfen lassen.

So wahlverwandt das Ethos der Glaubensneuerer, namentlich Luthers, dem Ethos des ausgehenden Mittelalters ist, so stark ihre Gesamthaltung, vorab die religiöse, durch seinen Mystizismus, Subjektivismus, Irrationalismus beeinflußt ist, hinsichtlich der hier in Frage stehenden Gesellschafts- bzw. Staatslehre bilden sie den Gegenpol zum Nominalismus und Positivismus.

Im letzteren ist dieselbe relativiert, der Willkür des freien Willens, sei es des göttlichen, sei es des menschlichen verhaftet, also dem Kommen und Gehen der veränderlichen Zeitanschauung preisgegeben und schließlich ohne alle bindenden objektiven Normen.

Ganz anders ist es bei den Glaubensneuerern. Zwei Seiten stehen sich in Luthers Persönlichkeit und Werk scharf ausgeprägt gegenüber, um sich anderseits wieder zu einer untrennbaren Einheit zu durchdringen: das Religiöse und das Revolutionäre, Ungebundene, Antiautoritäre. Mit dem Nominalismus, aus dem Luther hervorwuchs, verfemt er Vernunfteinsichten, aristotelisch-scholastischen Intellektualismus, einsichtige Metaphysik, natürliche Sittlichkeit. Alles ist auf das religiöse Erlebnis, die evangelische Offenbarung, den Christus- bzw. Erlöserglauben gestellt. Mit größter Entschiedenheit tritt die Reformation für das Wesen, die Rechte und Forderungen des natürlichen Staates, für die Autorität der Obrigkeit ein und beruft sich dafür auf das Verhalten Christi, auf die Aussprüche des hl. Paulus, namentlich im Römerbrief, 13. Kap. Mit ihrer Haltung ist aber einmal die Gefahr gegeben, das Irdische, Diesseitige, Weltliche, Familie und Staat, ebenso unmittelbar auf Gottes Willen und Offenbarung zurückzuführen wie das Übernatürliche, Jenseitige, Kirchliche, und so einem Cäsaropapismus, einem Hineinregieren der weltlichen Machthaber in das spezifisch Geistliche zu verfallen. Tatsächlich sind die Reformatoren selbst und die Landesfürsten dieser Gefahr des öfteren unterlegen. Weiter lauerte die Versuchung, das Irdische nicht mehr dem Ewigen unterzuordnen. Vor allem aber bestand die Gefahr, durch diese pessimistische Verurteilung alles rein Natürlichen und Menschlichen sowie die subjektivistische, erlebnismäßige Deutung der Offenbarung den Einzelinhalten des Evangeliums, in unserem Falle der Gesellschaftsordnung, der Staatsauffassung den festen natürlichen Boden zu entziehen, die objektiven, wissenschaftlichen Normen zu ihrer verstandesmäßigen Beurteilung und Bewertung aufzulösen. Darin gründet das Revolutionäre, Subjektivistische der Reformation in ihrer Gesellschaftslehre. Es wirkte sich nach oben und unten

[3] Sie führte ihn oft zu einer dem Nordländer schwer verständlichen Offenheit und Unmittelbarkeit, z. B. in seiner Autobiographie. Von ihr hat Kardinal Ehrle in seinem Begleitwort zu der Biographie des P. Brodrick ein so feinsinniges Bild entworfen.

theoretisch und praktisch aus: nach oben im Absolutismus der Herrscher, nach unten in der Erhebung des Volkes; die politische Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts ist die beste Veranschaulichung. Luther konnte das ursprüngliche Prinzip der Sola-Fides, der Berufung auf die innere Erfahrung und den einwohnenden Geist Gottes bei der Erklärung der Schrift, des Ausschlusses der Vernunftwahrheiten nicht durchführen. Gewiß versuchte Melanchthon, die antike Philosophie, gerade auch ihre Sittlichkeits- und Naturrechtslehre, mit dem ursprünglichen Biblizismus zu einen, sie als dessen nachträgliche Stütze zu verwerten. Auch die Neuorientierung des Protestantismus in Dingen der Metaphysik gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts führte zu einer bedeutsamen Wiederbelebung der Schulmetaphysik im siebzehnten Jahrhundert — vgl. außer Petersen, Aristoteles im protestantischen Deutschland, vor allem Max Wundt, Die Schulmetaphysik des siebzehnten Jahrhunderts. Aber es konnte naturgemäß nicht zu einer inneren, organischen Einheit kommen.

Bellarmin, wenngleich Italiener, aber sechs Jahre in dem der Reformation nahen Löwen lernend und lehrend, hat auf Grund seiner umfassenden geschichtlichen Studien und bewundernswerten Erudition, mitten in der Zeit der Kämpfe stehend, schon früh die Gefahren dieser reformatorischen Haltung erfaßt. Ehe er an seine eigentliche Lebensaufgabe, die Durchleuchtung der positiv gegebenen Glaubenswahrheiten, insbesondere des Wesens der Kirche, in den Controversiae herantrat und bevor ihm durch die Zeitumstände sowie durch die Weisungen der Päpste die ihm eigentümliche schwierige Arbeit zugewiesen wurde, die Rechte des Apostolischen Stuhles, die Potestas indirecta Summi Pontificis in rebus temporalibus zu verteidigen, hat er darum bereits in seinen Jugendarbeiten Wesen, Ursprung, Rechte, Pflichten des Staates tief und ausgeglichen aus der natürlichen Sittlichkeits- und Rechtsordnung abgeleitet.

Bis jetzt wurde der ideengeschichtliche Ort der Staatslehre Bellarmins bestimmt, insofern er an die Vorzeit angrenzt und innerhalb der damaligen Gegenwart gelagert ist. Bevor der krönende Abschluß der Lehre Bellarmins über die natürliche Gesellschaft, ihr Verhältnis zur Kirche, darzustellen ist, müssen wir sehen, wie sich seine Staatstheorie zu den Auffassungen der Folgezeit verhält. Diese Betrachtung schließt mit der Aufklärung, mit Kant, ab; denn hier findet die neuzeitliche Entwicklung prinzipiell einen gewissen Abschluß. So neu und originell, so spekulativ und bedeutsam manche Staatstheorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sind, etwa die des deutschen Idealismus, vor allem Hegels, gemessen an dem ideellen Abstand zwischen den Auffassungen des Platon, Aristoteles,

Augustinus, der Scholastik und anderseits denen des Rationalismus und Laizismus des achtzehnten Jahrhunderts, ist es dieselbe Autonomie der menschlichen Vernunft, des verabsolutierten Menschheitsgedankens bei Kant und bei Hegel. Auch hier kann nur der Grundgedanke herausgearbeitet werden. Um so schärfer tritt der Gegensatz zu Bellarmin hervor.

In meiner „Geschichte der Erkenntnislehre in der Neuzeit bis Kant" (1940) und anderswo führte ich im einzelnen das Motiv durch: Die Säkularisation, der *autonome Mensch* ist das letzte Ziel des Philosophierens wie der Kulturbewegung überhaupt seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Abschluß durch Kant. Das gilt wie von den andern Teilen der Philosophie, so auch besonders von der Soziologie. Ockham, Marsilius von Padua, Johann von Jandun im vierzehnten, selbst Nikolaus von Kues, trotz seiner echt katholischen Religiosität und Kirchlichkeit, im fünfzehnten, Machiavelli, Jean Bodin im sechzehnten, Albericus Gentilis, Hugo Grotius im siebzehnten Jahrhundert bereiten teilweise diesen Geist vor, einerlei ob sie ihn bewußt förderten oder bloß Sätze formulierten, die von Späteren einseitig gedeutet oder sogar umgedeutet wurden.

Beispielsweise ist die Naturrechts- und Gesellschaftslehre des tiefchristlichen, noch in der Vergangenheit der Griechen und der Scholastik wurzelnden *Hugo Grotius* im Grunde dieselbe wie die oben gekennzeichnete Bellarmins. In der Einleitung zu seinem Werke De jure pacis et belli, wo Grotius die Grundlinien seiner Naturrechtslehre und Gesellschaftsordnung entwirft, beruft er sich ständig zustimmend auf die Vorzeit. Der Satz, die natürliche Sittlichkeit entspringe unmittelbar aus der menschlichen Natur, sie sei durch die bloße Betrachtung der Vernunftordnung erkennbar, sie gelte auch in der unmöglichen Annahme, daß kein Gott existiere, will, wie uns scheint, freilich pointiert, überspitzt, betonen, was fast einmütig die Scholastiker lehren[4], es gäbe Handlungen, die vorgängig und unabhängig von Gottes Verpflichtung bzw. Willensäußerung in sich sittlich gut oder schlecht sind. Immer von neuem ist aber dieser Satz in dem Sinn gegen Grotius ausgebeutet worden, als hätte er, wie die nun zu nennenden rationalistischen, aufklärerischen Ethiker, die Sittlichkeit und Rechtsordnung von Gott loslösen und ganz auf den Menschen stellen, sie restlos aus seiner autonomen Vernunft ableiten wollen.

Diese L a i z i s i e r u n g ist aber das Werk der rationalistischen neueren Philosophie. Sie bildet den eigentlichen Gegensatz zu Bellarmin und der Scholastik überhaupt; sie findet ihren Abschluß in Kant, von da ab ist sie Gemeingut der späteren Philosophie, vor allem Hegels geworden. Rationalismus hat, abgesehen vom theologischen Rationalismus, der hier ausscheidet, in der Philosophie eine mehrfache, nicht stets scharf umgrenzte Bedeutung. Im siebzehnten Jahrhundert meint Rationalismus die aprioristische, an der Mathematik orientierte Richtung, die das Werden der philosophi-

[4] Vgl. V. Cathrein, Philosophia moralis, Thesis XI, n. 101 sqq.

schen Wahrheit unabhängig von der Erfahrung und der Passivität der Sinne als Mitursachen, ganz aus den Anlagen und Tätigkeiten des Verstandes erklärt. Später gewinnt dieser Fachausdruck eine weitere Bedeutung. Danach ist die menschliche Vernunft oder der Mensch Ursprung, Norm, Gegenstand, Ziel des gesamten menschlichen Tuns, nicht nur des Erkennens, sondern auch des sittlichen, teilweise selbst des religiösen Handelns. Damit ist die Verweltlichung, die Verdiesseitigung der neueren Philosophie, wohin sie seit dem Ausgang des Mittelalters drängte, abgeschlossen.

In diesem Zusammenhang genügt es, die *Führer* in dieser Bewegung namhaft zu machen. Es sind in erster Linie die englischen Moralphilosophen, die parallel zu den englischen Deisten laufen; von England geht die Aufklärung aus. So verschieden, so gegensätzlich Cumberland, Cudworth, Clarke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith in der Begründung der Sittlichkeit sind, alle sind darin einig, daß sie unabhängig von Gott restlos aus der Natur des Menschen abzuleiten ist. Genau so die Franzosen. Greifen wir nur *Rousseau* heraus. Man hat oft die scholastische Volkssouveränität und Vertragstheorie der des Rousseau gleichgesetzt. Ihr bloßes Darlegen zeigt den ganzen Unterschied beider, den ganzen Vernunftoptimismus und radikalen Rationalismus des Franzosen. Danach lebt der Mensch zunächst in einem vorgesellschaftlichen Zustand, der gegenüber dem späteren der reinere, bessere ist. Wenn nun die Menschen, um aus ihm herauszukommen, den Gesellschaftsvertrag eingehen, eine Obrigkeit wählen, dann bleibt doch die Souveränität und Macht beim Volk. Die Herrscher, bzw. Obrigkeiten sind nur seine Beauftragten, die Gesetze sind Willensäußerungen des souverän bleibenden Volkes. Klarer kann die Verabsolutierung des Menschheitsgedankens, seine Loslösung von Gott, von der metaphysischen, unwandelbaren Seinsordnung nicht ausgedrückt werden. Alle weiteren Beziehungen zu Gott sind ja aufgelöst, wenngleich der Deismus den Menschen noch von Gott geschaffen sein läßt.

In *Deutschland* leitet der einflußreiche, schriftstellerisch fruchtbare *Pufendorf* zu Christian Thomasius, dem eigentlichen Ausdruck des aufklärerischen Rationalismus in Dingen der Soziologie, über. Er leitet über: konservative, naturrechtliche Gedankenmotive mischen sich unklar mit fortschrittlich zersetzenden; der Mensch hat gesellig-altruistische und persönlich-egoistische Anlagen und Betätigungen, aus ihrem Ausgleich ergibt sich die natürliche Sittlichkeit, Geselligkeit, die mithin aus der menschlichen Natur erkennbar ist. Diese selbst aber gründet letztlich in dem unerforschbaren freien Willen Gottes. Also keine Laizisierung. Wie soll aber der unerforschliche freie Wille Gottes natürlicherweise erkennbar sein? Wenn er aber unerkennbar ist, dann der Rückfall in den Positivismus des spätmittelalterlichen Voluntarismus. So weitgehend auch *Thomasius* von Pufendorf abhängig ist, so aufklärerisch führt er mit der damaligen Oberflächlichkeit die Begründung der Rechtsordnung aus der menschlichen Natur durch. Aus den drei Grundtrieben, dem Verlangen nach einem möglichst langen und glücklichen Leben, aus der Scheu vor Schmerz und Tod und aus der Begierde nach Besitz und Macht sowie aus der Notwendigkeit, diese Naturtriebe vernunftgemäß durch Maximen zu regeln, ergeben sich die drei Prinzipien der Sittlichkeit und Rechtsordnung, das Justum, Decorum, Honestum. Wenn sodann Pufendorf und Thomasius das Recht von der Sittlichkeit trennen, so verschwindet die Bedeutung dieser Scheidung, so unbegründet und widersinnig sie

auch ist, gegenüber der Bedeutung, die die rationalistische Entwurzelung der Moral und Soziologie von den tragenden und befruchtenden Tiefen des Seins und des Göttlichen hat.

Es ist schwer zu sagen, ob sich *Kant* zeitlebens mehr mit den letzten Problemen der theoretischen oder denen der praktischen Philosophie befaßt hat: den Gelehrten, den Philosophen, den Kritiker beschäftigen wohl mehr die Grenzfragen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik; den Menschen dagegen, die innerste Persönlichkeit, haben weit mehr die soziologischen Fragen ergriffen. Die Lösung beider Problemkreise aber erfolgt, bei aller Verschiedenheit und allem Gegensatz, aus einer einheitlichen Haltung: aus der Idee des autonomen, in sich ruhenden, auf kein anderes Ziel bezogenen Menschen, der in sich, aus sich, was die Form, die Allgemeinheit, das Gesetzmäßige betrifft, Quell und Norm der Pflicht, des Guten, des Sittlichen wie der Wahrheit und der Wissenschaft ist. Entschieden lehnt die Ethik und Soziologie Kants allen Relativismus, Individualismus, Sensualismus und Mystizismus ab und tritt mit sittlicher, bis zum Rigorismus gehender Hoheit und Absolutheit für die ethischen Forderungen des Geistes ein. Aber in der Betonung der sittlichen Autonomie als eines Wesenszuges der Reinheit des sittlichen Handelns, zu der jedwede Beziehung zu Gottes Autorität ein innerer Widerspruch ist und die selbst wiederum in der Idee der einzigartigen Würde der freien, in sich beschlossenen, auf kein weiteres Endziel bezogenen Persönlichkeit wurzelt, wirkt sich der ganze Rationalismus mit der Kant eigenen Folgerichtigkeit aus; ebenso in der schroffen Trennung der Rechtsordnung von der Sittlichkeitsordnung und in der Auffassung des Staates als eines ausschließlichen Rechtsinstitutes. So ist die Sittlichkeits-, Naturrechts-, Gesellschafts-, Menschheitslehre Kants der Abschluß der bisherigen neuzeitlichen Philosophie.

Kehren wir zu Bellarmin zurück. Seine Gesellschaftstheorie umfaßt neben dem natürlichen Staat die unmittelbar von Christus gegründete, der Verfassung nach eindeutig von ihm bestimmte K i r c h e. Bellarmin hat sich in seiner Stellung als langjähriger Professor am päpstlichen Collegium Romanum, als Kardinal, wegen der Ansprüche der drei genannten Staaten, der Angriffe der Zeit auf die Kirche und das Papsttum weit mehr mit der wissenschaftlichen Erklärung der Kirche als der des Staates beschäftigt. Wie er auf Grund seiner theologischen Erudition in der zwölfjährigen Lehrtätigkeit (1576—88) seine berühmten Controversiae ausreifen ließ, die dadurch und durch die Drucklegung mit den vielen Neuauflagen einen einzigartigen Einfluß auf seine Zeit, auf Freund und Feind ausübten, kann hier ausscheiden. Um so mehr gehört es zu unserem Thema, zu betonen, wie die gründliche, langjährige, bereits in der frühen Lehrzeit einsetzende spekulative, scholastische Schulung, wie seine Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Gesellschaftsmetaphysik ihn befähigte, das Wesen der Kirche als eines vollkommenen Gemeinschaftswesens zu begründen, wie er die

Eigenart des Staates gezeigt hatte. Vor allem war er dadurch befähigt, neben dem Ähnlichen und Gemeinsamen das Verschiedene und Trennende aufzuweisen.

Beide Seiten endlich, das Gemeinsame und das Verschiedene, befähigten Bellarmin, zum ersten Mal in der Geschichte die Beziehungen beider vollkommenen Gesellschaften in seiner Theorie von der Potestas indirecta zu umschreiben. Die Verdächtigungen aber und Angriffe, denen dieses Neue ausgesetzt war, bekunden ebenso sehr wie die Zustimmung, die es damals fand, welch selbständige, schöpferische Leistung es war, die nur auf Grund der völligen Beherrschung beider Gebiete, des staatlichen und kirchlichen, einer sowohl spekulativ-konstruktiven wie positiv-praktischen Beherrschung erfolgen konnte.

Die systematische Darlegung und Beurteilung der Theorie Bellarmins über die potestas indirecta muß hier ausscheiden, sie verlangt eine eigene Abhandlung. Im folgenden wird bloß, wie es der Titel dieser Arbeit verlangt, der ideengeschichtliche Ort dieser neuen Theorie Bellarmins herausgearbeitet. Ihre Einordnung in den Entwicklungsstrom zeigt neben der Wahrung des Rechtes der *Kirche als vollkommener Gesellschaft* klar die weit größere Freiheit und Unbefangenheit Bellarmins gegenüber der Eigenständigkeit und den Rechten des *Staates als einer vollkommenen Gesellschaft,* als sie das Mittelalter aufwies. Anderseits verlangte eine abschließende, erschöpfende philosophiegeschichtliche Behandlung der Gesellschaftstheorie des Kardinals, daß sie auch in die spätere Problematik hineingestellt würde. Darum war es hier nicht zu tun. Bellarmins Lehre soll aus ihrer Zeit heraus verständlich gemacht, in sie hineingestellt werden.

Versuchen wir also, auch diese letzte Seite der Gesellschaftslehre Bellarmins, die Beziehung des natürlichen Staates zur übernatürlichen Kirche, in die geschichtliche Linie einzuordnen. Die *Patristik,* etwa *Augustinus,* der so tief in die Seele der Kirche hineingeleuchtet hat, richtet ihren Blick vor allem, teilweise ausschließlich, auf das Geistige, Gnadenvolle des Corpus Christi Mysticum, wogegen das Rechtliche zurücktritt. Über *Thomas' von Aquin* diesbezügliche Lehre schreibt der Altmeister der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Cl. Baeumker:

„Dagegen sei ein Blick auf die Folgerungen geworfen, die Thomas auf Grund jener Wertung des Jenseitigen und Irdischen, des Geistlichen und Weltlichen für das öffentliche Leben zieht. Man wird ganz besonders hier es nötig haben, Thomas im Zusammenhang seiner Zeit zu betrachten. Denn nur zum Teil, soweit jene

Sätze rein ethischer und religiöser Natur sind, sprechen sich in ihnen zumeist allgemein christliche Anschauungen aus ... Wo sie dagegen in das politische Gebiet erklärend und regelnd hinübergreifen wollen, da sind sie vorwiegend aus der historisch gewordenen und historisch bedingten Zeitanschauung erwachsen. Die Wortführer dieser spezifisch bedingten, kirchlich-politischen Theorie allerdings vermeinten darin ein absolut Gültiges zu haben ... In geistlichen Dingen soll da, wo man unter dem Gesetze Christi lebt, der weltliche Herrscher bei seinen Anordnungen dem Priester unterworfen sein ... Das Oberhaupt der Kirche soll, wie es wenigstens an einer Stelle in Thomas' Jugendwerk, dem Sentenzenkommentar heißt [Thomas hat diese Auffassung später aufgegeben. D. Verf.], als Stellvertreter Gottes den Gipfel der geistlichen, so auch der weltlichen Macht innehaben ... Die Durchführung jener extrem kurialistischen, den Dualismus der beiden Gewalten prinzipiell aufhebenden Theorie, wie sie später bei Augustinus Triumphus († 1328) und Alvarus Pelagius († 1332) gegenüber der imperialistischen des Marsilius von Padua († 1342/3) und des Occam († 1349) erfolgt ist, ist ihm noch fremd".[5]

Wir haben diese ganze Stelle hierhingesetzt, um zu zeigen, welche Klärung, welchen Fortschritt, welche Maßhaltung die Lehre Bellarmins gegenüber der des Mittelalters bedeutet.

Das fünfzehnte Jahrhundert mit seinen Geisteskämpfen über das Verhältnis von Papst und Konzil, mit dem großen Schisma, mit dem Niedergang der Spekulation in Dogma und Philosophie hat die vorwürfige Frage nicht bloß nicht geklärt, sondern dem Zeitalter der Glaubensneuerer schwere kirchenpolitische Probleme aufgegeben. Am Gallikanismus, an den Ansprüchen der englischen Herrscher und der Republik Venedig, selbst des der Kirche treu ergebenen Philipp II., um von anderen zu schweigen, an den Fragen, die die Behandlung der neuentdeckten Länder Portugal und Spanien aufgegeben hat, und in deren Lösung Franz von Vitoria eingriff, an der Diskussion der Toleranzidee, nicht zuletzt auch an den Überforderungen gewisser kirchlicher Kreise sieht man, wie heißumstritten und heikel die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat war, die einen völligen Umbruch in kirchlichen und kirchenpolitischen Belangen zugunsten des Diesseitigen gegenüber dem Mittelalter und seiner Vorherrschaft des katholischen Gedankens bedeutete. Es war die Bellarmin eigentümliche Gelehrtenart, die Prinzipien in den Wechsel, in das Zufällige der Geschichte und der Erfahrung hineinzustellen und wiederum beide Fragen zu scheiden.

[5] Die christliche Philosophie des Mittelalters 401f. (in: Allgemeine Geschichte der Philosophie [Die Kultur der Gegenwart, 1. Teil, Abt. 5, hrsg. v. P. Hinneberg] 2. Aufl. Leipzig 1923).

Logos, Telos, Energeia.

Statische und dynamische Seinsbetrachtung.

Von Caspar Nink S. J.

Das Seiende schließt seinem formalen Sinn und Inhalt nach die Hinordnung oder Beziehung auf das Wirklichsein oder Dasein ein; es ist etwas, dem Dasein (der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach) zukommt. Als logisches Prius gegenüber seinem Wirklichsein beinhaltet es die innere Möglichkeit, Fähigkeit und Geeignetheit zu existieren.

Dies ist die Definition des Seienden auf Grund des erkenntnistheoretischen Realismus, die sich auf ausnahmslos alles Seiende erstreckt. Seinsformen eines außer- und überindividuell Seienden gibt es *als solche,* unabhängig von unserm abstrahierenden menschlichen Denken, nicht. Wenn von rein logischen oder mathematischen Sinngehalten, rein formalen Bedeutungs- und Geltungseinheiten die Rede ist, handelt es sich um *Seins*gehalte und -beziehungen, die in der rein formalen Betrachtung vom *abstrahierenden* menschlichen Verstand zwar für sich allein festgehalten werden, in sich selber aber nur in Realidentität mit andern Bestimmungen möglich sind. Logischer Gehalt ist sinnvoller Seinsgehalt. Echte Begriffsanalyse ist logische Sachanalyse.

Der formale Sinngehalt des Seienden ist in seine Elemente und ihre Zusammenhänge auseinanderzulegen. Dabei werden wir sehen, daß das Seiende als solches und darum jedes Seiende einen sinnvoll-zielbestimmten Wertgehalt, statische und dynamische Sachverhalte hat; derart, daß die Sinnhaftigkeit, Wert- und Zielbestimmtheit *Grundcharaktere, innerliche Attribute* des Seienden als solchen sind[1], daß sie deshalb nur in der abstrahierenden Betrachtung getrennt werden können, während sie in der Sache selber absolut unzertrennlich in ihrer inneren Ordnung verbunden sind.

I. Intelligibilität.

In der Seinsdefinition spricht sich die Sinnhaftigkeit und Begreifbarkeit des Seienden aus. Das Seiende als solches ist ein Subjekt, in dem zwei innere konstitutive Prinzipien, Wesenheit und Dasein, zu unterscheiden sind. Es ist also eine Einheit, die notwendig eine Mehrheit aufweist, und zwar eine Mehrheit von Elementen, die *in ihrer Mehrheit* sowohl

[1] Die Transzendentalien unum, verum, bonum sind Wesensattribute des Seienden und ihm innerlicher als die propria entis oder die aus seinem Wesen *folgenden* Eigentümlichkeiten.

verschieden, wie auch *identisch* sind, derart, daß in dieser Identität der Unterschiedenen eine innere *Ordnung* besteht. Wichtige Grundbegriffe sind somit im Seienden als solchem enthalten, in erster Linie die Begriffe der *Identität und Ordnung.*

Identität ist ihrem ursprünglichen Sinn nach immer Identität formal Unterschiedener, Identität in der formalen Verschiedenheit oder Andersheit. Das Seiende, das Subjekt, das eine Wesenheit hat, *ist* entweder existent oder *kann* existent sein. Wesenheit und Dasein sind zwar nicht selbst Seiende, anderseits nicht Nichts, noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, sondern innere, seinshafte, das Seiende als solches konstituierende Prinzipien, die in innerer, nicht umkehrbarer Korrelation einander zugeordnet sind. Immer sind sie irgendwie verschieden im Seienden und *in ihrer formalen Verschiedenheit zugleich real identisch* (innerlich notwendig real identisch in Gott, nur tatsächlich real identisch im kontingent Seienden). Identität besagt also in ihrem ursprünglichen Sinn wesentlich mehr als Übereinstimmung der Sache mit sich selbst oder das tautologische „Sein ist Sein", „A ist A" — in *dieser* Aussage bleibt die dem Seienden als solchem wesentliche innere Struktur und Gliederung unberücksichtigt —, sondern Identität ist ein mit dem Seienden unzertrennlich gegebener transzendentaler Grundbegriff und besagt die jedem Seienden innerliche und nicht weiter rückführbare Grundbeziehung: Identität in der formalen Verschiedenheit (im relativen Gegensatz) der inneren Seinsprinzipien, Identität zwischen ens und actus entis[2]. Omne ens est unum. Jedes Seiende ist eines, enthält

[2] Weil kein philosophischer Grundbegriff für sich allein in seinem Sinn bestimmt werden kann, sondern in innerem Zusammenhang steht mit allen andern Grundbegriffen, so werden auch der Begriff und Satz der Identität verschieden gefaßt in den verschiedenen philosophischen Systemen. Einen Überblick über den Identitätsbegriff in der modernen Philosophie bietet *R. W. Göldel,* Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze, Leipzig 1935. — Wichtig bei Bestimmung des Identitätsbegriffs sind vor allem zwei Punkte: *erstens* die Erkenntnis, daß jeder logische Gebrauch des Identitätsbegriffs einen *ontologischen* Sinn hat und in einem solchen gründet. Es gibt keinen logischen und keinen gültigen Gehalt, der nicht Sinngehalt eines Seienden wäre; logische Möglichkeit ist innere Seinsmöglichkeit, logische Prinzipien gründen in Seinsprinzipien; vgl. vom Verf.: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 92 f., 117—124, 334—338. Von wesentlicher Bedeutung ist *zweitens* die Einsicht, daß Identität zwar auch rein tautologisch als A ist A genommen werden kann, daß damit aber noch nicht die dem Seienden als solchem und darum jedem Begriff wesentliche *reale Identität in der formalen Verschie-*

aber in seiner Einheit notwendig eine Mehrheit und Verschiedenheit; es ist eine Vieleinheit; und das, wodurch die Verschiedenen in dem einen Seienden eins sind, ist die *Identität in der Verschiedenheit*. Identität besagt mithin ursprünglich und zutiefst eine *Beziehung formal Unterschiedener*[3]. Das ist grundsätzlich schon im Sinngehalt des Seienden als solchen und darum in ausnahmslos jedem Seienden enthalten[4]. Ohne Einheit besteht keine Sinnhaftigkeit und Be-

denheit gefaßt ist, die doch ihrerseits in jedem nicht tautologischen Urteil zum Ausdruck kommt. Wenn nur die rein tautologische Identität A ist A berücksichtigt wird und der ontologische Sinn, den auch jede rein logisch-formale Prädikation hat, unberücksichtigt bleibt, wird es begreiflich, wenn Sophisten, vor allem der Kyniker Antisthenes von Athen die Ansicht vertraten, man dürfe nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: „Mensch ist Mensch", „gut ist gut". Oder wenn *H. Lotze* es nicht anzuerkennen vermag, daß ein S, welches eben ein S „ist", gleichzeitig auch ein P „ist", und wenn er darum das übliche Urteilsschema S ist P als unhaltbar nachzuweisen und in *drei* Urteile aufzulösen sucht, nämlich in die Urteile: „S ist S", „P ist P" und — „S ist *nicht* P"; vgl. Göldel, a. a. O. 63 f., 99 f., 375.

[3] „Numerische Identität" ist rein formale (tautologische) Dieselbigkeit, die Übereinstimmung eines Einzelseienden mit sich selber; z. B. Gajus ist identisch mit sich selbst. „Spezifische Identität" bedeutet die durch Abstraktion entstandene Einheit der Spezies gegenüber den numerisch verschiedenen Individuen; z. B. Gajus und Cäsar haben spezifisch dieselbe menschliche Natur. Der *ursprüngliche* Sinn der Identität: *Identität in der Verschiedenheit*, ist in der spezifischen und numerischen Identität in verschiedener Hinsicht erfüllt und logisch vorausgesetzt. In der spezifischen Einheit sind formal verschiedene Vollkommenheiten realidentisch; bei der numerischen Einheit sind Wesenheit und Individualität trotz ihrer formalen Verschiedenheit tatsächlich identisch.

[4] Wie sind demnach *Wesenheit und Dasein* im kontingenterweise Daseienden unterschieden? Wesenheit und Dasein des Kontingenten sind nicht selbst Seiende, sondern innere, das Kontingente konstituierende Bestandteile, die gegeneinander seinsindifferent sind und sich in gegenseitiger, nicht umkehrbarer Korrelation und Abhängigkeit zur Einheit und Ganzheit des Kontingenten ergänzen. Sie sind vorgängig zum menschlichen Erkennen *sowohl unterschieden* — zwar nicht wie ein Seiendes von einem andern Seienden, sondern wie ein innerer konstitutiver Seinsbestandteil von dem andern ihn ergänzenden konstitutiven Seinsbestandteil — *wie auch identisch,* allerdings nicht innerlich notwendig, wohl aber rein tatsächlich identisch. Sie sind *in ihrer formalen Verschiedenheit rein tatsächlich identisch.* Man kann deshalb auch mit den Skotisten von einer distinctio a parte rei formalis maior sprechen. Die Streitfrage ist letzten Endes eine Frage nach dem Sinn des Seienden (bzw. Kontingenten) und der Identität. Entscheidend für ihre Beantwortung ist, daß die dem Seienden als solchem wesentliche innere Struktur und Gliederung berücksichtigt wird. Ohne deren Berücksichtigung läßt sich freilich weder der ursprüngliche Sinn der Identität, noch der Sinn der Seinsweisen, speziell der Seinsindifferenz und Kontingenz bestimmen.

greifbarkeit, aber ebensosehr ist die Unterschiedenheit in der Einheit der Sinnhaftigkeit wesentlich und logisch gefordert für die Begreifbarkeit. Ein ganz ungegliederter Seins- und Erkenntnisinhalt ist unmöglich; ein solcher böte dem Begreifen keinen Ansatzpunkt. Denken ist Im-Innern-der-Sache-lesen, λέγειν, Sammeln, Einigen, Binden und ohne den Korrelatbegriff der Sonderung nicht möglich. Es ist Einigung und Sonderung in innerer Durchdringung. Das „Ist" des Urteils ist ein Bindewort und besagt entweder die innerlich notwendige oder die nur tatsächliche Identität der formal unterschiedenen Seinsbestimmungen. Jedes affirmative Urteil ist eine Identitätsaussage und enthält als solche wesentlich eine Identifizierung in der Unterscheidung[5]. Das Urteil ist darum notwendig dreigliedrig, ein Nachvollzug der in der Sache bestehenden Ur-teilung und Ur-einigung.

Angesichts der vorstehenden Erörterung erhebt sich die Frage: Ist „Identität in der Verschiedenheit" nicht ein innerer Widerspruch, da „Verschiedenheit" ja gerade „Nicht-Identität" besagt?

Das Seiende als solches ist eines und enthält zugleich formal verschiedene konstitutive Elemente. Diese stehen aber nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind realidentisch, die formal verschiedenen Vollkommenheiten Gottes sind innerlich notwendig identisch, die formal verschiedenen konstitutiven Bestandteile des ens contingens nur tatsächlich identisch. Durch die *reale Identität der formal verschiedenen Elemente* kommt mithin die *Vieleinheit* des Seienden zustande. Demnach ist der Satz: jedes Seiende ist eine Vieleinheit, eine Einheit unterschiedener Momente[6], zwar richtig, doch sagt er nicht alles; er gibt nicht an, wodurch formal verschiedene Elemente die Vieleinheit des einen Seienden konstituieren. Das gerade erfolgt aber durch die reale Identität in der formalen Verschiedenheit. In dem Begriff „Identität in der Verschiedenheit" verneint mithin die Verschiedenheit nicht die Identität, noch verneint umgekehrt die Identität die Verschiedenheit, vielmehr setzt die Identität die formale Verschiedenheit der konstitutiven Elemente geradezu logisch voraus und wäre ohne sie nicht möglich. Die Frage, ob „Identität in der Verschiedenheit" nicht ein innerer Widerspruch sei, kann nur solange eindrucksvoll erscheinen, als Identität rein tautologisch als Übereinstimmung der Sache mit sich selber gefaßt wird. Dann wird man auch dem Existentialurteil: Gajus ist existent, die gezwungene Interpretation geben: Gajus ist „etwas wirklich Existierendes". Dabei läßt man die Identitätsbeziehung zwischen Gajus und seinem Dasein unberücksichtigt, kann ihr aber auch so nicht ausweichen, da sie im Prädikat „etwas wirklich Existierendes" notwendig wiederum enthalten ist. „Identität in der formalen Verschiedenheit" ist kein innerer Widerspruch, sondern innere Wesenseigentümlichkeit des Seienden. Es leuchtet ein, daß der ursprüngliche Sinn der Identität für ausnahmslos alle Begriffe und Prinzipien bedeutsam und

[5] Das negative Urteil verneint eine Identitätsbeziehung.

[6] Nur bis zu diesem Satz hatte die frühere Abhandlung des Verf.: Sein, Wert und Ziel, in: PhJb 49 (1936) 466—486, die metaphysische Seinserschließung durchgeführt.

insbesondere bei der Definition der distinctio realis und rationis zu berücksichtigen ist. Die Philosophie betrachtet zwar auch die Vielheit der *Dinge* und ihr letztes Einheitsprinzip, in erster Linie aber die jedem Einzelding immanente Vieleinheit und ihre inneren und äußeren Prinzipien.

In der dem Seienden als solchem immanenten Identitätsbeziehung besteht notwendig eine Grund-Folge-Beziehung. Aus der Wesenheit *folgt logisch notwendig* die innere (logische) Möglichkeit, Fähigkeit oder Geeignetheit zu existieren (und bei Gott zugleich die aktuale Existenz). Die innere Möglichkeit ist eine *ontologische* Möglichkeit und eine *physische* Möglichkeit oder Fähigkeit *dann,* wenn alle äußeren Bedingungen zur Realisierung erfüllt sind. Im Seienden ferner, schärfer gesagt, mit Hervorhebung der dem Seienden wesentlichen Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis: im *actus* entis gründet die Unvereinbarkeit mit dem contradictorium. Der Ausschluß des kontradiktorischen Gegenteils ist die erste und ursprünglichste aus dem Seienden folgende Wesenseigentümlichkeit, das erste und ursprünglichste proprium entis. Das Widerspruchsprinzip besagt mithin ein logisch-ontologisches Grund-Folge-Verhältnis und zeigt dadurch seinen inneren Zusammenhang mit dem Prinzip des Grundes an[7].

Im Bisherigen ist schon der Begriff der Ordnung mitenthalten, ohne den eine geordnete metaphysische Seinserschließung überhaupt nicht möglich wäre. Das Seiende als solches weist Ordnung in verschiedenem Sinn auf. Zunächst ordo, als Beziehung oder Hinordnung des einen auf ein anderes, des einen inneren Seinsprinzips auf das andere. Dann logisch notwendigen Ordnungszusammenhang; die aufgewiesenen mit dem Seienden als solchem gegebenen Grund-Folge-Beziehungen sind logisch notwendige Ordnungsbeziehungen; sie schließen *Ursprung* ein, ein logisch-ontologisches *Früher* und *Später.* Diese sind aber Charaktere der Ordnung. Des weiteren hat das Seiende als solches die innere Ausrichtung auf das Dasein, als sein immanentes Ziel, sowie auf das Ziel des Daseins, auf das mit dem Wirk-

[7] Selbstverständlich ist bei den ersten *Prinzipien* des Seins, den Prinzipien vom Widerspruch und Grund, die dem Seienden als solchem immanente Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis zu berücksichtigen. An anderer Stelle soll eingehender darüber gehandelt werden. Wesentliches hierzu findet sich bereits im Buch des Verf.: Sein und Erkennen 33 f., 45, 104—112, 114 f. — Die übliche Darstellung der ersten Prinzipien des Seins und Denkens läßt die dem Seienden als solchem immanente Struktur und Gliederung fast durchweg unberücksichtigt und kann darum nicht zum Erfolg führen.

lichsein gegebene und der Eigenart des Seienden entsprechende Wirken. Dieser letzte Gesichtspunkt wird bei Betrachtung der dem Seienden wesentlichen *Teleologie* näher erörtert werden. Notwendigerweise also ist Ordnung im Seienden, Ordnung, d. h. Vereinigung mehrerer zu einem gemeinsamen Ziel, dem Wirklichsein und dem der Eigenart des Seienden entsprechenden Wirken. Ordnung hat mithin, ebenso wie Beziehung, einen überkategorialen, transzendentalen, d. h. *jedem* Seienden zukommenden Sinn; und ist nach den beiden Grundcharakteren des Seienden entweder logische oder teleologische Ordnung, derart aber, daß die logische Ordnung notwendig auf die teleologische hingeordnet ist, wie sich uns noch ergeben wird. In dem Satz: omne ens est verum (intellegibile) et bonum, liegt zugleich: jedes Seiende ist innerlich logisch-teleologisch geordnet und aufgebaut. Ein völlig ordnungsloses Seiendes ist innerlich unmöglich. Außerhalb der Ordnung ist kein Sein. Ja, ohne den Begriff der Ordnung wäre die Ableitung der Transzendentalien nicht möglich. Deswegen steht aber der Begriff der Ordnung nicht *über* den transzendentalen Begriffen unum, verum, bonum, sondern ist, ebenso wie diese, in der logisch-teleologischen Struktur des Seienden enthalten. Relation, Unterschiedenheit und logisch-teleologisch einheitlicher Zusammenhang sind der Ordnung wesentlich. Weil der Ordnungsbegriff mit dem Seinsbegriff gegeben ist, dringt er in alle Begriffe ein, beherrscht er das ganze Denken, das ohne ihn nicht möglich ist. Das Denken soll geordnet sein und ist immer eine irgendwie geordnete und ordnende Tätigkeit. Jedes intellegere ist wesensmäßig eine ordinate intellegere. Eine apriorische Ordnung gibt es von *jedem* Seienden, weil jedes Seiende ein Wesen und in diesem gründende Sachverhalte hat[8]. Die Philosophie ist, wie jede Wissenschaft, notwendig auch Ordnungswissenschaft.

Bevor wir in der metaphysischen Seinserschließung weiterfahren, sei die erkenntniskritische Frage beantwortet: Wie erkennen wir den innerlich sinnvoll gegliederten Aufbau des Seienden als solchen?

Ein *unmittelbares* Erfassen des Intelligiblen in einem *reinen Denken,* das sich ohne irgendwelche Zuwendung zum Sinnfälligen vollzöge, ist uns Menschen unmöglich und findet sich auch nicht im abstraktesten Denken, weder bei den reinen Zahlbegriffen, noch bei den Begriffen der nichteuklidischen Geometrien[9], noch beim ab-

[8] Es gibt darum auch einen apriorischen ordre du coeur oder eine logique du coeur (Pascal, Scheler).

[9] Die Zahlen drücken abstraktiv erfaßte Vielheitsverhältnisse des Seienden aus. In den nichteuklidischen Geometrien werden logisch notwendige Maß- und Größenverhältnisse rein als solche

strakten Seinsbegriff. Alle unsere Erkenntnisse gewinnen wir letztlich aus der Erfahrung, dadurch daß wir abstraktiv-intellektiv in einem wahrgenommenen oder vorgestellten sinnfälligen Gegenstand seinen inneren Sinn und Gehalt erfassen und von da aus an Hand der Beziehungen, in denen das Sinnfällige steht, zur Erkenntnis übersinnlicher Objekte fortschreiten[10]. Doch wird anderseits der abstrakte Seinsbegriff nicht ursprünglich durch *empirisch-induktive Vergleichung* einzelner Seiender gewonnen, dadurch daß ihr gemeinsamer Gehalt herausgehoben würde. Bei einem solchen Vergleich ist der Begriff des Seienden schon vorausgesetzt. Wenn ich mehrere als Seiende anspreche, weiß ich schon, was ein Seiendes ist. Ferner wird der Seinsbegriff nicht *rein definitorisch* festgelegt. Kein Begriff und kein Grundsatz wird rein definitorisch festgesetzt[11]. Jede wahre Definition drückt einen Seinsgehalt aus, ist also zugleich eine *Erkenntnis*. Der abstrakte Seinsbegriff kann in seinem Gehalt und Aufbau auch nicht *deduktiv*, durch Entwicklung aus einem höheren Begriff gewonnen werden. Er selbst ist ja der logisch erste Begriff, der in allen andern enthalten ist als das Letzte, auf das alle Analyse zurückführt.

Der Seinsbegriff kann vielmehr nur *unmittelbar abstraktiv-intellektiv* gewonnen werden. Er wird *naturhaft* unmittelbar gewonnen, und an diesen naturhaft unmittelbar entstandenen Seinsbegriff schließt die philosophische Betrachtung an, die ihn reflex durchleuchtet, weiter ausbaut und seine Elemente und ihre Zusammenhänge herausstellt. Hierbei sind viele andere Grundfragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik mitzuberücksichtigen. Die Grundbegriffe der Philosophie bilden eine innere Einheit mit einer unaufhebbaren Korrelation. — Wenn wir hier über die in der scholastischen, speziell thomistischen Philosophie geläufige Definition: ens est id, cui competit esse, hinausgehen, so verlassen wir sie doch nicht, sondern entwickeln ausdrücklich das, was einschließlich in ihr enthalten ist. In der thomistischen Seinsdefinition stellt

---

und in Absehung von den andern Objektsbestimmungen, mit denen sie in der Wirklichkeit realidentisch sind, untersucht. Die nichteuklidischen Raumformen mit konstanter (oder variabler) negativer oder positiver Krümmung sind nichts anderes als bestimmte Raumformen *im* euklidischen Raum, die diesen also voraussetzen und nur mit Bezug auf ihn und seine Anschauungsgrundlage begreifbar sind. Die vier-, fünf- und n-dimensionalen „Räume" bezeichnen rein *arithmetisch* konstruierte Größenverhältnisse, Zahlenmannigfaltigkeiten, die in ähnlicher Weise, wie die dreidimensionale euklidische Geometrie durch eine dreifache Zahlenmannigfaltigkeit ausgedrückt („abgebildet") wird, rückwärts in eine geometrische Sprache übersetzt werden. Näheres siehe C. Nink, Der Sinn der Mathematik, in: Schol 14 (1939) 556—562.

[10] Ein reines Denken gibt es nur in *dem* Sinne, als die Begründung eines Satzes allein durch Vergleichung der durch die Begriffe ausgedrückten Inhalte, ohne Zuhilfenahme der Erfahrung erfolgt. Die durch die Begriffe ausgedrückten Inhalte sind aber entweder unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung gewonnen. Auch mathematische Wahrheiten lassen sich nur denken im Zusammenhang mit mathematischen Gegenständen.

[11] Auch nicht in der Mathematik; die mathematischen Definitionen und Grundsätze drücken abstraktiv herausgehobene Größenbestimmungen und -sachverhalte aus; vgl. vom Verf.: Der Sinn der Mathematik, a. a. O. 548—553.

sich die *eine* Seite, das definiendum: ens, nur als Einheit dar, während sich die *andere,* durch das „Ist" als mit der ersten *identisch* bezeichnete Seite, das definiens: id, cui competit esse, als Vieleinheit darstellt[12]. Den inneren Sinn, die Elemente dieser Vieleinheit und ihre Zusammenhänge hebt die metaphysische Seinserschließung heraus.

Die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis, die dem Seienden als solchem wesentlich ist, trägt besondere Charakterzüge. Der actus entis, das Dasein, ist für das Seiende sowohl (erste) Vollendung und Vollkommenheit (actus primus et perfectio prima), immanentes Ziel seiner Wesenshinordnung und -eignung, wie auch Energeia, d. h. das, wodurch dem Seienden Kraft und Wirksamkeit zuteil wird. Alle Ordnung besagt darum eine doppelte Ausrichtung in innerer Durchdringung: Richtung auf ein Ziel, durch das die Vielheit erst ihre Einheit erhält, und Richtung auf naturentsprechendes, zielbestimmtes Wirken. Die dem Seienden wesentliche sinnvolle Ordnung ist *wert- und zielbestimmte Wirkordnung.* Das Ziel und Wozu der Sache ergibt sich aus ihrem Sinn und Wesen. Diese Seinscharaktere in ihrem Sinn und inneren Zusammenhang herauszustellen, ist das nächste Ziel unserer Betrachtung.

II. Wert- und Zielbestimmtheit, Zielstrebigkeit, Aktivität.

Die Existenz ist nicht bloß rein materiell Ziel oder Ende des Seienden, wie der Punkt Ziel oder Ende der Linie ist; die Linie ist nicht auf den Punkt als Ziel hingeordnet. Das Seiende dagegen ist als solches auf das Dasein als seine (erste) Vollendung und sein immanentes Ziel hingeordnet; es ist dadurch wert- und zielbestimmt, Aktträger, d. h. Wert- und Zielträger. Das Dasein ist dem Seienden angemessen, entsprechend, ein bonum entis. Das actu Seiende aber, dem das Streben und Wirken naturnotwendig folgt, strebt kraft seiner Naturhinordnung nach seinem Dasein als seiner (ersten) Vollendung und seinem immanenten Ziel und sucht im Dasein zu beharren. Jedes Wirklichseiende ist darum sowohl wertbezogen, wertgeöffnet, wertgeeignet, wie auch wertstrebend; es ist nicht bloß wert- und tendenz*fähig,* sondern auch *wirklich* wert- und zielstrebend. Und dieses Naturstreben ist *jedem* Wirklichseienden wesent-

[12] Die thomistische Seinsdefinition spricht mithin selbst nicht die Gleichheit, sondern die *Identität Unterschiedener* aus. Dasselbe tut die Suarezianische Definition: ens est id, quod potest existere; und überhaupt jede gültige Seinsdefinition. In der Formel A=A wird der Identitätssatz zudem noch falsch geschrieben. Gleichheit ist nicht Identität, setzt sie aber logisch voraus.

lich. Es gibt nicht bloß organische, biologische Zielgerichtetheit und Zielstrebigkeit; Intentionalität ist nicht bloß eine Eigentümlichkeit des Bewußtseins, sondern der Strebecharakter kennzeichnet ausnahmslos jedes Wirklichseiende. Das Gute wird vom *Streben des Seienden* aus begriffen, mithin weder vom Sein allein noch vom Streben allein, sondern von *dem dem Wirklichseienden als solchem wesentlichen Streben* aus. Seiendes ohne sinnvollen Gehalt, ohne Wert und Ziel, Wirklichseiendes ohne Naturstreben ist demnach unmöglich. Darum führt von jedem Ding und Sachverhalt aus der Weg ins Philosophische, und zwar sowohl ins Logische wie ins Teleologische. Wie aber die Existenzfähigkeit sich aus der Essenz, der Sinnhaftigkeit, ergibt, so *folgt logisch notwendig* auch die Wert- und Zielhaftigkeit aus der Sinnhaftigkeit und ist absolut unzertrennlich mit ihr verbunden. Jede sinnvolle Einheit ist darum innerlich notwendig wert- und zielbezogen; nur die Abstraktion kann von dieser logisch notwendigen Folgebeziehung absehen. Ordnung ist notwendig wert- und zielbestimmt. Mechanische Ordnung und Gesetzmäßigkeit ist darum notwendig zugleich Zielgerichtetheit. Jede physisch-mechanische Verbindung ist innerlich notwendig eine zielgerichtete Verbindung. Die Wert- und Zielhaftigkeit ist mithin ihrem ursprünglichen Sinn nach keine Eigenschaft oder Qualität der Dinge, nichts Äußerliches an ihnen, sondern eine innere, aus ihrem Wesen folgende Eigentümlichkeit. Erst in *zweiter* Linie können dem Seienden, das in sich selber bereits konstituiert und dadurch in sich selber wert- und zielbestimmt ist, sowohl seine eigenen Eigenschaften und Beziehungen wie auch andere Dinge Werte und Ziele sein. Der Wert ist demnach nicht „ein ens sui generis, eine Wesenheit anderer Art" (N. Hartmann), sondern Werthaft- oder Gutsein besagt ein *Verhältnis des ens,* und zwar ursprünglich und *zuerst* ein Verhältnis des ens *zu seinem actus,* derart, daß der actus die Erfüllung des ens ist (bonitas absoluta)[13], *zweitens* ein Verhältnis eines ens *zu einem andern.* Des weiteren kann auch ein Seiendes eben wegen der ihm zukommenden Werthaftigkeit ein Wert genannt werden. Der Wert hat den Charakter des Ansichseins, er ist unabhängig vom Dafürhalten eines wertenden Subjekts. Auch das bonum alteri besteht *an sich* und ist darum per se unabhängig von der Schätzung eines Subjekts. Dadurch sind jedoch Liebhaberwerte nicht ausgeschlossen.

[13] Der Wertcharakter erfüllt das Seiende; das Seiende ist ein Wertträger oder -subjekt, es ist wertvoll.

Das Seiende umschließt somit logischen Gehalt und Wert, Grund und Ziel. Einheitlich und sinnvoll ist es *im Hinblick* auf das Gute und das Ziel. Alles am Seienden ist auf den actus, das Gute und das Ziel hingeordnet[14]. Die Idee eines Dinges kann nur von seinem Ziel her, im Hinblick auf sein Ziel gefaßt werden. Darum sind die einzelnen Teile und Merkmale des Dinges nur im Hinblick auf sein Ziel möglich und notwendigerweise so zueinander angeordnet, angepaßt und ausgemessen, daß die Einheit des Zieles resultiert[15]. Die auf das Ziel des Seienden hingeordnete Idee bestimmt die Teile[16]. Darin liegt zugleich: das Ziel ist die erste Ursache; es bestimmt den inneren Aufbau des Dinges und ist das vom Urheber des Dinges Erstintendierte. Dieser muß seinerseits mit Intellekt begabt sein, weil er im Hinblick auf sein Ziel das Ding begründet und bildet. Ordnung zeigt Geist an. Die objektive Zielbestimmtheit ist finales Prinzip der Möglichkeit der Dinge. Das Seiende als solches ist somit logisch-teleologisch durchgegliedert. Die ihm wesentliche Vieleinheit ist eine logisch-teleologische Ord-

[14] In diesem Sinn ist das esse „perfectio omnium perfectionum" (S. Thomas, De pot. q. 7 a. 2 ad 9).

[15] Der Begriff des *Maßes, mensura, commensuratio,* ist von dem des Seienden nicht zu trennen und jeder geordneten Einheit und Ganzheit, die eine Vielheit konstituierender Prinzipien oder Teile enthält, wesentlich. Ohne innere Anordnung, ohne sinnvolles, zielbestimmtes Angepaßt- und Ausgemessensein der Teile ist die Einheit der Idee und des Zieles nicht möglich. Nicht bloß ein aus Dingen bestehendes Ordnungsganzes verlangt das Angepaßtsein der Teile zum einheitlichen Ziel des Ganzen, vielmehr müssen auch in der sinnvollen Zieleinheit eines *jeden* Seienden die inneren, das Seiende konstituierenden Bestandteile sinnvoll und zielbestimmt aufeinander ausgemessen sein. Demnach ist nicht allein der mathematische Maßbegriff, Maß im Sinne der Größenbestimmung, dem Seienden als solchem innerlich, sondern Maßbestimmung *ganz allgemein im logisch-teleologischen Sinn,* als sinnvolles, zielgerichtetes Ausgemessensein der Teile für das Ziel des Ganzen.

[16] Hieraus ergibt sich der berühmte aristotelische Satz: *„Das Ganze ist früher als der Teil"*, vor dem Teil (Aristoteles, Polit. I, 1253 a 20; vgl. De anima II, 415 a 26), und zwar nach den Grundcharakteren des Seienden sowohl logisch wie auch teleologisch; *logisch,* denn nur aus der Idee des Ganzen erhält der Teil seinen Sinn; *teleologisch,* denn das Ziel des Ganzen bestimmt die Form und Verbindung der Teile. Der vieldiskutierte aristotelische Satz ist mithin analytisch und folgt aus dem logisch-teleologischen Sinn, den jede Ganzheit notwendigerweise hat. Das „früher" und „vor" haben einen logisch-teleologischen Sinn. — Wenn ferner auch das gegenseitige Verhältnis der metaphysischen und physischen Teile eines geordneten Ganzen berücksichtigt wird, so ergibt sich der Satz: in einem geordneten Ganzen ist ein jeder Teil *durch* alle übrigen da und existiert *um der andern und des Ganzen willen;* vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft § 65, A 288.

nungseinheit. Und wie jedes Einzelding nur möglich ist durch eine auf das Ziel hinblickende Ursache, so ist ein reales Ganzes der Natur nicht bloß anzusehen als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile, wie Kant in der Kritik der teleologischen Urteilskraft sagt, sondern die einheitliche geordnete Wirkung der zusammenwirkenden Teilkräfte kann nur zustande kommen durch eine Intelligenz, die das Wirken der Teile auf ein gemeinsames Ziel hinordnet. Der durchgängige Zusammenhang in der Erfahrung ist nur möglich durch einen zielsetzenden Geist.

Weil das Seiende einen sinnvollen Gehalt hat, ist es erkennbar und kann es sich seinem Erkanntwerden nicht widersetzen. Erkennbar aber ist jedes Seiende insoweit, als es *ist*. Durch das esse, mithin durch den Wertcharakter und die Zielbestimmung ist das Seiende erkennbar. Durch den Wert- und Zielcharakter wird also das *Erkennen* erst möglich, und dieses ist seinerseits ein Erfassen der Sinnhaftigkeit sowie des daraus folgenden Wert- und Zielcharakters des Seienden und hat die Anerkennung dieses Wert- und Zielcharakters naturnotwendig zur Folge; es ist ein Jasagen zum Wert und Ziel des Seienden; Wert und Ziel werden als bestimmende Macht anerkannt. Wir *nehmen Stellung* zu wahr und falsch, umfassen und lieben das Wahre als Wert des Geistes und lehnen das Falsche als Unwert ab. Seinserkenntnis und Werterkenntnis sind nicht voneinander zu trennen, weil Sein und Wert nicht voneinander zu trennen sind. — Alles *Wollen* setzt Werten voraus. Darum geht der Wille immer auf das Singuläre, weil der Wert mit dem actus gegeben ist, der actus aber die Singularität voraussetzt. Streben geht immer auf ein Ziel. Ziel ist aber immer ein actus. — Der Wertcharakter des Seienden setzt die Intelligibilität voraus; er ist zwar auch rational erfaßbar, aber darüber hinaus wird er mit dem Willen *erstrebt, ersehnt, geliebt*. Nicht alles also am Seienden ist auf unser Erkennen abstimmbar. Liebe, Eros, Streben sind zwar in ihrem Grund und Ziel bestimmbar, doch nicht restlos erkenntnismäßig zu fassen. Der *Liebe* zum Wert kommt eine eigenartige Tiefe und Innerlichkeit zu, die der Erkenntnis als solcher fehlt. Die Definition, der Begriff der Liebe und des Strebens ist nicht selber Liebe und Streben. — Das Seiende ist sinnhaft und werthaft, darum nicht bloß denk-, sondern auch willensbestimmt. Der reine Rationalismus und Idealismus, die alle Seinsbestimmtheiten in Denkbestimmungen auflösen wollen, können dem Seienden in seiner Ganzheit nicht gerecht werden. — Das verum ist auf das bonum

hingeordnet. Logischer Gehalt ist notwendig wert- und zielbestimmter Gehalt. Darum ist nicht die *Einheit* letztes Ziel alles Denkens und Wollens, wie die Marburger Schule, besonders H. Cohen, wollte, sondern die *Gutheit,* der *Wert,* die *Tat.* Der Lebenssinn ist die *Vollendung* der Persönlichkeit. Die Wertlehre ist innerlich notwendig *teleologisch.* Das Mittelalter unterscheidet, trennt aber nicht, gewinnt einem und demselben Sein zwei verschiedene Seiten ab, stellt aber nicht verschiedene Reiche einander gegenüber. Die Trennung von Sein und Wert ist ein Ausfluß und Erbstück Kantischer Tradition.

Die dem Seienden wesentliche logisch-teleologische Ordnung ist innerlich notwendig zugleich dynamische Ordnung, so daß die wirkliche Seinsordnung logisch-teleologisch-dynamisch ist. Aus der (spezifisch und individuell bestimmten) Natur der Dinge ergeben sich die Möglichkeit, Fähigkeit und Naturbestimmung, in (spezifisch und individuell) bestimmter Weise zu wirken. Die Dinge existieren nicht nur, um zu sein, sondern um ihrer Eigenart entsprechend tätig zu sein. Das Seiende hat mithin in seinem Daseinsakt nicht bloß sein immanentes Ziel, sondern auch selbst wiederum ein *Prinzip,* einen *Grund,* und zwar in verschiedenem Sinn: erstens den Grund, mit dem der Ausschluß des contradictorium gegeben ist, wie wir schon sahen, und zweitens das Prinzip des Wirkens; derart, daß beim Kontingenten Wirkfähigkeit und Wirkdrang innerlich notwendig mit dem Wirklichsein gegeben sind und das aktuelle Wirken mit Naturnotwendigkeit erfolgt. Die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis aber, die dem Seienden als solchem wesentlich ist, findet sich notwendigerweise auch zwischen dem Seienden und seinem Wirken, das beim ens contingens actus secundus ist.

Der dynamische Charakter des Seienden ist in seiner Eigenart und seiner Beziehung zur Sinnhaftigkeit, Wert- und Zielbestimmtheit herauszustellen.

Die Ordnung im Seienden zielt wesensmäßig auf das Wirken. Ordnung enthält ein *teleologisch-dynamisches* Element, weil das *Seiende* ein solches enthält. Das Wesen, der Sinngehalt des Seienden ist mithin der einheitliche immanente *Grund* der Fähigkeiten und Eigenschaften, der Grund, welcher Natur und Ziel des Wirkens bestimmt. Logos, Telos und Energeia sind im Seienden unzertrennlich verbunden. Die Aktivität ist die sinnvoll naturhaft bestimmte und erstrebte Vollkommenheit, Vollendung des Logos. Das ens a

se *ist* wesenhaft Tätigsein, das ens contingens *vollendet sich* in seinem Wirken seiner Natur und Bestimmung gemäß; es ist noch nicht seine vollkommene Vollendung, sondern kann sie nur in seinem naturbestimmten und naturgemäßen Wirken finden. Jedes Seiende ist somit in seinem Wesen geprägt *im Hinblick auf seine Bestimmung, das seiner Natur entsprechende Wirken.* Das Wirken ist also nicht metaphysisches Wesen des Seienden. Vielmehr ergibt sich schon bei Gott das Dasein und Tätigsein aus seinem Wesen und ist als innerlich notwendige Folge von dem Wesen sowohl unvollkommen unterschieden wie zugleich innerlich notwendig identisch mit ihm. Bei den Geschöpfen dagegen ergeben sich Daseins- und Wirkfähigkeit, Daseins- und Wirkdrang aus ihrem Wesen, und ihr aktuelles Wirken folgt naturnotwendig ihrem Dasein. Doch offenbart ihr Wirken ihre Innerlichkeit und Kraft. Weil das Wesen eines Seienden Grund seiner Wirk- und Leidensfähigkeit ist, kann ein Seiendes nur diejenigen Wirkungen hervorbringen und aufnehmen, zu denen es seiner Natur nach befähigt ist. Jedes Seiende trägt mithin in seiner Natur das Gesetz seines Wirkens und Erscheinens. Die Eiche und der Löwe wachsen in je eigener Weise, indem sie die von außen ankommenden Eindrücke nach ihrer eigenen Natur gestalten und sich eingliedern. Die Leucht- und Sehkraft unserer Vernunft ist vom *Sein* unserer Person abhängig. Der Geist nimmt seiner Eigenart entsprechend die vom Erkannten empfangenen Eindrücke auf. Die photographische Platte stellt in ihrer Weise die Landschaft dar, die sich ihr einprägt. Der Stein reagiert seiner Natur entsprechend auf die Sonnenstrahlen, die ihn erwärmen. Wesentlich anders ist die Erkenntnis des Tieres als die des Menschen, wieder anders die des leibverbundenen Menschengeistes als die eines reinen Geistes. Entsprechendes gilt von der Wirk- und Aufnahmefähigkeit, dem Wirk- und Aufnahmestreben eines jeden Seienden. Die Natur zeichnet die spezifische Beschaffenheit des Tuns und Erleidens vor.

Die naturhafte Hinordnung des Seienden auf das seinem Wesen entsprechende Wirklichsein und Wirken ist als aus dem Wesen sich ergebende Eigentümlichkeit ausnahmslos jedem Seienden immanent. Sie ist beim Wirklichseienden immer ein *aktives Zielstreben;* doch *abstrahiert* die rein formale Betrachtung vom aktiven Charakter dieses Strebens und spricht daher von Natur*hinordnung* oder *-beziehung.* Dieses naturhafte Zielstreben ist innerlich notwendig ein *Wert*streben, und zwar beim Kontingenten ein *Vervollkommnungs-* und *Höherstreben.* Denn es geht auf das dem Wesen

entsprechende Wirklichsein und Wirken, und zwar auf das Wirken als Entwicklung und Vollendung des Wirklichseienden[17]. Alles Seiende strebt mithin nicht bloß nach Erhaltung schon vorhandener Werte, sondern ebensosehr auch nach Schaffung neuer Werte.

Der Mensch insbesondere ist nicht bloß Verwalter schon bestehender Werte, sondern auch Urheber von Werten, die erst durch ihn hervorgebracht werden. Er erkennt nicht bloß Ordnung, sondern schafft auch Ordnung. Er verneint nicht großes, edles Menschentum, sondern bejaht, erstrebt und verwirklicht es. Zumeist aber strebt er kraft seiner geistigen Natur nach Erhöhung und Vollendung seines Seins. Das ganze Erkenntnis- und Willensstreben ist ein Ausfluß des *Naturstrebens der Seele*. Die Kraft der Seele, ihres Erkenntnis- und Liebesdranges wirkt in der Kraft des Verstandes und Willens; sie ist das Lebendigste und Drängendste, der tragende Grund der Fähigkeiten, der immanente Grund für Sein, Leben, Verstehen und Wollen des Menschen. Die *Seele* und ihr Naturstreben (Eros), nicht der Verstand, hat also die *Priorität* auch im Erkennen und deshalb auch im Wollen. Jede Erkenntnis und jedes Streben ist nicht nur im Objekt, sondern auch im Subjekt grundgelegt und entspricht seiner Natur. Durch diese Lehre wird aber nicht das ganze Vernunftleben auf eine irrationale Willensbasis gestellt. Sondern das Wahrheits- und Wertstreben ist ein der *vernünftigen* Natur entsprechendes Streben. Das Höchste der Seele ist ihre Vernunftbegabtheit.

Auf Grund vorstehender Erörterungen läßt sich nunmehr die Frage beantworten: Ist das Seiende als solches in seinem Grund statisch oder dynamisch?

Das Seiende ist sowohl statisch wie auch dynamisch in innerlich notwendiger Verbindung, und nichts, kein Teilchen gibt es in ihm, das nur eines von beiden, nur statisch oder nur dynamisch wäre. Aber in dem statisch-dynamischen Seienden ist der *Grund statisch*. Weil das Seiende *etwas ist*, kann es streben, wirken, erscheinen. Dabei bildet aber der statische Grund nicht einen Bereich für sich, der von einem andern, dem dynamischen, abgetrennt wäre, sondern *in* dem

[17] Die Alten nannten dieses jedem Seienden innewohnende Naturstreben „appetitus naturalis". Thomas von Aquin deutet bei dem Schriftwort: „omnia in mensura, numero et pondere disposuisti" (Sap 11, 20), den Ausdruck „pondus" als inclinatio: das Sichhinneigen, Hinstreben eines jeden Seienden zu dem, was ihm angemessen ist; ein Abgewogensein der Teile untereinander und ein Ausgewogensein zum Wohle des Ganzen. Ähnlich Augustinus und Albert der Große; vgl. *H. Krings*, Ordo, Halle 1941, 103 f.

Seienden, das innerlich notwendig sowohl statisch wie dynamisch in innerlich notwendigem Zusammenhang ist, *ergibt sich* die Strebe- und Wirkfähigkeit aus der Sinnhaftigkeit, so daß beide wie Grund und logische Folge unterschieden sind. Das Seiende läßt darum sowohl eine statische wie eine dynamische Betrachtungsweise zu, sowohl die Frage nach dem Grund (Ursprung) wie die Frage nach dem Ziel. Das Ontologische ist logisch-teleologisch-dynamisch in innerer Verbindung. Sinnhaftigkeit, Wert-, Zielbestimmtheit und Aktivität bilden den tiefsten und letzten Zusammenhang im Seienden und darum auch im wahren und geordneten Denken. Die mit dem Seienden als solchem logisch notwendig gegebenen Zusammenhänge sind in sich selber immer logisch-teleologisch-dynamisch. Doch kann der abstrahierende menschliche Verstand den einen oder andern Charakter für sich allein betrachten und von den andern innerlich notwendig damit verbundenen absehen.

Das Kontigente ist darum weder allein Ruhe (στάσις) noch allein Bewegung (κίνησις), sondern hat wesensmäßig sowohl statische, unveränderliche, wie auch veränderliche Sachverhalte. Sachverhalt besagt eine Beziehung, ein Verhalten, habitudo der Sache, die *Identitätsbeziehung* zwischen der Sache und dem, *was sie* entweder innerlich notwendigerweise oder nur tatsächlicherweise *ist*, zwischen der Sache und der Art, *wie sie sich verhält*[18]. Ein „nur Werdendes" oder „nur Fließendes" ist unmöglich. *Etwas* wird und *etwas* fließt, und daß *etwas werdend* oder *fließend ist*, diese Identitätsbeziehung besteht oder besteht nicht und kann nicht selber werden, fließen oder sich verändern. Weil auch die veränderlichen Dinge unveränderliche Sachverhalte haben, kann die Wissenschaft dem Wechsel und Wandel bleibende Wahrheiten abringen. Weil das Seiende auch der eindringenden metaphysischen Erkenntnis immer wieder tiefere logische und teleologische Sachverhalte und Zusammenhänge enthüllt, kann die Philosophie endlos vorwärtseilen. Weil der Mensch naturhaft weiterstrebt, geht die Wissenschaft pauselos weiter. In ihrem ersten und tiefsten Begriff findet die Metaphysik ihre wichtigsten Grundbegriffe beschlossen in innerer Ordnung[19].

[18] Das deutsche Wort „Sachverhalt" und das lateinische „habitudo" zeigen die der Sache immanente Identitätsbeziehung an.

[19] Eng verknüpft mit dem Inhalt der vorstehenden Abhandlung ist die erkenntniskritische Frage, welches die letzte Wahrheitsgrundlage sei, ob Wertglaube oder rationale Seinserkenntnis oder aber beides innerlich vereinigt. Darüber wird ein weiterer Beitrag handeln.

Die Theologie als intellectus fidei.

Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia.

Von Johannes Beumer S. J.

Wenn die Theologie von heute sich selber über ihr Wesen ausweisen soll, so nennt sie sich Glaubenswissenschaft, weil sie *Wissen* aus dem Glauben und über den Glauben sein will. Seitdem vor allem Thomas von Aquin den aristotelischen Begriff der Wissenschaft auf die Theologie mit besonderem Nachdruck angewandt hat[1], sind die grundsätzlichen Gedanken dieser Anschauung fast allgemein zur Geltung gekommen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Scholastik vor Thomas durchgehend einen etwas anderen Standpunkt einnahm. Die Bezeichnung *„Weisheit"* erhielt oft den Vorzug vor dem Ausdruck „Wissenschaft", so bei den großen Theologen der vorthomistischen Hochscholastik, bei Alexander von Hales, Albert dem Großen, Bonaventura u. a.[2]. Wenn wir noch weiter in der Dogmengeschichte zurückgehen, finden wir die Theologie in der Regel als *intellectus fidei* dargestellt. In dieser älteren Auffassung liegt keinesfalls ein unvereinbarer Gegensatz zu der neueren Sicht, aber doch unverkennbar eine Verschiedenheit in der Betrachtungsweise.

In dieser Arbeit soll die Anschauung über das Wesen der Theologie untersucht werden, die bei zwei Vertretern der Hochscholastik vor Thomas unter dem Kennwort „intellectus fidei" ausgebaut worden ist. Sie stehen damit, und deswegen verdienen sie unsere Beachtung, in enger Fühlung mit den Gedanken der Patristik. Was die griechischen Väter unter Gnosis verstanden haben, hat sich bei Augustin als intellectus fidei erhalten und weiter gebildet[3]. Sein

[1] Vgl. insbesondere M. D. Chenu, La théologie comme science au XIII[e] siècle: ArchHistDoctrLittMA 2 (1927) 31 ff.

[2] Hier sei nur ein Text angeführt, und zwar aus der Alexander von Hales zugeschriebenen Summe, der zugleich die Verbindung der Theologie als Weisheit mit der Theologie als intellectus fidei aufweist: Haec scientia primo generat fidem et postmodum mundato corde per fidem operantem per dilectionem generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere; in aliis vero ipsum intelligere introducit credere; eo enim, quod intelligit, assentit (Summa I q. 1 m. 1 ad 4).

[3] Hierzu und zu dem Folgenden siehe an erster Stelle: M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (Mittelalterliches Geistes-

überragender Einfluß sicherte diese Anschauung für die Folgezeit, auch in der ersten Zeit der abendländischen Scholastik. Anselm von Canterbury führte die Linie mit seinem „Credo ut intelligam" fort. Besonders werteten dann die Viktoriner die Theologie als tieferes Glaubensverständnis. Die späteren Theologen hielten sich großenteils an dieses Vorbild; hie und da kam noch eine aristotelische Prägung hinzu, die sich in einer stärkeren Hinneigung zu einer Theologie unter der Rücksicht der Wissenschaft kundtat. An dieser Stelle ist es nicht notwendig, näher auf diese Entwicklung einzugehen, weil dies von zuständiger Stelle schon geschehen ist. Es kann für unseren Zweck vollauf genügen, mit diesen wenigen Worten die historische und gedankliche Verbindung in die Erinnerung gerufen zu haben, damit die Stellung der beiden zu besprechenden Theologen deutlich werde.

Unsere Aufgabe soll sein, an diesen Vertretern der Hochscholastik das Fortleben der augustinischen Sicht der Theologie darzutun. Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia haben unter diesem Betrachtungspunkt trotz der eigenständigen Bedeutung eines jeden ihr Gemeinsames oder jedenfalls Verwandtes. Ersterer steht am Beginn der Hochscholastik und leitet vielleicht überhaupt diese neue Periode des theologischen Schaffens ein[4]; sicher ist seine Summa aurea die reife und gediegene Frucht der vorbereitenden Arbeiten der Frühscholastik, die in ihr zu einer einheitlichen Gestalt geformt worden ist. Letzterer hat seinen Platz mitten in der Hochscholastik als Zeitgenosse und Ordensbruder des hl. Thomas; er konnte in seinem Sentenzenkommentar vor allem die Leistungen eines hl. Bonaventura auswerten und dadurch seiner augustinisch gerichteten Theologie einen Ausdruck verleihen, der Klarheit des Denkens mit einer knappen Fassung verbindet. Das theologische Arbeiten beider hat sich zwar an Aristoteles geschult, ist aber noch unberührt von der starken gedanklichen Hinwendung zu ihm, wie sie besonders durch Thomas auf die dogmatische Darstellung und nicht zuletzt auch auf die reflexe Erkenntnis der Theologie selber zur Auswirkung kom-

leben II, München 1936, 35—62). Weiter vom gleichen Verf.: Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909/1911; dort finden sich Ausführungen und Anmerkungen zu unserer Frage über das ganze Werk verstreut.

[4] Einen Überblick über die verschiedenen Ansichten bietet gut: G. Englhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (BeitrGPhThMA 30, 4—6), Münster 1933, 161 Anm. 4.

men sollte. Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia sind somit durchaus in die Linie einzureihen, die von Augustinus über Anselm und die Viktoriner in die Scholastik führt. Bei beiden ist von vornherein zu erwarten, daß sie uns reiches Material über die Auffassung der Theologie als intellectus fidei an die Hand geben, und zugleich werden sie Gedanken zu einer Vertiefung des zu Grunde liegenden sachlichen Problems zu bieten haben.

1. Die Theologie als intellectus fidei bei Wilhelm von Auxerre.

Wilhelm von Auxerre ist für die Geschichte der Scholastik kein Unbekannter[5]. Seine Lehre über die Struktur des Glaubens ist von G. Englhardt eingehend und scharfsinnig untersucht worden[6]. Über seine theologische Methode berichtet kurz ein Aufsatz von J. Strake[7]. In den meisten historischen Arbeiten über die nachfolgenden Theologen der Hochscholastik finden sich Hinweise auf die entsprechenden Ansichten Wilhelms von Auxerre. Aber eine zusammenhängende Darstellung seines oft erwähnten „Augustinismus" ist noch nicht versucht worden, und vor allem kann man Ausführungen vermissen, die seine Abhängigkeit von dem großen Kirchenlehrer in der Frage nach dem Wesen der Theologie zum Gegenstand hätten. An diesem Punkte möchte unsere Arbeit einsetzen und wenigstens einen Beitrag zu diesem dogmengeschichtlichen Belange bieten.

In den programmatischen Sätzen der Einleitung zu seiner Summa aurea[8] spricht Wilhelm von Auxerre klar *sein Bekenntnis* zu einem Fortschritt in der Erkenntnis des Glaubens aus: der Glaube wird durch Gründe dargetan, selber aber nicht bewiesen, sondern er gibt an, was zu seiner Bestätigung dienen kann[9]. So ist eine Einsicht in die Offenbarungswahrheiten möglich, aber diese ist nur dem gläubigen Menschen zugänglich, wie wir aus einer anderen Stelle der

---

[5] Die biographischen Angaben finden sich zusammengestellt bei: J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917, 1—10.

[6] A. a. O. 210—280.

[7] Die theologische Methode in der summa aurea: ThGl 5 (1913) 549 ff.

[8] Wir benutzen die Ausgabe Pigouchet, Paris 1500.

[9] Fides est argumentum, supple probans non probatum ... Triplici ratione ostenditur fides. Prima est: quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant ... Secunda ratio est defensio fidei contra haereticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem ... Cum autem habet quis veram fidem et rationes, quibus ostendi possit fides, mens non innititur primae veritati propter illas rationes, sed acquiescit potius illis rationibus, quae consentiunt primae veritati et ei attestantur (Praef. fol. 2va).

Summa aurea erfahren[10], wo er das von Augustin wiederholt gebrauchte Wort anführt: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht verstehen. In der Einleitung beruft er sich außerdem auf den Satz eines Ungenannten: Apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem, apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem[11]. Die später folgende Darstellung der Lehre von dem Wesen des übernatürlichen Glaubens bestätigt uns den Ursprung dieser Auffassung, indem auf ein weiteres Wort des hl. Augustinus über die Notwendigkeit des Glaubens für die Einsicht angespielt wird[12]. Ausdrücklich wird im Laufe der Ausführungen darauf hingewiesen, wie die Erkenntnis, die mit Hilfe

[10] Per fidem magis et magis illuminantem intellectum venitur paulatim in perfectam notitiam etiam bonorum non apparentium, quod soli fideli congruit. Quoniam sola fides est, quae prima et per se illuminat intellectum ... Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia ... Articuli habent in se illuminationem per modum gratiae, qua Deus illuminat intellectum. Unde Esa. 7: Nisi credideritis, non intelligetis (Lib. 3 tr. 3 c. 1 fol. 131^{rb}). — Das Schriftwort nach der Fassung der Septuaginta ist schon bei Klemens von Alexandrien häufig verwandt, die Einführung in die Scholastik vermittelte Augustin.

[11] Fol. 2va. — Grabmann fand den Satz bei *Simon von Tournai* (Schol. Methode II 552); er findet sich in dessen Erklärung zu dem Symbolum Quicumque (Bibl. Cass. floril. IV 322). Chenu (a. a. O. 50) bringt noch eine ausführliche Fassung des Ausspruches von demselben Magister Simon, dazu die Zitate bei *Philipp dem Kanzler* und den späteren Theologen. Aus der früheren Zeit läßt sich die Sentenz aber schon bei *Gilbert von Porrée* nachweisen, wenn auch nicht mit denselben Worten: In ceteris facultatibus ... non ratio fidem, sed fides sequitur rationem ... In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus (In librum Boethii de praedicatione trium personarum commentaria: PL 64, 1303 f.). — Auch *Alanus von Lille* hat eine ähnliche Stelle: [Natura Alano loquitur] Et cum in his omnibus [mysteriis] naturalis ratio langueat, sola fidei firmitate tantae rei veneramur arcanum. Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa, sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem; ego scio, ut credam, illa credit, ut sciat; ego consentio sciens, illa sentit consentiens; ego vix visibilia video, illa incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur ... (Liber de planctu naturae: PL 210, 446).

[12] Quaedam autem sunt, quae oportet prius credi quam cognosci sive intelligi, ut articuli, ad quos non potest attingere ratio naturalis (Lib. 3 tr. 3 c. 1 q. 4 ad 1 fol. 133^{vb}). Das Augustinuswort (Enarrat. in psalm. 118, 3: PL 37, 1552) ist vor allem durch den Magister sententiarum der Scholastik vertraut geworden (Lib. 3 dist. 24 c. 3).

des donum scientiae zustande kommt, auf der Voraussetzung des Offenbarungsglaubens aufgebaut ist[13].

Läßt sich nun dieser intellectus fidei nach Wilhelm noch näher bestimmen? Der Glaube selber ist eine Erleuchtung des Geistes, wie er an verschiedenen Stellen betont[14]; auch hierin zeigt sich seine Abhängigkeit von Augustinus. Das Verständnis des Glaubens, das den Glauben vervollkommnet, ist dementsprechend eine höhere Erleuchtung[15]. Sie wird gegeben zur Verteidigung des Glaubens gegen die Irrgläubigen[16], aber auch zu einer Vertiefung des Glaubens und zu einer klareren Erfassung seiner inneren Gründe[17]. Worin diese bestehen, ist nicht mit aller Deutlichkeit gesagt. Einmal spricht Wilhelm davon, daß „natürliche" Gründe den Glauben vermehren und stärken[18]; man könnte geneigt sein,

[13] Donum scientiae supponit, quaecumque docentur in sacra scriptura (Lib. 3 tr. 8 q. 2 fol. 188^{rb}).

[14] Beispielsweise Lib. 3 tr. 3 c. 2 q. 3 fol. 135^{vb}: Fides est illuminatio mentis a prima luce ad videndum bona spiritualia et bona aeterna. — Oder Lib. 3 tr. 3 c. 1 q. 4 fol. 132^{rb}: Gratuita [fides], quae est per illuminationem, quando lux vera illuminat animam ad videndum se et alia spiritualia.

[15] Quoniam fides est illuminatio mentis ad Deum videndum et res divinas, et quanto magis illuminatur, tanto clarius videt anima; non tantum, quia ita est, sicut credit, sed quomodo ita est et quare ita est, quod est intelligere. Unde dicit Ysaias 7. cap.: Nisi credideritis, non intelligetis. Quia mens sine lumine fidei clarius videre non potest res divinas (Praef. fol. 2va). Siehe auch den Text in Anm. 10.

[16] Die Stelle wurde schon in Anm. 9 beigebracht.

[17] Neben dem klaren Ausspruch, von dem in Anm. 15 die Rede war, ist noch folgende Stelle aus der Einleitung zu vergleichen: Etiam in fide gradus sunt, ut anima a claris incipiat et exercitata fides in minus claris possit purgata magis et magis procedere ad magis clara, ut tandem possit aspectum dirigere in ipsam aeternam claritatem. Incipit enim ab articulis magis propinquis sensui, ... ut per illa clara expurgetur et exercitetur et solidetur intellectus ad videndum clariora ... Ordine quodam ad eam [sapientiam] pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis facultatis. Praedicto enim ordine usus est apostolus, et ideo subtilissime dictum est: Nisi credideritis, non intelligetis. Non tantum propter hoc, quod oportet accedentem ad Deum inniti primae veritati tamquam primo principio et summae rationi, quod facit fides, sed etiam propter praedictum ordinem (Praef. fol. 2^{vb}).

[18] Siehe den Text in Anm. 9. — An einer anderen Stelle werden die natürlichen Gründe als „communes" eingeführt und den „propriae" gegenübergestellt: Quando ergo lex divina procedit ex propriis, facit scientiam et confirmat fidem in habentibus fidem. Quando vero procedit ex communibus, iuvat fidem et promovet ad intelligentiam a creaturis quasi quadam manuductione ducens ad creatorem, sicut dicit beatus Dionysius (Lib. 1 c. 2 q. 5 fol. 4ra). — Auf die hier gemachte Unterscheidung zwischen scientia und intelligentia ist wohl weniger Wert zu legen, aber es bleibt zu

an Bilder und Analogien aus dem Bereiche der Natur zu denken. Aber in den sich anschließenden Darstellungen vernachlässigt er diese Seite des theologischen Denkens sehr. So fehlt beispielsweise in seiner Trinitätslehre eine Ausführung über das natürliche Bild der Dreifaltigkeit in der menschlichen Seele, eine auffallende Erscheinung bei der sonst so großen Abhängigkeit von Augustin. Die für die Theologie geforderten Gründe des Glaubens wird man besser verstehen, wenn man den Text der Summa aurea auf sich wirken läßt, in dem sie folgendermaßen gekennzeichnet werden: sie müssen mit dem Wesen des Gegenstandes übereinstimmen — darin besteht also wohl ihre „Natürlichkeit" —, und die Irrlehrer haben sich dadurch täuschen lassen, daß sie natürliche Erwägungen auf das Gebiet des Göttlichen übertrugen[19] — diese Natürlichkeit wird demnach abgelehnt. Was Wilhelm unter den rationes naturales gemeint hat, wird daher eher in der Richtung einer sich innerhalb des Glaubensgutes bewegenden spekulativen Durchdringung, also einer eigentlichen ratio theologica, zu suchen sein. Er selber hebt ja auch die Ordnung in den Glaubenswahrheiten hervor, die eine stufenmäßig voranschreitende Glaubenserkenntnis bedinge. Auf der anderen Seite finden wir bei ihm in allen Teilen seiner Summa eine auch an aristoteli-

beachten, daß später den entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes dieselbe Einteilung zu Grunde liegt.

[19] Volentes autem ostendere rationibus res divinas, ex convenientibus rationibus procedemus. Non ex iis, quae sunt propriae rerum naturalium; ideo enim decepti fuerunt haeretici, quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis, quasi volentes adaequare naturam vel creaturam suo creatori ... Theologi autem ex propriis rationibus sic argumentantur: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus ... Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non innitemur, sed ex theologicis rationibus et consonis rebus, de quibus loquimur, circa res divinas negotiabimur. Hoc est enim, quod dicit beatus Dionysius in principio libri de divinis nominibus: Universaliter autem nihil audemus dicere neque intelligere de superessentiali et occulta divinitate praeterquam ea, quae de illis nobis ex sacris eloquiis sunt expressa (Praef. fol. 2^{vb}—3^{rb}). — Eine genauere Erklärung gibt eine spätere Stelle, die zugleich zeigt, daß nicht jede natürliche Analogie ausgeschlossen ist: In huiusmodi probationibus procedimus ex eis, quae conveniunt tam rebus naturalibus quam divinis, aliquando tamen ex propriis procedimus ... Haeretici autem decepti fuerunt, quia ex propriis rerum naturalium processerunt ad res divinas (Lib. 1 c. 2 q. 5 fol. 4^{vb}). — Über das Bild Gottes, nicht der Dreifaltigkeit, hat Wilhelm einiges bei Besprechung der Namen Gottes (Lib. 1 c. 2 q. 7—8 fol. 5^{va}—5^{vb}). Die imago trinitatis behandelt er erst in der Lehre von der Schöpfung (bes. Lib. 2 tr. 10 c. 1 q. 1 ss. fol. 58^{vb} ss.).

scher Logik geschulte klare Darstellung der Begriffe, sogar die Neueinführung mancher Ausdrücke der Philosophie in die Theologie, so daß wir die Theologie, die er im Auge hatte, nicht auf das in der Übernatur ruhende organische Verbundensein und dessen Erklärung einzuschränken brauchen.

Wie sich Wilhelm von Auxerre die Beziehung von Glauben und Glaubensverstehen näherhin und genauer gedacht hat, wird klarer aus seinen Ausführungen über die *Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes für die Erkenntnis*[20].

Es ist an dieser Stelle nicht angebracht, im einzelnen darzulegen, wie er sie von den Tugenden unterscheidet und welche Sonderaufgabe er ihnen zuerkennt. Für den Raum dieser Arbeit kommt es nur darauf an, daß die Gaben untersucht werden, die nach seiner Auffassung für die fortgeschrittene Erkenntnis des Glaubens, für den intellectus fidei, eine maßgebende Stellung einnehmen. Das ist zunächst das donum scientiae und dann, und zwar in noch höherem Grade, das donum intellectus; ferner muß auf das donum sapientiae in etwa Rücksicht genommen werden.

Die eingegossene *Gabe der Wissenschaft* wird in der Summa aurea als wesentlich identisch mit der Tugend der Klugheit angesehen; als Unterschied läßt sie nur die Art und Weise der Betätigung gelten, da das donum auf der Grundlage des übernatürlichen Glaubens beruhe[21]. Diese Gabe ist dem Menschen verliehen, um den Glauben bei anderen zu erzeugen und ihn zu verteidigen. Während die Gaben der Weisheit und der Einsicht die Gründe des Glaubens vermitteln und somit entfernt der Verteidigung des Glaubens dienen, eignet diese Aufgabe dem donum scientiae unmittelbar[22].

Die *Gaben der Weisheit und der Einsicht* sind bei Wilhelm dadurch voneinander abgegrenzt, daß erstere Gott in sich selber betrachtet, letztere aber Gott in der Hinsicht auf

---

[20] Siehe hierüber O. Lottin, Les dons du Saint Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à Thomas: RechThAncMéd 1 (1929) 41 ff. Dort wird auch eine längere Fassung der Summa aurea in der Lehre von den Gaben geboten. Außerdem vgl.: P. Lakkas, Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Ahrweiler 1939 (74—98 über die sieben Gaben des Heiligen Geistes).

[21] Donum scientiae idem est in essentia quam prudentia ...; differt in ratione agendi ... Scientiae donum ex principio fidei ... (Lib. 3 tr. 8 c. 6 praef. fol. 187^{vb}).

[22] Donum scientiae generat fidem non in eodem subiecto, sed in alio ... [Fides] dono scientiae defenditur, quamvis sapientia vel intellectu defenditur. Quoniam sapientia et intellectu defenditur fides mediate, sed scientiae dono immediate; sapientiae enim et intellectus est dicere causas fidei ... Scientiae donum considerat speciales casus et speciales circumstantias (Lib. 3 tr. 8 c. 6 q. 1 fol. 187^{rb}). — Scientiae donum consistit in defensione fidei ab omnibus partibus philosophiae (Ebd. fol. 188va).

die Geschöpfe[23]. Beiden ist gemeinsam, daß sie sich auf den übernatürlichen Glauben stützen. Der einfache Glaube weiß nur um die Tatsächlichkeit der geoffenbarten Wahrheit, die Gabe der Einsicht gibt die inneren Gründe an[24]. Das wird uns an dem Beispiel des Glaubensartikels erklärt, nach dem Gott die Guten belohnt[25]. Die Gabe der Weisheit fügt zu dem noch nicht entwickelten Glauben die affektvolle Erkenntnis hinzu[26]. Die eigentliche Einsicht in die Offenbarungswahrheiten wird durch das donum intellectus verliehen; die inneren Gründe leuchten dann in der Seele auf, diese sind aber nicht menschlich, sondern göttlich, weil sie vom Glauben her genommen sind[27].

Das sind die Aussagen, die wir in der Summa aurea über die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes für die vervollkommnete Glaubenserkenntnis erhalten. Wir sind so in der Lage, die eingangs gegebene Erklärung des intellectus fidei zu befestigen und zu vervollständigen. Gerade die Betonung dieser übernatürlichen Gaben läßt den Gedanken an eine bloß rational vorangehende Durchdringung der Offenbarungswahrheiten gar nicht aufkommen. Die von dem Glaubensverständnis gewonnene Einsicht ist vor allem die,

[23] Sapientia et intellectus differunt, quia sapientia est cognitio Dei absoluta, sed intellectus est cognitio Dei collative sive in comparatione ad creaturas (Lib. 3 tr. 8 c. 7 q. 1 fol. 189^{vb}).

[24] Fides autem differt ab intellectu sicut scientia, quia differt a scientia propter quid. Fides enim innititur primae veritati super omnia et propter se. Unde cognitio Dei, quae est fides, est quasi cognitio principiorum ... Intellectus autem reddit causam eorum, quae fides credit (Lib. 3 tr. 8 c. 7 fol. 189ra).

[25] Verbi gratia: fides credit Deum remunerare bonis supra condignum. Huius reddit causam intellectus hoc modo: Deus est largus plus quam potest intelligi; ergo remunerat bonos plus quam potest intelligi. Intellectus enim reddit rationem de ea, quae in nobis est, fide, spe et caritate ... Fides scit, quod Deus remunerat bonos. Intellectus autem scit propter quid (Ebd.).

[26] In Fortsetzung des vorhin angeführten Textes: Fides autem differt a sapientia eo modo quo scientia alicuius rei per gustum ... Si enim creator cognoscitur per effectum, per maximum effectum maxime cognoscitur et maximus effectus est delectatio, quam habemus in Deo per caritatem et intellectum, per quam delectationem habetur sapientia. — Vgl. auch Grabmann, Schol. Meth. II 275 Anm. 2: „Auch Wilhelm von Auxerre hat das donum sapientiae mit der cognitio Dei per gustum in Beziehung gebracht."

[27] Fides apprehendit primam veritatem cum assensione, et intellectus et sapientia similiter assentiunt primae veritati propter se. ... Intellectui non praebet experimentum humana ratio, id est naturalis, quia illae rationes, quas habet intellectus, non sunt humanae, sed divinae, quia sumuntur a fide. Unde saltem intellectus acquiescit per consequens primae veritati propter se et super omnia (Lib. 3 tr. 8 c. 7 q. 2 fol. 189ra).

welche innerhalb der geoffenbarten Wahrheiten bleibt, und die Analogien aus dem Bereiche der Natur sind auf eine dienende Aufgabe angewiesen. Daß besonders das donum intellectus mit dem intellectus fidei in Verbindung gebracht wird, mag in der Gleichheit des Namens seine Erklärung finden. Bei der Abhängigkeit Wilhelms von den Gedanken der Patristik ist es durchaus begreiflich, wenn er das donum scientiae nicht im gleichen Maße zur Verdeutlichung der Glaubenseinsicht heranzieht. Jedenfalls wird der intellectus fidei auf die Gaben des Heiligen Geistes zurückgeführt, die nur mit der Rechtfertigungsgnade dem Menschen gegeben werden und mit deren Verlust selber verloren gehen. So ist damit einschlußweise auch etwas von der Bedeutung des übernatürlichen Lebens für das Wachstum im Glaubensverständnis gesagt. Für Wilhelm ist das noch aus einem anderen Grunde klar, weil er im Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung lediglich die fides formata als eigentlich übernatürlichen Glauben gelten läßt[28] und folgerichtig die Aussagen über die Möglichkeit einer vervollkommneten Erkenntnis des Glaubens auf den Glauben einschränken muß, der mit lebendiger Liebe verbunden ist.

Wenn wir die Lehre der Summa aurea über die Theologie als intellectus fidei überschauen, so ist nicht zu verkennen, daß in ihrer Darstellung manches nur kurz angedeutet ist und sicher auch noch Fragen, die sich erheben könnten, unbeantwortet bleiben. Aber ohne Zweifel drängt sich auch das Wertvolle und Verdienstliche ihrer Ausführungen auf. Sie steht, wie es aus vielen Einzelheiten klar hervorgeht, unter dem *Einfluß des hl. Augustin.* Über ihn hinaus hat Wilhelm sich bemüht, in die sachlichen Probleme einzudringen, und es ist ihm wohl gelungen, eine genauere und *begrifflich deutlicher umgrenzte Ausdrucksweise* zu geben. Ihm haben wir es vor allem zu verdanken, daß der intellectus fidei, vielleicht zum ersten Male, im *Zusammenhang mit den Gaben des Heiligen Geistes* gesehen worden ist. Zudem ist es in seinen Darlegungen auf Schritt und Tritt spürbar, wie er sich um eine *positive Bestimmung des Wesens des Glaubensverständnisses* bemüht. Wenn dabei vom Standpunkt der modernen Fragestellung noch weitere Klärung erwünscht wäre, so ist es ihm doch ohne jeden Zweifel hoch anzurechnen, daß er nicht der Gefahr einer Rationalisierung des Glaubensinhaltes erlegen ist. Die Geschichte der Theologie weiß um Bestrebungen, die vielleicht ähnlich wie bei Wilhelm zunächst den Belangen des übernatürlichen

[28] Ausführlich dargestellt bei Englhardt, a. a. O. 217 ff.

Glaubens dienen wollten, die aber dann doch wenigstens in der Sprechweise nicht genügend scharf den Unterschied zwischen gläubigem Verständnis und rationaler Evidenz hervorhoben. Es sei hier nur an die „rationes necessariae" eines Anselm[29] oder eines Richard von St. Viktor[30] aus der Frühscholastik erinnert. Wilhelm von Auxerre hat so die von Augustin beeinflußte Richtung zu einem gewissen Abschluß gebracht und zugleich der Folgezeit fruchtbare Anregungen zu weiterem Forschen und Erklären gegeben. Sie liegen vor allem in der Übernatürlichkeit des Glaubens und in seiner Verbindung mit den Gaben des Heiligen Geistes.

Die damit gegebene sachliche Frage zum Wesen der Theologie wird nun entsprechend der stärker werdenden Einwirkung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes noch weitergeführt von dem im Grunde augustinisch denkenden, aber doch von der neuen Zeit mehr beeinflußten Petrus von Tarantasia. So kann gerade er uns noch weiter in die Fragestellung des intellectus fidei einführen und die systematische Frage klären helfen.

2. Die Theologie als intellectus fidei bei Petrus von Tarantasia.

Petrus a Tarantasia[31] hat in der Theologie nicht die Stellung und das Ansehen wie Wilhelm von Auxerre. Sein Name wird aber doch genannt, zumal wenn es gilt, die Geisteshaltung der Dominikanertheologen in vorthomistischer Zeit zu bestimmen[32]. Allgemein wird wohl zugegeben, daß sie in stärkerem Ausmaß von den Gedanken des hl. Augustin beeinflußt war; umstritten scheint noch, ob man von der geschlossenen Richtung einer Schule reden kann. Zur Klärung dieser Fragen wäre erforderlich, daß die Lehre der einzelnen Theologen jener Periode nach den kennzeichnenden Punkten hin untersucht würde. Das ist noch nicht bei allen geschehen. Für die theologischen Ansichten hoffen wir in dieser Arbeit einen kleinen Beitrag zu liefern.

In der Einleitung zu seinem Sentenzenkommentar gibt Pe-

[29] Vgl. A. M. Jacquin, Les „rationes necessariae" de Saint Anselme: Bibl. thom. 14 (Mélang. Mandonnet II), Paris 1930, 67 ff.

[30] Siehe J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor (BeitrGPhThMA 19, 4), Münster 1917.

[31] Über sein Leben und seine Schriften unterrichten: R. Martin, Quelques „premiers" maîtres dominicains de Paris et d'Oxford: RevScPhTh 9 (1920) 564 f.; O. Lottin, Pierre de Tarantaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences?: RechThAncMéd 2 (1930) 420—430.

[32] An erster Stelle verdienen hier die Forschungen Ehrles beachtet zu werden. Außerdem: M. Grabmann, De quaestione „utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi agitata: Acta hebd. august.-thomisticae, Turin 1931, 110 ff.

trus von Tarantasia als eine der Zielsetzungen der Theologie an: ut credita intelligamus per rationem[33]. Es ist also der intellectus fidei, die Voraussetzung hierfür ist der Glaube[34]; die ratio wird ihm untergeordnet und bietet eine „manifestatio" oder „declaratio" der Offenbarungswahrheiten[35]. Daneben wird auch die Aufgabe der Verteidigung des Glaubens für die Theologie betont[36]. Die Vernunft muß zurücktreten, um den Glauben selber zu erzeugen, ist aber berechtigt, seine Erklärung und Verteidigung zu übernehmen.

Wiederum stellt sich die entscheidende Frage: Worin besteht denn eigentlich dieser intellectus fidei? Petrus weist uns mehr als Wilhelm von Auxerre auf die *natürlichen Entsprechungen* hin, die der Theologe zur Erklärung der Glaubenswahrheiten heranzieht[37]. Hiermit stimmt gut überein, daß der Dominikanertheologe die Bedeutung der imago im Menschen für die Trinitätserkenntnis in ausgedehnter Darstellung hervorgehoben hat[38]. Weiterhin bestimmt er das

[33] Die Stelle lautet ausführlich: In quadruplici defectu [discipuli] supplendo notatur quadruplex finis huius operis, imo totius theologicae facultatis. Omnis enim Scriptura divinitus inspirata utilis est, ut ait apostolus 2 Tim 3 ad docendum — Glossa: ignorantes — ad arguendum — Glossa: negligentes — ad corripiendum — Glossa: contumaces — ad erudiendum in iustitia — Glossa: rudes et insipientes ... Prima [utilitas] est, ut caelestia noverimus per fidei auctoritatem ... Secunda est, ut credita intelligamus per rationem, secundum illud ad Romanos 1 Invisibilia Dei etc. quod notatur, cum ait [Job 38, dieser Text bildet nämlich die Grundlage der einleitenden Worte zum Sentenzenkommentar]: Et pones rationem eius in terra; rationem namque ordinis caeli in terra ponit, qui ad intelligenda caelestia de terrenis congruas similitudines et rationes inducit. Tertia est, ut credita et intellecta principia fidei contra fidei adversarios defendamus per rationem probabilem ... Quarta est, ut circa eadem caelestia credita et intellecta afficiamur per mentis devotionem (In 1 sent. prooem.).

[34] Theologia procedit ex articulis fidei, qui per se noti sunt non omnibus, sed fidelibus, quia in genere credibilium omnia per ipsa (!) probantur, ipsi vero non, quamvis manifestentur rationibus quibusdam et defendantur (Prol. q. 1 a. 1 ad 3).

[35] Duplex est modus inquirendi per rationes: quidam modestus, quo ratio supponitur fidei, quidam praesumptuosus, quo praeponitur; primus competit theologiae non ad fidei probationem, sed declarationem quoad infideles, et secundus non (Prol. q. 1 a. 6).

[36] Außer den schon angeführten Stellen vgl. noch: Ad faciendam fidem ratio cessare debet, quia excludit meritum, sed non ad declarandum et defendendum (Ebd. ad 3).

[37] Siehe oben Anm. 33.

[38] Wir geben nur die Titel der betreffenden Artikel: An Deus sit cognoscibilis per creaturam (In 1 sent. dist. 3 q. 2 a. 1); an trinitas sit per creaturas cognoscibilis (ebd. a. 2); an omnis creatura sit vestigium (ebd. q. 3 a. 1); cuius sit cognoscere Deum per vestigium (ebd. a. 2); utrum imago Dei sit in sola parte rationali (ebd. q. 4 a. 1); utrum imago trinitatis sit in sola parte rationali

Glaubensverständnis als ein Wachsen im Glauben[39], das im Anschluß an Hugo von St. Viktor[40] in mehreren Unterscheidungen im einzelnen dargelegt wird. Trotz seiner Vollkommenheit wird das theologische Wissen klar gegen die eigentliche Einsicht abgegrenzt; wegen seiner Dunkelheit hebt es den Glauben nicht auf[41].

Bei der Behandlung der *dona Spiritus Sancti* gibt uns der Sentenzenkommentar näheren Aufschluß über den intellectus fidei.

Den Unterschied der Gaben von den Tugenden sieht er als wesentlich an: „differentia assignatur penes actus excellentiores et minus excellentes" und weist die Meinung Wilhelms von Auxerre, ohne dessen Namen zu nennen, zurück[42]. In seiner positiven Erklärung des Wesens der dona betont er besonders ihren Zweck, den Fortschreitenden das übernatürliche Leben zu erleichtern[43]. Die

superiori (ebd. q. 4 a. 1); quomodo memoria, intelligentia et voluntas se habeant et distinguantur inter se (ebd. q. 5 a. 1); utrum istae potentiae sint ipsa anima (ebd. a. 2); an potentiae istae sint semper coniunctae suis actibus (ebd. a. 3); respectu quorum obiectorum attendatur in his potentiis imago trinitatis (ebd. a. 4); de ordine harum partium secundae imaginis (ebd. q. 6 a. 1); utrum mens, notitia et amor sint consubstantiales animae (ebd. a. 2); quomodo hae duae imagines differant (ebd. q. 7 a. 1).

[39] Fides in credente, praeter comparationem ad numerum credibilium, potest intelligi crescere quattuor modis: aut cognitione quoad actum rationalis, aut dilectione quoad actum concupiscibilis, aut firmitate quoad actum irascibilis, aut actione quoad actum operationis exterioris. Cognitione vero crescere potest quattuor modis: aut revelatione gratiae aut perceptione doctrinae aut eventu sive evidentia rei creditae aut studio et meditatione (In 3 sent. dist. 25 q. 5 a. 2).

[40] De sacramentis lib. 1 p. 10 c. 4 (PL 176, 332). — Siehe auch die Darstellung bei *Bonaventura:* Proficit enim fides quodam modo extensive ...; etiam intensive quantum ad clariorem illuminationem; proficit etiam radicative quantum ad certitudinis et devotionis adhaesionem ... Et per consimilem modum proficere habet in eodem homine et etiam in diversis hominibus ... Et hoc est, quod dicit Hugo de sancto Victore: Secundum incrementum fidei diversa genera hominum inveniuntur ... (In 3 sent. dist. 25 a. 2 q. 3).

[41] Duplex est scientia circa divina: una patriae, quae clara est, altera viae, quae obscura est; quia ut habetur in principio Metaphysicae, sicut oculus noctuae se habet ad lumen solis, ita oculus noster ad naturae manifestissima, id est divina. Dico ergo, quod scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improportionalitate intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem (In 3 sent. dist. 24 a. 5).

[42] In 3 sent. dist. 34 q. 1 a. 1.

[43] Cum sit triplex status iustitiae, scilicet inchoatae, proficientis et perfectae, virtutes per se faciunt statum primum, cum adiutorio donorum statum medium, cum adiutorio beatitudinum statum ultimum ... Virtutes ergo sunt ad actus primos necessarios, sed dona ad actus medios ... Unde virtutibus bene operamur, donis faciliter et expedite, expeditione quae provenit non tantum ex sanatione po-

Gaben der Weisheit, der Einsicht und der Wissenschaft haben dabei auch eine Aufgabe in der Glaubenserkenntnis.

Die *Gabe der Weisheit* vermittelt eine Erfahrungserkenntkenntnis der göttlichen Dinge, die Erleuchtung und Freude besagt[44]. Die *Gabe der Einsicht* wird auffallenderweise nur sehr kurz besprochen: sie verleiht eine einfache Beschauung, die auf Gott und die Geschöpfe geht oder, mit anderen Worten, Gott im Spiegel der Geschöpfe betrachtet[45]. Daß diese durch die beiden Gaben des Heiligen Geistes verliehenen höheren Erkenntnisse auf dem übernatürlichen Glauben beruhen und diesen vervollkommenen, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus der grundsätzlichen Anschauung über das Verhältnis der Gaben zu den Tugenden hinreichend klar.

Die *Gabe der Wissenschaft* gehört zum aktiven Leben, im Gegensatz zu den beiden oben behandelten, die für das beschauliche Leben verliehen werden. Sie ist die Vollendung des Glaubens, wie mit Berufung auf Augustin deutlich ausgesprochen wird:

> Donum ergo scientiae pertinet ad fidei perfectionem tam in se quam in altero secundum Augustinum. Promotio autem fidei in se vel in altero fit aut verbo, quando quod simpliciter de Deo creditur, rationibus catholicis a creatura sumptis confirmatur: unde scientia est secundum Augustinum hic de iis, quibus fides saluberrima gignitur. Aut exemplo ... Unde ad scientiam pertinet industria fidem docendi et bene conversandi secundum duplicem modum doctrinae, verbi et exempli ... Secundum principia fidei seu Scripturae Sacrae, et sic est donum[46].

Mit diesen Worten ist die Gabe der Wissenschaft eindeutig in die Linie der Glaubenserkenntnis hineingestellt, die Abhängigkeit vom Glauben wird noch einmal hervorgehoben, weil das donum scientiae und die entsprechende virtus intellectualis miteinander verglichen werden[47]. Durch den Ausdruck „rationes catholicae a creatura sumptae" ist wohl dasselbe verstanden, was in der Einleitung zum Sentenzenkommentar „congruae similitudines et rationes de terrenis" ge-

---

tentiarum, sed ex perfectione habituum potius, beatitudinibus perfecte, fructibus iucunde (In 3 sent. dist. 34 q. 1 a. 1).

[44] Sapientia donum est cognitio de divinis, non simplex, sed experimentalis; accepta non per studium, sed per coniunctionem ad divina ... Cognitionem dico, non tantum speculativam, sed practicam; unde duplicem habet effectum consequentem, scilicet illuminationem et delectationem (In 3 sent. dist. 35 q. 2 a. 1 ad 3. quaest.) — Quasi per gustum ... (Ebd. ad 1 quaest.).

[45] Deus in comparatione ad creaturam ... (In 3 sent. dist. 35 q. 2 a. 2 ad 2 quaest.) — Intellectus in speculo creaturae [Deum considerat] (Ebd. ad 3 quaest. ad 1).

[46] In 3 sent. dist. 35 q. 3 a. 3 ad 1 quaest.

[47] Altior est quoad modum; procedit enim ex principiis altioribus, quae sunt principia fidei, sed non quoad obiectum (Ebd. ad 2).

nannt war. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß jetzt wegen der Bezeichnung „katholisch" nicht nur die natürlichen Entsprechungen gemeint sind, sondern alle diejenigen Gründe, die in den Gesamtorganismus des katholischen Glaubens gehören, also auch die, welche heute als theologische Gründe gewertet werden.

Bemerkenswert ist sicher die Tatsache, daß Petrus mehr die Gabe der Wissenschaft als die der Einsicht zur Erklärung des Glaubensverständnisses heranzieht. Damit ist eine Verbindung hergestellt zwischen dem augustinischen intellectus fidei und der thomistischen scientia fidei; von Augustin übernimmt er den sachlichen Befund und entfernt sich auch in den Worten — man denke an das „credita intelligere" der Einleitung — nicht weit von ihm; zudem findet er sogar den Ausdruck scientia für die Theologie in den Schriften des Heiligen vor. Die Herausstellung aber des donum scientiae kann als Übergang zu der von Thomas bevorzugten Sprechweise aufgefaßt werden. Jedoch steht Petrus nicht allein mit dieser Anschauung, und er ist auch nicht der erste unter den Theologen der Hochscholastik: Bonaventura hat ihm die Wege geebnet[48], obgleich dieser nicht allein dem donum scientiae, sondern auch dem donum intellectus eine Aufgabe in der vollendeten Glaubenserkenntnis zuweist[49].

Der Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia hat im allgemeinen eine Vorliebe für eine kurze Darstellung und eine knappe Formulierung. So ist denn auch seine Lehre über die Theologie als Glaubenserkenntnis in derselben Weise gehalten, gewiß zum Schaden eines tieferen Ver-

[48] Scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans; inclinatus inquam a fide et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae, et talis est scientia, quae est donum Spiritus Sancti ... Ad ipsam scientiam non solummodo pertinet dirigere in agendis, sed etiam ex consequenti pertinet nosse ea, quae sunt fidei tamquam fundamentum suae directionis (In 3 sent. dist. 35 a. 1 q. 2). — Vgl. auch die Ausführungen bei Albert dem Großen: In 3 sent. dist. 35 a. 3 und 4.

[49] Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei ... Ad donum illud non spectat cognoscere Deum in quacumque creatura, sed in ea, quae est eius imago et similitudo expressa (In 3 sent. dist. 35 a. 1 q. 3 ad 4). — Uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum, alio modo per rationis adminiculum ... Prima est virtutis fidei; secunda est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere ... per congruas rationes ... Actus vero est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur (Ebd. corp.).

ständnisses seiner Gedanken. Seit Wilhelm von Auxerre[50] hatte sich die Scholastik ja eifrig mit diesen Fragen beschäftigt, so daß Petrus die Ergebnisse, insbesondere die der älteren Franziskanerschule, in seinem Sentenzenkommentar verwerten konnte. Soviel ist auf jeden Fall zu ersehen, daß die Grundlage seiner Auffassung von der Theologie durchaus augustinisch geblieben ist. Damit stimmt gut überein, daß den Entsprechungen aus dem Natürlichen größere Bedeutung beigemessen wird. Hier ist er noch mehr augustinisch als Wilhelm von Auxerre. In der Frage nach dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes auf die vervollkommnete Glaubenserkenntnis zeigt es sich aber, daß er zu der thomistischen Entwicklung hinüberneigt, indem er allein das donum scientiae sich betätigen läßt. Wenn wir den Blick auf das Ganze richten, möchte es uns scheinen, als ob die Theologie, wie sie uns bei Petrus entgegentritt, auf dem besten Wege war, die augustinischen Gedanken von der Glaubenswissenschaft als intellectus fidei in einer mehr systematischen Form vorzutragen und zugleich auch den Begriff der Wissenschaft zur Kennzeichnung — wenn auch in zweiter Linie — mitheranzuziehen. Das ist auch aus der ersten quaestio des Prologs zum Sentenzenkommentar zu ersehen, wo der Dominikanertheologe in der Beantwortung der Frage „utrum theologia sit scientia" sagt: „Theologia large potest dici scientia, sed stricte et proprie sapientia"[51]. Es ist beachtenswert, daß er sich in seinen Ausführungen mehrere Male auf Augustin beruft und Aristoteles nur in den vorangestellten Schwierigkeiten erwähnt[52].

* * *

Wir haben an dem Beispiel zweier Theologen beobachten können, wie in der Hochscholastik vor Thomas von Aquin die Auffassung der Theologie mehr als in der Folgezeit an Augustin orientiert war.

Wenn ein vollständiges Bild jener Periode gewonnen werden sollte, müßte selbstverständlich noch auf andere Scholastiker, ins-

[50] Als Beispiel einer Stelle, wo ausdrücklich auf ihn Bezug genommen wird, sei ein Text von Albert dem Großen angeführt: Ulterius quaeritur, si cognitio naturalis aliquid valet ad fidem ... Ad id, quod ulterius quaeritur, satis bene responderunt antiqui, Praepositinus et *Guilelmus Altissiodorensis*. Tres enim rationes assignaverunt, propter quas bonum est quaerere rationes credendorum ... (Summa theol. 1 tr. 3 c. 15 m. 3 a. 2). — A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre (ZKathTh 52 [1928] 53) bringt keine Belege zu der Frage, die uns hier beschäftigt.

[51] Prol. sent. q. 1 a. 1.

[52] Ebd. diff. 1; a. 2 diff. 1; a. 3 diff. 2.

besondere auf die der älteren Franziskanerschule und auf Albert den Großen, eingegangen werden. Außerdem dürfte man sich dann nicht mit den Reflexionen über das Wesen der Theologie begnügen; es wäre unerläßlich, auch die Ausübung dieser Grundsätze über das gesamte Gebiet der Theologie hin zu verfolgen. Ferner braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß wir mit der Hervorhebung der vorthomistischen Zeit keineswegs sagen wollen, daß die augustinische Linie in Petrus von Tarantasia gänzlich abgerissen sei. Heinrich von Gent[53] und Matthäus von Aquasparta[54] wären vor allem als bedeutsam für ihre Weiterführung zu nennen. Auch Thomas von Aquin und die sich ihm anschließende mehr aristotelische Richtung der Theologie lassen noch deutlich erkennen, was sie Augustin verdanken[55]. Insbesondere ist in dem Schrifttum des jüngeren Thomas, im Sentenzenkommentar am meisten, der Einfluß der damals traditionellen Ideen in der Lehre vom Glauben und von der Glaubenserkenntnis spürbar[56].

Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia wurden

---

[53] Über seine Auffassung von der Theologie siehe vom Verf.: Theologische und mystische Erkenntnis, eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent ... ZAM 16 (1941) 62—78.

[54] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

[55] Im Boethiuskommentar finden sich die Anzeichen wohl am klarsten, z. B.: In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei ... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur ... (q. 2 a. 3). — Thomas anerkennt hier, und zwar mit Berufung auf Augustinus, als Aufgabe der Theologie, die Glaubenswahrheiten durch natürliche Entsprechungen aufzuhellen. Die eigentliche ratio theologica erscheint in seinem späteren Schrifttum mehr als scientia fidei, d. i. als conclusio ex principiis fidei. — Siehe hierüber vom Verf.: Conclusionstheologie?: ZKathTh 63 (1939) 360—365.

[56] Die augustinische Färbung zeigt sich beispielsweise in den folgenden Texten des Sentenzenkommentars: Ista principia [articuli fidei] supra rationem sunt ... Ratio manuducta per fidem excrescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodammodo intelligat; unde dicitur Isa. 7, 9 secundum aliam litteram: Nisi crediderit is, non intelligetis (In 1 sent. prol. q. 1 a. 3 sol. 3). — Oder: Ex iis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum ... ad instructionem morum ... tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum. (Ebd. a. 5). — Ferner: Intellectus donum ..., ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat, et ad hoc etiam consonat nomen doni (In 3 sent. dist. 34 q. 1). — Dagegen ist die Sprache der Summa theol. nüchterner und beachtet nicht mehr die in der Theologie gegebene „Einsicht" in die Glaubenswahrheiten. — Für den Unterschied in der Auffassung des Glaubens und der Gaben des Heiligen Geistes, der in den zeitlich getrennten Schriften des Aquinaten zu Tage tritt, ist noch heranzuziehen: J. de Guibert, Les doublets de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1926; bes. 63 ff. und 100 ff.

dem Zweck unserer Darstellung entsprechend als Exponenten einer geistigen Haltung genommen, um ihre inneren Gründe zur Beurteilung der *systematischen Frage* zu entwickeln. Beide kommen darin überein, daß sie trotz ihrer Kenntnis der aristotelischen Schriften in der reflexen Erfassung des Wesens der Theologie mehr an das durch Augustin vermittelte patristische Gedankengut anknüpfen[57]. Dadurch ist sachlich der übernatürliche Charakter der Glaubenswissenschaft durch die beiden Theologen, die uns in dieser Arbeit beschäftigten, und durch die ihnen geistesverwandten Scholastiker klar herausgestellt worden. Das ergibt sich schon aus der Wahl der Bezeichnung „intellectus fidei". Noch deutlicher tritt dasselbe durch die Einbeziehung der Gaben des Heiligen Geistes in die Erscheinung; denn es ist damit der Blick scharf auf die übernatürliche Ausstattung des Menschen in seinem Gnadenleben gelenkt worden, obschon man zugeben muß, daß eine nähere Bestimmung der Aufgaben der einzelnen Gaben wegen des Schweigens der Glaubensquellen nicht leicht sein kann.

Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß die mehr aristotelisch geprägte scientia fidei diesen Belangen nicht gerecht werde. Sie bildet vielmehr eine nicht zu unterschätzende Ergänzung dieser augustinischen Auffassung nach der Seite des begrifflich klar Faßbaren hin. Ohne sie würde die Betonung des intellectus fidei eine gewisse Unbestimmtheit nicht überwinden. Aber auch die Wissenschaftslehre der aristotelisch-thomistischen Scholastik darf es sich ruhig gefallen lassen, wenn Patristik und die frühe, vorthomistische Scholastik das Moment des Glaubens und des Übernatürlichen auf ihre Weise noch stärker hervortreten lassen. Es gibt nur eine katholische Theologie, die zu verschiedenen Zeiten und von Geistern unterschiedlicher Denkungsart unter verschiedenen Gesichtspunkten gesehen worden ist.

Wenn der mehr rational vorangehenden Theologie der späteren Zeit der Vorwurf gemacht wird, sie habe sich allzuweit von dem intellectus fidei der Patristik und der ersten

[57] Es könnte die Frage gestellt werden: Besteht etwa eine *Abhängigkeit* zwischen Petrus und Wilhelm von Auxerre? In den hier besprochenen Lehrstücken fand sich kein Zitat, und die Gedanken selber weisen keine genauen Anklänge auf. Man könnte eher von einer Ähnlichkeit der Grundhaltung sprechen, die bei beiden auf Augustin zurückgeht. Von anderen Autoritäten haben wohl noch eher die Viktoriner als Anselm — er wird ziemlich häufig von Albert dem Großen zitiert — auf Wilhelm von Auxerre und Petrus eingewirkt.

Scholastik entfernt, so hat hierauf schon ein Theologe eine Antwort gegeben, der beide Richtungen in einer Art von Vollendung in sich vereinigte. Es ist Albert der Große, der schreibt: Si autem tu obicis, quod doctores nostri temporis multas adducunt rationes ad probandum ea, quae credimus, dico, quod illae rationes fundatae sunt super principia supposita a fide, et non super principia sophistica, eo quod fides sui profunditate omnes excedit scientias, et ideo quaerit sibi principia propria, ex quibus probetur[58]. Damit ist der übernatürliche Charakter jeder Theologie auch aus ihrer Quellenlage heraus festgestellt und zugleich die dienende gedankliche Durchdringung zur tieferen Erfassung der Offenbarung gefordert.

[58] In 3 sent. dist. 23 a. 13 ad 5.

Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem.

Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea.

Von Heinrich Bacht S. J.

Das Studium der Anschauungen, welche die antik-heidnische Religionsphilosophie zur Erklärung der Inspiration ihrer „Propheten" ausgebildet hat, darf über den Bereich der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte hinaus auch in der christlichen Theologie auf Interesse rechnen. Ermöglicht es doch in gewissem Sinne eine anschaulichere Erfassung der göttlichen Inspiration, — wenn es auch nur Verdeutlichung mittels einer schärferen Abgrenzung dieses Mysteriums unseres Glaubens gegen die mantische Theophorie ist.

Für Plutarch von Chäronea kommen noch zwei besondere Gründe hinzu, die sein Studium unter dieser Rücksicht nahelegen. Der eine Grund bezieht sich auf seine zeitliche Stellung. Plutarch lebte um die Jahre 45—125 n. Chr.[1]. Somit sind seine Theorien über das Wesen der mantischen Inspiration zu Beginn der christlichen Ära geschrieben. Er schöpfte dabei seine, wenn auch nicht immer originalen[2], so doch gewiß ernst gemeinten[3] Ideen zu dieser Frage aus dem Überlieferungsgut der klassischen griechischen Philosophie gerade in *der* Gestalt, wie sie sich auch den frühen christlichen Theologen darbot. Da ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß seine Anschauungen, zumal bei der großen Beliebtheit seiner Schriften[4], auf die Ausbildung des spekulativen Verständnisses von der göttlichen Inspiration innerhalb der frühchristlichen Theologie eingewirkt haben[5]. — Der andere

[1] Vgl. F. Ueberweg u. K. Praechter, Die Philosophie des Altertums, 1926[12], 532f.

[2] Siehe P. Geigenmüller, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit (Neue Jb. f. d. klass. Altertum 24 [1921] 251—270). — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2[3], 1881, 161—165. — R. Schmertosch, De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine, 1889.

[3] Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, II, 1932, 497—505.

[4] Hierzu vgl. R. Hirzel, Plutarch, 1912, 74—206: Das Nachleben Plutarchs.

[5] A. von Harnack, Dogmengeschichte I[2], 1887, 574f. macht darauf aufmerksam, daß Plutarchs Inspirationslehre mit derjenigen mancher Kirchenväter verwandt sei; er verweist vor allem auf De Pyth. orac. p. 397 B f. und p. 404 B ff. — Hinter H.s Auffassung steht allerdings seine These von dem „ekstatischen" Charak-

Grund ist dem Inhaltlichen der von Plutarch vorgetragenen Ideen entnommen: berühren sie doch, wie nachher ausführlicher zu zeigen sein wird, mutatis mutandis ein ähnliches Problem und beschreiten sie gelegentlich ähnliche Lösungswege, wie wir sie aus den scholastischen Inspirationstraktaten kennen. Nicht mit Unrecht macht der neueste Ausleger von Plutarchs Dialog De Pythiae oraculis, R. Flacelière[6], auf gewisse Ähnlichkeiten zum mindesten oberflächlicher Art aufmerksam. Auch sonst muten die Ausführungen des Weisen von Chäronea bisweilen so modern an, daß ein neuerer protestantischer Forscher von ihm sagen konnte, er nehme „die späteren Kämpfe um die Inspiration der Bibel bis zu einem gewissen Grade vorweg"[7].

Was das Studium der Inspirationstheorien der pythischen Dialoge nicht zuletzt so reizvoll macht, ist die eigentümliche Situation, aus der heraus sie entstanden sind, und das Ziel, dem sie nach der Absicht Plutarchs dienen sollten[8]. Ihr Verfasser hat, wie wir aus der antiken Geschichte wissen, die letzten zwanzig Jahre seines Lebens hindurch das Priesteramt in Delphi bekleidet. Bei aller philosophischen Skepsis, die immer wieder in seinen Schriften aufbricht[9], doch mit Entschiedenheit auf dem Boden des von den Ahnen überlieferten Glaubens stehend, hat Plutarch es sich angelegen sein lassen, sich für die Ehre Apollons und für eine geläuterte Anschauung von der erhabenen Majestät der Gottheit einzusetzen[10]. Davon geben die letzten Kapitel des ersten der drei pythischen Dialoge[11], De E apud Delphos, beredtes

ter der vormontanistischen Prophetie innerhalb der Kirche (vgl. Texte u. Unters. 2, 1 [1884] 41f.). — R. Hirzel, a. a. O. 86, sagt: „Den Dogmatikern mußten ... [Plutarchs] Gedanken über Göttliches und Menschliches in der Inspiration auffallen, die von denen mancher Kirchenväter nicht abwichen." Hirzel kennt aber vor den Alexandrinern keinen christlichen Autor, auf den Plutarch nachweislich Einfluß gehabt hätte. — Über den Einfluß Plutarchs auf Eusebius und (durch ihn) auf Theodoret vgl. R. Del Re, II dialogo sull' estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea, 1934, 107f.

[6] Plutarque. Sur les oracles de la Pythie. Texte et traduction avec une introduction et des notes, 1936, 41 Anm. 2. — Leider hat Fl. die Arbeit von Del Re nicht gekannt und so zu den dort von seiner eigenen Auffassung abweichenden Anschauungen nicht Stellung genommen.

[7] A. Oepke bei G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, III, 569.

[8] Vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. — R. Del Re, a. a. O. 40.

[9] Darauf verweist R. Del Re, a. a. O. 70f.

[10] Vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 497f. — R. Flacelière, a. a. O. 47—53: „La foi du prêtre d'Apollon".

[11] Der Ausdruck stammt von Plutarch selbst: vgl. De E apud Delphos c. 1 p. 384 E. Unter diesem Titel werden folgende Dialoge zusammengefaßt: De E apud Delphos, De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum.

Zeugnis[12]. Es konnte da nicht ausbleiben, daß ihm, dem philosophisch hochgebildeten Mann, das in Delphi übliche Orakelwesen, das sich doch scheinbar so gar nicht mit der Transzendenz der Gottheit vereinbaren ließ, zum vordringlichen Problem wurde. Zu pietätvoll, als daß er an dem göttlichen Ursprung und dem religiösen Wert dieser Einrichtung hätte zweifeln können, war er andererseits zu aufgeklärt, als daß er sich mit den volkstümlichen Erklärungen des Inspirationsvorganges hätte zufrieden geben können. So machte er sich daran, eine Deutung zu finden, die sowohl seinem religiösen Empfinden wie seinem wissenschaftlichen Gewissen genügen könnte[13]. Es wäre darum durchaus verfehlt, wollte man in den pythischen Dialogen nur apologetische Gelegenheitsschriften sehen. Gewiß geht Plutarch in diesen Werken jeweils von einem bestimmten Vorwurf aus, den man damals öfters gegen Delphi erheben mochte, aber seine Erwiderung reicht viel weiter. Sie gestaltet sich zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über das Wesen der mantischen Inspiration, die, von dem Glauben an den göttlichen Ursprung dieses Phänomens ausgehend, auf zwei verschiedenen Wegen eine Deutung versucht, welche die göttliche Urheberschaft sicherstellt, ohne die Gottheit „zu den menschlichen Bedürfnissen herabzuwürdigen"[14]. Damit sind die drei Gedanken unserer Darlegung gegeben.

Eine Vorbemerkung ist für das Verständnis des folgenden noch zu machen. Wenn wir von der Inspirationsanschauung Plutarchs sprechen, sind wir uns der besonderen Schwierigkeiten, aus seinen Schriften zu einem genauen Verständnis seines Gedankens zu kommen, durchaus bewußt. Die beiden uns vor allem beschäftigenden Werke, De defectu oraculorum und De Pythiae oraculis, sind als Dialoge verfaßt, in welchen aber Plutarch selbst — nach platonischem Muster — nicht redend auftritt. Wenn schon sonst sein betonter Eklektizismus seine Auslegung schwierig macht, so wird dies durch die mit dem literarischen Genus des Dialoges gegebenen Schwierigkeiten noch vermehrt[15]. Es ist darum kein Zufall, daß die Forschung bis zur Stunde sich nicht zu einer einheitlichen Deutung hat durcharbeiten können. Je nachdem, welche

[12] In diesem Dialog wird die Bedeutung des über dem Eingang des Apollonheiligtums angebrachten Buchstabens E behandelt. Nach mancherlei Erklärungen sagt Ammonios, daß das E (= εἶ) bedeutet: Du bist, und ein Gruß an den ewig seienden Gott ist (Kap. 17—21). Diese Kap. sind übrigens gerade im Hinblick auf Ex 3, 14 von Interesse.

[13] Vgl. R. Flacelière, a. a. O. 41; 47—53.

[14] De def. orac. c. 9 p. 414 E. — Dazu vgl. R. Flacelière, a. a. O. 47ff.

[15] Darauf haben schon Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs von Ch. (Archiv d. Gesch. der Philos. 17 [1904] 28—51) 28f. und U. von Wilamowitz-M., a. a. O. hingewiesen; neuerdings wieder R. Del Re, a. a. O. 47ff.

von den im Dialog auftretenden Personen man zum Wortführer Plutarchs macht, wird man auch eine andere Theorie von ihm vertreten glauben, — falls man es nicht vorziehen sollte, wie etwa R. Schmertosch[16] tut, in Plutarch nur einen recht geistlosen Kompilator zu sehen, der seine Freude daran hat, die sich widersprechendsten Ansichten zusammenzutragen, eine Auffassung, gegen die in den letzten zwanzig Jahren der Plutarchforschung mit Recht Front gemacht worden ist[17].

Die hier angedeutete Schwierigkeit vermehrt sich noch durch die Tatsache, daß wir über die relative Entstehungszeit der einzelnen Plutarchschriften fast gar nichts mit Sicherheit ausmachen können[18]. Für unsere Frage ist das von einiger Wichtigkeit. Da nämlich die in den beiden Dialogen (De def. orac. und De Pyth. orac.) niedergelegten Inspirationstheorien in wesentlichen Punkten voneinander abweichen[19], so wäre es natürlich wichtig zu wissen, welche von diesen beiden Schriften das letzte Wort Plutarchs zur Frage enthält. Die seit Xylander (1570) übliche Aufeinanderfolge (1. De E apud Delphos, 2. De Pyth. orac., 3. De def. orac.) entscheidet natürlich nichts. Neuerdings sucht R. Del Re[20] zu erweisen, daß der Dialog De def. orac. tatsächlich als Schlußstein der pythischen Trilogie anzusehen sei; aber er betont dabei, daß der zeitliche Abstand zu den beiden andern Dialogen kaum bedeutend sein dürfte und zudem für die Bewertung der einzelnen Schriften unwichtig sei, da er einen Gegensatz zwischen den in ihnen jeweils vertretenen Inspirationsauffassungen nicht anerkennen könne[21]. Dagegen setzt sich R. Flacelière[22] im Anschluß an eine schon von R. Hirzel aufgestellte Vermutung dafür ein, daß De Pyth. orac. Plutarchs letztes Wort zum Inspirationsproblem sei, da diese Schrift in seine letzten Lebensjahre gehöre und offensichtlich den Dialog De def. orac. voraussetze. Da die von jeder Seite angeführten Beweisgründe eine sichere Entscheidung nicht ermöglichen, werden wir am besten tun, wenn wir uns von dieser ganzen Frage unabhängig halten und uns darauf beschränken, die in beiden Dialogen niedergelegten Inspirationstheorien Plutarchs

[16] A. a. O. 2; ebenso A. Bouché-Leclerq, Histoire de la divination dans l'antiquité, I, 1879, 76.

[17] Vgl. etwa Del Re, a. a. O. 48; 73. Siehe ferner die genannten Arbeiten von Eisele, U. von Wilamowitz-M. und R. Flacelière, a. a. O. 40.

[18] Nach J. Hartmann, De Plutarcho scriptore et philosopho, 1916, 164f., 187, dem sich auch R. Del Re, a. a. O. 4 Anm. 1, anschließt, sind die pyth. Dialoge um 107 n. Chr. entstanden. Dagegen möchte R. Hirzel, Der Dialog, II, 1895, 205, dem R. Flacelière, a. a. O. 11, folgt, wenigstens De Pyth. orac. den letzten Lebensjahren Plutarchs zuweisen. Wieder andere Forscher urteilen anders. Das einzige, was sich mit Sicherheit sagen läßt, ist, daß die Dialoge wohl kaum vor Plutarchs delphischer Priesterzeit (seit 95) verfaßt sein können. Aber auch dies wurde gelegentlich bestritten (vgl. R. Hirzel, a. a. O. 205 Anm. 1).

[19] So auch R. Flacelière, a. a. O. 40f. Wir werden weiter unten die unterscheidenden Momente herausstellen.

[20] A. a. O. 3ff.

[21] Ebd. 56f. — E. Fascher, Prophetes, 1926, 74f. anerkennt zwar den Unterschied in der Inspirationsauffassung, setzt dann aber De def. orac. *nach* De Pyth. orac. an.

[22] Vgl. oben Anm. 18.

wiederzugeben, ohne den Anspruch zu erheben, jeweils sagen zu können, ob es sich hier um den endgültigen Standpunkt unseres Verfassers handelt oder nicht.

1. Die göttliche Inspiration als Tatsache.

Wir brauchen uns nicht lange bei dem Nachweis aufzuhalten, daß Plutarch an die Tatsächlichkeit des göttlichen Ursprunges der mantischen Inspiration geglaubt hat. Dieser Glaube war in der ganzen Antike, vor allem aber im Zeitalter des Hellenismus mit seinem üppig wuchernden Wunderglauben und seiner Offenbarungssucht weithin Allgemeinbesitz[23]. Zumal die beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte bedeuten in dieser Hinsicht einen Höhepunkt[24]. Selbst von den Philosophenschulen wagten nur die Epikureer[25] ihre Zweifel zu erheben. Dagegen waren vor allem die Stoiker die leidenschaftlichsten Anwälte des Orakelwesens[26]. Für sie war die Mantik als Werk der Götter so selbstverständlich, daß sie diese einfachhin aus dem Dasein der göttlichen Vorsehung ableiteten, so wie sie umgekehrt aus der Mantik auf das Dasein von Göttern und einer göttlichen Vorsehung schlossen[27]. So lesen wir in Ciceros Werk De divinatione[28]: Ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque si dii sint, esse qui divinent. Daß allerdings ihre eigenen metaphysischen Voraussetzungen mit diesem Offenbarungsglauben nicht zu vereinbaren seien, fiel den Stoikern anscheinend nie auf[29].

---

[23] Hierzu vgl. etwa F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1931[3], 148—177: Astrologie und Magie. — L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III[10], 119—202. — O. Weinreich, Typisches und Individuelles in der Religiosität des Alius Aristides (Neue Jb. f. d. klass. Altertum 33 [1914] 597—606).

[24] Vgl. O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrh. n. Chr. (ebd. 47 [1921] 129—151). — E. Fascher, a. a. O. 196—202.

[25] Vgl. Ps.-Plutarch, De placitis philos. (ed. Didot II, 1104f.): De divinatione: 1. Plato et Stoici divinationem introduxerunt, quae sit divinus mentis instinctus, secundum animi divinitatem. Huc etiam divinationem ex insomniis referunt: denique plurimas divinandi rationes probant. 2. Xenophanes et Epicurus divinationem reiciunt. ... 4. Aristoteles et Dikaearchus eas solum divinationes admittunt, quae furore divinitus immisso et quae in somniis fiunt ...

[26] Hierüber handelt ausführlich E. Zeller, a. a. O. III, 1[3], 1880, 336—345; ferner C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, 1860.

[27] Vgl. E. Zeller, ebd. 338.

[28] De divin. I, 5; über die stoischen Quellen dieser Schrift (näherhin Poseidonios) vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, 208ff.

[29] Vgl. E. Zeller, a. a. O. III, 1[3], 1880, 337ff.

Demgemäß begreifen wir es, wenn auch bei Plutarch ein Epikureer als Widersacher auftritt, der sich mit frivolem Spott über das ganze Orakelwesen lustig macht[30]. Es ist nun interessant, wie Plutarch gegen diese epikureische Skepsis Stellung nimmt. Er verweist nicht nur auf den oben erwähnten Wesenszusammenhang zwischen dem Dasein einer göttlichen Vorsehung und den Orakeln (De Pyth. orac. c. 18 p. 402 E); sondern er weist auch triumphierend auf die Erfahrung hin: Wo doch vom Zukünftigen nicht nur das Was vorhergesagt wird, sondern auch, wie es in so vielen Orakelsprüchen der Fall ist, das Wie und das Wann, da kann man doch nicht von rein menschlichen Vermutungen reden, sondern da handelt es sich wirklich um göttlich inspirierte Voraussage (De Pyth. orac. c. 11 p. 399 B). Und mit diesem Glauben ist es ihm wirklich ernst gewesen. Man lese nur einmal die Worte, die Theon, hinter dem man mit guten Gründen Plutarch selbst vermutet[31], zur Verteidigung des delphischen Orakels spricht (De Pyth. orac. c. 29 p. 408 F): „Man hat bis heute (die Pythia) auch nicht eines einzigen Irrtums überführen können, sie hat vielmehr das Heiligtum mit Weihegaben von Griechen und Ausländern angefüllt." Das erstaunliche Wachstum der heiligen Stadt in der letzten Zeit ist ihm eine Gewähr dafür, daß all das „nicht durch rein menschliche Tätigkeit, ohne die Gegenwart eines Gottes, der dem Orakel die göttliche Kraft verliehen hat", zu erklären ist. Er hält es darum für kindisch, wegen irgendwelcher Schwierigkeiten am Orakel irre zu werden, und „den Gott zu verachten statt sich selbst, weil man mit seinem Verstande den göttlichen Geist nicht zu erreichen vermag" (De Pyth. orac. c. 30 p. 409 D). Dieser entschiedene Glaube war es denn auch, der Plutarch über die Weise dieses geheimnisvollen Vorganges nachsinnen ließ. Die Frucht der Bemühungen sind vor allem die beiden Dialoge De def. orac. und De Pyth. orac., mit deren Inspirationsauffassungen wir uns nun beschäftigen wollen.

---

[30] De Pyth. orac. c. 10 p. 398 F. — Ich folge der neuesten Ausgabe von W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, Plutarchi Moralia III, Leipzig 1929, durch welche die gleichfalls bei Teubner erschienene Ausgabe von G. N. Bernardakis (1891) überholt ist. — Für De Pyth. orac. wurde auch die Ausgabe von R. Flacelière, a. a. O., berücksichtigt. — Die Übersetzung schließt sich frei an diejenige von F. C. F. Bähr an (im 145. Bd. der „Griechischen Prosaiker in neuen Übersetzungen", hrsg. von Tafel-Osiander-Schwab, 1835).

[31] So R. Flacelière, a. a. O. 21.

2. Die Inspirationstheorie in De def. orac.

Für einen aufrechten Mann wie Plutarch, der aus innerer Überzeugung einen Ausgleich zwischen seiner Philosophie und seinem religiösen Glauben erstrebte[32], mußte der Verfall der vielen einst so ruhmvollen Orakelstätten ein schmerzliches Problem bieten. Wenn auch, nicht zuletzt durch sein eigenes Bemühen[33], das Ansehen Delphis wieder gestiegen war, so hatte es praktisch doch „nur noch für die Bauern aus der Umgegend Bedeutung"[34], während von den meisten anderen Orakeln nur noch Ruinen und Sagen übriggeblieben waren. Wie war das möglich? Lag darin nicht ein klarer Beweis, daß die Gottheit doch nicht hinter den Orakeln stand? Diese Frage bildet den Gegenstand oder richtiger den Ausgangspunkt unseres Dialogs.

Von den vier Lösungsversuchen, die der Reihe nach von den verschiedenen Teilnehmern vorgebracht werden, finden die beiden ersten keinerlei weitere Beachtung. Weder die Rücksicht auf die Verkommenheit der Menschen, die die Orakel nur für ihre niedrigen Zwecke mißbrauchen (c. 7 p. 413 A), noch die Rücksicht auf den Bevölkerungsschwund, der eine Verminderung der Orakelstätten sinnvoll erscheinen ließ (c. 8 p. 413 E), kann Plutarch als Erklärungsgrund gelten lassen. Der Grund kann, wie Lamprias ausführt, überhaupt nicht bei der Gottheit zu suchen sein, da diese in ihrer Einstellung zu den Menschen sich nicht ändern kann (c. 7 p. 413 CD); vor allem aber auch deshalb nicht, weil die mantische Inspiration überhaupt kein *unmittelbarer* Vorgang zwischen Gott und Mensch ist, sondern durch „natürliche" Kräfte vermittelt zu denken ist[35]. Es ist eben eine nur zu kindische Vorstellung, wenn man sich die Inspiration so vorstellt, als ob der Gott in den Leib der Pythia einfahre und sich ihrer Sprechorgane bediene[36]. Eine solche Auffassung ist mit der erhabenen Würde und Transzendenz der

[32] Vgl. ebd. 53; 80.

[33] De Pyth. orac. c. 29 p. 409 B. Vgl. dazu R. Del Re, a. a. O. 37.

[34] U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 499; antike Zeugnisse über den Verfall von Delphi sammelt R. Del Re, a. a. O. 36f.

[35] De def. orac. c. 10 p. 414 F. — E. Fascher, a. a. O. 73: „Sie verfallen als Materie nach natürlicher Bestimmung."

[36] c. 9 p. 414 E: „Denn es ist gar zu einfältig und kindisch, wollte man glauben, daß der Gott selbst ... in die Leiber der Propheten eingehe und aus ihnen heraustöne, indem er sich ihres Mundes und ihrer Stimme gleich als eines Organes bedient." — Reiche Belege für diese grobsinnliche Inspirationsvorstellung finden sich bei E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. 6 [1910] 75—89), ferner bei H. Hanse, ‚Gott haben' (ebd. 27 [1939] 9—39).

Gottheit schlechthin unvereinbar. Es kommt also darauf an, eine Inspirationsvorstellung zu finden, welche die Würde der Gottheit wahrt, ohne ihr die Urheberschaft an den Orakeln abzusprechen (c. 9 p. 414 E).

Demgemäß trägt Kleombrotos eine neue Lösung vor (c. 10ff.): Die Götter sind nicht unmittelbar Urheber der Orakel, sondern sie bedienen sich dabei der Mittlerdienste der „Dämonen"[37]. Daß es solche auf der Grenze zwischen Göttern und Menschen liegende Mittelwesen gibt, die mächtig sind wie die Götter, aber leidensfähig und sterblich wie die Menschen (c. 12 p. 416 C), folgt für Kleombrotos gerade aus der Überlegung, daß sonst überhaupt keine Verbindung zwischen Gott und Mensch möglich wäre (c. 13 p. 416 F). Diesen Dämonen sind von den Göttern die Weissagungen, Orgien und Mysterien übertragen. Da die dämonische Natur den Leidenschaften unterworfen ist, so bringt ihre Annahme auch den weiteren Vorteil mit sich, daß man all das Unwürdige und Perverse in Kulten und Mythen von den Göttern auf ihre Diener abwälzen kann[38]. Da nun, wie gesagt, die Dämonen sterben können, so ist leicht zu begreifen, wie ein Orakel verstummen kann.

Diese Theorie des Kleombrotos, deren Darlegung mit mancherlei Abschweifungen die Kap. 10—37 füllt, wird von Ammonios noch in einem Punkte ergänzt (c. 38 p. 431 C): Die Weise, wie die Dämonen „den Orakeln vorstehen und sie durch ihre Gegenwart beredt machen", ist so zu denken, daß diese ohne Worte oder sinnenfällige Zeichen durch unmittelbaren Kontakt den Seelen der Pythien Bilder vom Zukünftigen einprägen.

[37] Für die rechte Beurteilung des Folgenden ist an die öfters ausgesprochene Schwierigkeit zu erinnern, sich einen widerspruchslosen Begriff von der antiken Dämonenvorstellung im allgemeinen und von derjenigen Plutarchs im besondern zu machen. Ich verweise nur auf die oben genannte Arbeit von Eisele, ferner auf H. von Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik (Verh. d. Koninkl. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam: Afd. Letterk. N. R. 22, 2, 1921) und H. Schmertosch, a. a. O. 3—16. Vgl. auch Foerster bei G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, II, 1ff. Neuerdings R. Del Re, a. a. O. 47—70.

[38] c. 14 p. 417 C—E. — Die Weise, wie Plutarch diesen Gedanken ausführt, erinnert an die massive Polemik der frühen Apologeten gegen die Dämonen als die Götter der Heiden, die sie vor allem auch für die Mantik haftbar machten. Wir verstehen nun besser, weshalb diese Polemik auf die damaligen Menschen einen wirksameren Eindruck machen konnte als auf uns. Vgl. E. Fascher, a. a. O. 74: „Mit dieser Argumentation hat Plutarch den Christen eine Waffe gegeben, alle Orakel für dämonisch zu erklären." Gerade diese Stelle zitiert Eusebius in seiner Praepar. evang. V, 4 und (nach ihm) Theodoret in seinem Werk Graec. affect. cur. c. 10.

In eine ganz andere Richtung weist die Inspirationsauffassung, die in den letzten 13 Kapiteln (39—52) von Lamprias vorgelegt wird, der nach seiner ganzen Stellung vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) der Repräsentant seines Bruders Plutarch sein dürfte[39]. Er setzt bei der eben erwähnten Bemerkung des Ammonios ein: Wenn die Dämonen vom Körper getrennte oder auch nie mit einem Körper verbundene Seelen sind — wie Ammonios unterstellte —, dann ist es doch naheliegend, in der Seele als solcher eine divinatorische Kraft zu vermuten. Denn die Trennung vom Leibe kann doch keine neuen Fähigkeiten vermitteln (c. 39 p. 431 E). Nur ist diese Kraft durch die Vermischung der Seele mit einem sterblichen Leib für gewöhnlich niedergehalten und verdunkelt. In gewissen Zeiten wacht sie aber von selbst auf, so im Schlaf (Wahrsageträume) und beim Herannahen des Todes. Denn da die Divinationskraft in der Imaginatio ihren Sitz hat, muß der vernünftige Seelenteil stillgelegt werden, damit jene sich betätigen kann[40]. Aber diese selbsttätige Auslösung geschieht nur selten. Gewöhnlich bedarf es dazu der Einwirkung gewisser Erdausdünstungen, die durch die Luft oder durch (heilige) Quellen emporgetragen werden. Wenn dieses „mantische Rheuma und Pneuma"[41] in den Leib eindringt, dann ruft es eine ungewöhnliche Verfassung in der Seele hervor, eben den Enthusiasmus, in welchem der Mensch zukünftige Dinge erschaut. Da nun aber dieses mantische Pneuma durchaus vergänglich ist, so ist leicht zu begreifen, daß es eines Tages so wie irgendeine

[39] Über die umstrittene Frage, ob und wieweit Kleombrotos einen von Plutarch selbst vertretenen Gedanken wiedergibt, vgl. Del Re, a. a. O. 49ff.; dieser bestreitet einerseits (gegen Kahle), daß Kl. einfachhin der Sprecher Plutarchs sei, andererseits aber betont er (gegen Eisele), daß das wesentliche Element an der von Kl. entwickelten Inspi a.ionsauffassung, nämlich die dämonologische Vermittlung, auch von Lamprias-Plutarch angenommen werde.

[40] c. 40 p. 432 C.: Manche Seelen geraten im Traum und im Sterben in eine solche Verfassung, so daß sie τὸ λογιστικὸν καὶ φρονητιστικὸν ἀνίεσθαι καὶ ἀπολύεσθαι τῶν παρόντων, τῷ ἀλόγῳ καὶ φανταστικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρεφόμεναι. — Zum Verständnis der hier vorausgesetzten Psychologie vgl. E. Rohde, Psyche II[10], 1925, 324 Anm. 1.

[41] c. 40 p. 432 D. — Über dieses durchaus stofflich gedachte Pneuma als Prinzip des mantischen Enthusiasmus vgl. E. Fehrle, a. a. O. 80—87. Im übrigen hat man sich für das folgende daran zu erinnern, daß sich nach der im Altertum herrschenden Auffassung in Delphi die Pythia durch die aus dem Erdspalt aufsteigenden Dämp.e „inspirierten" ließ. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Inspirationsvermittlung spricht, daß die Ausgrabungen von einem Erdschlund nichts entdeckt haben; vgl. O. Kern, Die Religion der Griechen, II, 97 Anm. 1.

andere Erdquelle zu fließen aufhört und damit das Verstummen eines Orakels herbeiführt[42].

Gegen diese naturalistische Theorie erhebt sich aber ein gewichtiger Einwand (c. 46 p. 435 A): Wird mit dieser physiologischen[43] Erklärung nicht den Orakeln jede religiöse Weihe und Bedeutung genommen? Was sollen da noch die Dämonen und erst gar die Götter als Urheber der Orakel? Wozu braucht es dann noch besonderer Orakelpriesterinnen? Und wozu dienen die vor der Orakelerteilung üblichen Opfer und die Zeichenschau? „Anfangs kamen wir darauf", so hält Ammonios dem Lamprias vor, „die Weissagungen gänzlich von den Göttern auf die Dämonen übergehen zu lassen. Jetzt aber ... wollen wir auch diese wieder ausschalten, indem wir in Winden, Hauchen und Dämpfen die Quelle der Weissagung, ja sogar ihr Wesen und ihre Kraft suchen"[44].

In seiner Erwiderung (c. 47—52) betont Lamprias, daß er sowohl das göttliche wie auch das dämonische Element an der Inspiration wahren wolle. Man dürfe bei der Erklärung eines Phänomens keinen der Faktoren außeracht lassen. Ideengeschichtlich sei es allerdings so, daß die alten „Theologen" und Dichter fast nur den göttlichen Ursprung an den Dingen berücksichtigt hätten, während die späteren „Physiker" fast allein die natürlichen und notwendig wirkenden Ursachen beachteten. Beides waren Einseitigkeiten. „Wir schließen weder die Gottheit noch die Vernunft von der (Erklärung) der Mantik aus, wenn wir ihr die menschliche Seele als ‚Materie' und das enthusiasmuswirkende Pneuma gleichsam als Plektron für das Musikinstrument[45]

---

[42] c. 43 p. 433 F ff. — Übrigens ist diese Theorie nicht neu, findet sie sich doch schon in Ciceros De div. I, 19 und II, 57: Das delphische Orakel ist verstummt, weil die vis terrae quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat, erloschen ist. R. Del Re, a. a. O. 58, meint, daß Plutarch diese Stellen kannte, und daß Cicero seinerseits von Dikaearch abhängt (ebd. 75f.).

[43] Man könnte sie mit U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 500, auch „physikalisch" nennen.

[44] c. 46 p. 435 A. — Die Synonyma zeigen gut die stoffliche Natur dieses inspirierenden „Geistes"; vgl. dazu Pollux, Onomasticon, I, 15.

[45] Dieser Text (c. 48 p. 436 F.) ist eine interessante „Parallele" zu der bekannten Stelle in Ps.-Justin, Cohort. ad graec. c. 8, wo der göttliche Geist das Plektrum genannt wird, das sich der Propheten wie eines Instrumentes ... bediente. Aber der Gleichklang ist nur scheinbar. Denn bei Ps.-Justin ist das Pneuma göttlich und kommt vom Himmel, bei Plutarch dagegen ist es stofflich und stammt aus der Erde. Nur wenn man diesen wesentlichen Unterschied nicht beachtet, kann man diese Plutarchstelle zur Verdeutlichung etwa der neutestamentl. Inspirationsauffassung heran-

zuweisen." Denn einmal sind für uns Erde und Sonne, die dieses Pneuma hervorbringen, Gottheiten[46]. Sodann belassen wir die Dämonen als Aufseher und Diener der Orakel, die dafür zu sorgen haben, daß die Prophetin nur dann sich der Einwirkung dieses Pneumas aussetzt, wenn sie seelisch vorbereitet ist. Andernfalls würde es für sie erfahrungsgemäß gefährlich sein, sich dem Dreifuß zu nähern. Darum bleiben auch in unserer Theorie die vorhergehenden Opfer und die Zeichenschau sinnvoll, da sie uns darüber belehren, ob die Gottheit den rechten Augenblick für gekommen hält (c. 47f.). Somit bleibt also die Weissagungsgabe eine wahrhaft „göttliche und dämonische" Kraft. Aber sie ist andererseits doch der Vergänglichkeit unterworfen, weil das inspirierende Pneuma versiegen kann. Damit ist also die im Anfang aufgeworfene Frage gelöst. Aber Lamprias fügt zum Schluß (c. 52 p. 438 DE) doch noch vorsichtig hinzu, daß sich noch mancher Einwurf gegen diese Theorie erheben lasse. Doch solle davon ein anderes Mal die Rede sein[47].

Will man die in diesem Dialog vorgetragene Inspirationsauffassung beurteilen, so ist zunächst die Frage zu lösen, was von all dem eigentlich die Meinung Plutarchs selbst ist. Gewiß ist vor allem Lamprias Sachwalter Plutarchs, aber doch so — wie R. Del Re[48] mit guten Gründen nachweist —, daß auch der Grundgedanke des Kleombrotos von der dämonischen Verursachung bzw. Vermittlung der Inspiration irgendwie mitaufgenommen wird. Dabei ist allerdings zuzugeben, daß die Zusammenfügung dieser beiden Grundideen — hier die des Lamprias, dort die des Kleombrotos — reichlich künstlich und oberflächlich bleibt[49], da nach

ziehen (vgl. H. Windisch, Die kath. Briefe, 1930², zu 2 Pet 1, 21). — J. Geffcken, Zwei christliche Apologeten, 1907, 180 möchte in dieser Plutarchstelle den Quellort des Bildes vom Musikinstrument sehen, das über Philon (Quis rer. div. her., I, 510; 276) in die frühchristliche Inspirationstheorie eingegangen sei (so außer bei Ps.-Justin bei Athenagoras, Leg. pro Christ. c. 9).

[46] c. 42 p. 433 D. — In De E apud Delphos dagegen ist die Sonne nur Symbol Apollons; vgl. U. von Wilamowitz-M., a. a. O. 500.

[47] Ob dieses Versprechen ein bloßer literarischer Gestus geblieben ist oder nicht, hängt davon ab, ob man De Pyth. orac. *nach* De def. orac. ansetzen darf oder nicht. — Übrigens hat Plutarch auch eine Schrift „Über die Mantik" geschrieben, die aber verloren ist.

[48] A. a. O. 49ff.

[49] Vgl. R. Hirzel, a. a. O. 192 Anm. 1: „[Lamprias] kann als Vertreter der Gesamtansicht Plutarchs nur insofern gelten, als er das von Kleombrotos Gelernte sich zu Nutzen macht und kritisch bearbeitet. Diese Bearbeitung ist übrigens ... eine sehr ober-

dem ursprünglichen Gedanken des Lamprias der göttliche Ursprung und Charakter der Orakel nicht erst durch die dämonische Vermittlung, sondern schon dadurch gewährleistet ist, daß das mantische Pneuma unter der Leitung der göttlichen Providenz steht. Aber wie Del Re[50] richtig bemerkt, begnügt sich Plutarch nicht mit dieser philosophisch-nüchternen Erklärung, er will auch den volkstümlichen Anschauungen nach Möglichkeit Rechnung tragen. Darum schaltet er die Dämonen als Mittler ein, durch deren tätige Mitwirkung der göttliche Einfluß greifbarer und anschaulicher wird. Wenn somit zuzugeben ist, daß das dämonologische Element in diese Inspirationsauffassung durchaus mithineingehört, so wäre es übertrieben, wollte man darin ihren eigentlichen Wesenskern sehen. Das Wesentliche dieser Inspirationstheorie ist vielmehr der in Kap. 47 u. 48 ausgesprochene Gedanke, daß die Inspiration weder rein naturalistisch noch rein supranaturalistisch zu deuten ist, sondern durch Berücksichtigung beider Elemente und zwar in der Weise, daß man sich klar macht, daß in der „Materie" der „Logos", d. h. die zwecksetzende göttliche Vernunft tätig ist (c. 47 p. 435 E)[51].

Aber gerade darin zeigt sich eine unverkennbare Schwäche dieser Theorie, wenn man sie an dem mißt, was sie eigentlich leisten sollte. Ihre Aufgabe war doch — nach der Absicht Plutarchs —, das vulgäre Verständnis von der göttlichen Inspiration wissenschaftlich zu erklären. Für das vulgäre Verständnis war aber die mantische Inspiration ein unmittelbares Einwirken der Gottheit auf den Menschen, das den Charakter des Außergewöhnlichen, des Wunderbaren an sich trug. Gewiß war die Weise, wie in den Kreisen der Volksreligion dies näherhin aufgefaßt wurde, mit der Transzendenz der Gottheit unvereinbar, und Plutarch fand darum bei keinem seiner Dialogteilnehmer Widerspruch, als er diese massive Entstellung des Inspirationsvorganges angriff (c. 9 p. 414 E). Aber andererseits wird nun in seiner eigenen Erklärung der unmittelbare göttliche Einfluß so sehr ausgeschaltet, daß diese „natürliche" Deutung schwerlich befriedigen konnte. Diese Schwierigkeit wird auch nicht durch die Hineinnahme des dämonologischen Elementes behoben, da, wie gesagt, für Lamprias-

flächliche, die den ursprünglichen Gegensatz der beiden Ansichten nur desto mehr hervortreten läßt." — Ebenso R. Del Re, a. a. O. 52f.

[50] A. a. O. 53.

[51] Vgl. Del Re, a. a. O. 53f.

Plutarch die Dämonen doch nur eine sehr äußerliche Rolle im Inspirationsvorgang zu spielen haben: sie haben nur darüber zu wachen, daß das mantische Pneuma nicht zur unrechten Zeit von der Pythia aufgenommen wird; aber sie sind keine Offenbarungsmittler im eigentlichen Sinne, wie es sich etwa Kleombrotos gedacht hatte.

Es mag sein, daß Plutarch das Ungenügende dieser Theorie empfunden hat; die skeptischen Worte, mit denen er Lamprias seine Darlegungen beschließen und eine eingehendere Erledigung etwaiger Schwierigkeiten für ein anderes Mal anberaumen läßt, legen dies vielleicht nahe. Jedenfalls hat er in dem zweiten Dialog eine andere Erklärung vorgetragen, die eher geeignet war, seinem Zweck zu entsprechen, nämlich ein wissenschaftliches Verständnis der im Glauben angenommenen göttlichen Inspiration zu vermitteln. Und wenn R. Flacelière[52] recht hat mit der Ansicht, daß dieser Dialog De Pyth. orac. zuletzt entstanden ist, dann haben wir in der darin vorgetragenen Theorie das letzte Wort Plutarchs zur Frage zu erblicken; doch sei nochmals betont, daß sich dies nicht mit Sicherheit erweisen läßt.

3. Die Inspirationstheorie in De Pyth. orac.

Die in diesem Dialog behandelte Frage kommt durch den griechischen Titel gut zum Ausdruck: „Über die Tatsache, daß die Pythia jetzt nicht mehr in Versen die Orakel gibt". Das Gespräch entspinnt sich bei Gelegenheit einer Führung durch die Sehenswürdigkeiten von Delphi. Die Erwähnung eines alten, in holprigen Versen abgefaßten Orakelspruches veranlaßt Diogenian zu der Frage, wie es möglich sei, daß Apollon Verfasser von so minderwertigen literarischen Produkten sein könne (c. 5 p. 396 CD). Der Versuch des frommen Dichters Serapion, durch radikale Umkehr des Wertmaßstabes die Frage zu lösen, indem man sich einfach einrede, daß nur unser entarteter Geschmack diese göttlichen Verse für unschön halte, wird durch den Epikureer Boethos wirksam zurückgewiesen (c. 6 p. 396 D—F). Darum gibt ein dritter Gesprächsteilnehmer, Theon[53], eine passendere Erklärung (c. 7 p. 397 B—E): Er bestreitet, daß diese Verse überhaupt von Apollon selbst stammen. Dieser hat nur den Anstoß zu der Bewegung (d. h. zum prophetischen Enthusiasmus) gegeben; dabei richtet er sich aber nach der Na-

[52] S. oben Anm. 18, a. a. O.

[53] Nach R. Flacelière, a. a. O. 21, ist Theon „prête-nom" für Plutarch.

tur der einzelnen Prophetin. Wenn die Orakel nur schriftlich gegeben würden, dann würden wir doch auch nicht die Buchstaben dem Gotte zuschreiben und an ihnen etwa tadeln, daß sie nicht so schön seien wie die Schrift der königlichen Kanzlei. Ebenso gehören auch weder Ausdruck noch Silbenmaß noch die Stimme dem Gotte, sondern der Pythia. „Jener gibt nur die Phantasiebilder ein und macht Licht in der Seele (zur Erkenntnis des) Zukünftigen. Darin besteht eben der Enthusiasmus"[54]. Im übrigen könne man es den „Propheten" des Epikur — so wendet er sich gegen Boethos — natürlich niemals recht machen. Den alten Prophetinnen werfen sie vor, daß ihre Verse schlecht seien, und an den heutigen tadeln sie, daß sie ihre Orakel in ungebundener Rede erteilen (c. 7 p. 397 CD). Diesen letzten Gedanken greift einer der Dialogteilnehmer auf und bittet Theon um Aufschluß, wie er es sich denn erklären wolle, daß die Pythia heutzutage nicht mehr in Versen rede. Damit ist das eigentliche Thema des Dialogs gestellt[55].

Aber erst in Kap. 20 ff. geht Theon auf die Beantwortung der Frage ein: Ob die Orakel in Prosa oder in Versen gegeben werden, beides ist nicht widervernünftig. Nur darauf kommt es an, daß man eine lautere Anschauung vom Gotte habe und nicht meine, dieser habe ehemals persönlich die Verse verfaßt oder er diktiere heutzutage persönlich den Wortlaut der Aussprüche, so wie ein Theaterdichter den Schauspielern den Text an die Hand gibt und durch sie spricht. Mit diesen Worten wird also der schon in De def. orac. c. 9 p. 414 E ausgesprochene Gedanke, daß man sich den Inspirationsvorgang nicht zu primitiv und „massiv" vorzustellen habe, wieder aufgenommen. Plutarch wehrt sich so mit allem Nachdruck gegen die in der Antike so verbreitete Auffassung von der Inspiration als einer göttlichen Besessenheit[56], für die man in der modernen religionsgeschichtlichen Literatur zumeist den Ausdruck „ekstatische" Inspiration oder Prophetie gebraucht[57]. Gerade weil Plutarchs Worte in diesem Punkte so unmißverständlich klar sind,

[54] Interessanterweise behandelt auch Ps.-Justin, Cohort. ad graec. c. 37 dieselbe Frage hinsichtlich der schlechten Verse der Sibylle. Aber seine Lösung ist primitiver: die Schreiber haben die in der Ekstase gesprochenen Verse nur ungenau aufzeichnen können, da sie ungebildet waren.

[55] Dasselbe Problem behandelt auch Alius Aristides; vgl. E. Fascher, a. a. O. 23.

[56] Vgl. E. Fehrle, a. a. O. 75ff.

[57] Vgl. etwa Th. Hopfner, Mantiké (In Pauly-Wissowa RE XIV, 1) 1258—1288.

wäre es angebracht, bei der Beurteilung seiner Inspirationstheorie darauf hinzuweisen, statt ihn immer wieder als den klassischen Repräsentanten der antik-heidnischen Inspirationsanschauung hinzustellen[58].

Aber wie soll man sich denn die mantische Inspiration vorstellen? Theon entwickelt seine Ansicht darüber von Kap. 21 an. „Der Körper bedient sich vieler Werkzeuge, und seinerseits ist der Körper mit allen seinen Gliedern Werkzeug der Seele. Die Seele aber ist ein Werkzeug des Gottes. Die Eigenart (bzw. die Leistung) eines Werkzeuges liegt nun darin, daß es sich nach bestem Vermögen mit der ihm von Natur aus eigenen Kraft dem, der es gebraucht, anpaßt und die Idee (des Meisters) im Werk Wirklichkeit werden läßt. Dabei läßt es aber die Idee nicht so sichtbar werden, wie sie sich im (Geiste des) Meisters findet, nämlich rein und ohne Makel und Fehler, sondern es mengt stets viele fremde Elemente bei[59]. Denn an sich ist die Idee für uns ja unsichtbar; wenn sie sich aber an einem andern und durch ein anderes Wesen offenbart, dann wird sie durch die Natur dieses anderen Wesens ‚befleckt'." Dieser Gedanke wird an drei Vergleichen verdeutlicht. Vor allem wird an das Verhältnis zwischen Sonne und Mond erinnert: Nichts bietet der Sonne eine bildsamere Natur dar als der Mond. Und doch sendet er den Glanz und die Glut, die er von der Sonne empfängt, nicht unverändert zu uns, sondern gleichsam umgeprägt durch die Berührung mit ihm. Die Farbe und die Intensität des Lichtes werden gedämpft und die Wärme geht sogar gänzlich verloren. So wie nun aber die Sonne sich des Mondes bedient, um ihr Licht zu unseren Augen gelangen zu lassen, so bedient sich der Gott der Pythia, um seine Gedanken zu unseren Ohren dringen zu lassen. Er zeigt und offenbart uns wirklich seine eigenen Gedanken, aber er zeigt sie vermengt mit den (Zutaten) eines menschlichen Leibes und einer menschlichen Seele[60]. Die Seele (der Prophetin) kann ja gar nicht ganz passiv bleiben und kann sich dem sie bewegenden Gott nicht ganz unbewegt und ruhig hingeben. Vielmehr verbreitet sie[61] in

[58] Vgl. etwa P. de Labriolle in RevHistEccl 11 (1906) 128 Anm. 1.

[59] c. 21 p. 404 BC. — R. Flacelière, a. a. O., ergänzt die Lücke im Ms durch ‹ οἰκείῳ ›, was vielleicht richtiger ist: Das Werkzeug mischt vom *Eigenen* bei.

[60] δείκνυσι μὲν γὰρ (ὁ θεὸς καὶ ἀναιρεῖ τὰς αὐτοῦ νοήσεις, μεμιγμέναις δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς.

[61] Im folgenden ist der Text sehr unsicher. Ich folge der Lesart des Teubnertextes, die sich auch bei R. Flacelière, a. a. O., findet.

sich selbst durch die Erregungen und Leidenschaften, die sie von Grund auf durchwühlen, Verwirrung. So ist also der Enthusiasmus eine Mischung von zwei Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlichen. Die eine entspringt spontan der Natur der Prophetin, die andere dagegen nimmt sie passiv auf (p. 404 F).

Dieser Eigenbeitrag des Instrumentes ist bei dessen Gebrauch unbedingt zu berücksichtigen; das zeigt ein Blick auf die unbeseelten Werkzeuge. Beispielsweise kann man mit einem zylindrischen Körper nicht so umgehen wie mit einem sphärischen oder kubischen. Sollte man da ein beseeltes, sich selbst bewegendes, mit Vernunft und Spontaneität begabtes Werkzeug anders als der ihm eigenen Natur gemäß behandeln können?

Auf das Inspirationsproblem angewandt, besagt das (c. 22—24): Die natürlichen Fähigkeiten, welche die Pythia mitbringt, bleiben auch unter der Inspiration durchaus unverändert. Wenn sie dichterisch begabt ist, wird der Gott sie zu dichterischen Orakeln anregen. Wenn sie dagegen zum Orakel kommt, ohne etwas von künstlerischer Begabung mitzubringen, eine wahre Jungfrau der Seele nach, dann wird sie eben in schlichter Prosa sprechen. Nun aber war zur Zeit der alten Pythien „die Mischung und Natur der Körper von der Art, daß sie zur Poesie einen natürlichen Hang zeigten" (c. 23 p. 405 DE). Da bedurfte es nur eines geringen Anstoßes von außen und einer Anregung der Einbildungskraft, daß die Seele sofort zu dem ihr Verwandten (nämlich zur Dichtung) gezogen wurde. Damals verwies Apollon die Muse natürlich nicht vom Dreifuß, sondern er führte sie herbei, erweckend und ehrend dichterische Naturen. Er selbst gab Bilder ein und verlieh einen glänzenden Vortrag. Als aber die Zeiten einfacher und „prosaischer" wurden, da nahm er aus den Orakelsprüchen das Dichterische und die geheimnisschweren Worte und hielt die Pythia an, so zu reden, wie die Lehrer mit ihren Schülern sprechen.

Somit ist also die Frage, um die es in diesem Dialog geht, gelöst. Der Wechsel im literarischen Genus wie auch der anfechtbare literarische Wert der Orakelsprüche findet eine konsequente Erklärung: All das kommt eben nur auf die Rechnung des Werkzeuges, der Pythia. Andererseits ist der unmittelbar göttliche Ursprung der Orakel nicht preisgegeben, da es ja wirklich die Gedanken des Gottes sind, welche die Pythia verkündet (p. 404 E).

Vergleicht man die in diesem Dialog entwickelte Inspispirationsauffassung mit derjenigen von De def. orac., dann ist der Unterschied unverkennbar[62]. Zunächst einmal fehlt hier vollkommen die Dazwischenkunft der Dämonen, die dort den ganzen Inspirationsvorgang eher verwirrten als erklärten[63]. Sodann fehlt hier der Rückgriff auf das mantische Pneuma, das dort eine so entscheidende Rolle spielte. In De Pyth. orac. sind überhaupt alle vermittelnden Faktoren beiseitegelassen, so daß die Inspiration als unmittelbarer Vorgang zwischen der Gottheit und der Prophetin erscheint. Wenn so die hier vorgelegte Theorie sich von dem „Naturalismus" der früheren Erklärung freimacht, so verfällt sie darum doch in keiner Weise in die primitiven Vorstellungen der Volksreligion. Im Gegenteil, Plutarch hat hier eine Theorie ersonnen, die in gleicher Weise die unnahbare Transzendenz der Gottheit wie ihre unmittelbare Urheberschaft an den Orakeln sicherstellt. Trotz der betonten Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in der Prophetin herrscht in diesem Dialog eine vielleicht noch höhere Ehrfurcht vor der Erhabenheit des Gottes. Ich begreife daher nicht, wie R. Del Re[64] sagen kann, Plutarch habe in De Pyth. orac. die Natur der göttlichen Inspiration unter einem der Volksreligion näherliegenden Gesichtspunkt behandelt. Darum sei hier auch die philosophische Formulierung oberflächlicher und die Sprache unbestimmter und einfacher. Viel eher möchte ich R. Flacelière beipflichten, wenn er sagt[65], daß es Plutarch in De Pyth. orac. nach mancherlei, oft widersprüchlichen Versuchen, wie wir sie in De def. orac. sehen, offenbar am besten gelungen sei, eine solche Harmonie von Philosophie und delphischer Religion zu finden, die ihn zugleich als Intellektuellen und als Gläubigen befriedigen konnte.

Ein weiteres unterscheidendes Moment in diesem Dialog liegt darin, daß seine Inspirationstheorie allein eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen bietet, die uns aus den scholastischen Traktaten über die Inspiration der Hagiographen und Propheten bekannt ist. Es geht da vor allem um die Verwendung des Gedankens der Instrumentalursäch-

[62] Vgl. dazu Flacelière, a. a. O. 48f.

[63] R. Del Re, a. a. O. 69, findet das allerdings für unbedeutend; er weist die Hypothese von R. Schmertosch entschieden zurück, nach der Plutarch in De Pyth. orac. die in De def. orac. entwickelte dämonologische Inspirationsvorstellung stillschweigend ablehnt.

[64] A. a. O. 57.

[65] A. a. O. 41.

lichkeit zur Gewinnung eines geläuterten Begriffes der göttlichen Inspiration[66]. Bei Plutarch umfaßt die Werkzeugstruktur folgende Momente: Zunächst ist da der Meister, der das Werkzeug in Dienst nimmt, also die causa principalis. Es ist für ihn wirklich die Gottheit selbst, die ihre Gedanken durch die Vermittlung eines Menschen, näherhin durch den werkzeuglichen Dienst einer menschlichen Seele offenbart und insofern Urheberin des Inhaltes der Orakelsprüche bleibt[67]. Das zweite Moment ist die schöpferische Idee, die im Geiste des „Demiurgen" ist und die durch Vermittlung des Werkzeuges verwirklicht werden soll. Sodann ist da das Werkzeug selbst mit seiner Eigennatur und der daraus entspringenden Eigentätigkeit. Es gibt für Plutarch keine absolut reine Werkzeughaftigkeit, sondern immer leistet das Instrument seine ihm naturgemäße Eigenbewegung, die notwendig auf die Gestaltung der Idee im Werk Einfluß hat. Die Leistung des Instrumentes besteht endlich darin, daß es mit dieser seiner Eigenkraft die Idee des Meisters aufnimmt und sich ihr anpaßt. Das vermag es aber nicht, ohne stets etwas von dem Eigenen beizumengen und dadurch die Lauterkeit der Idee zu entstellen. Die actio instrumentalis ist also aus zwei Bewegungen zusammengesetzt: einer passiv aufgenommenen Einwirkung von außen und einer anderen, die aus der Natur des Werkzeuges entspringt. An diese Eigennatur und Eigentätigkeit des Instrumentes hat sich der Meister zu halten, sofern er es überhaupt sinnvoll behandeln will. Umgekehrt aber darf man bei der Beurteilung des fertigen Werkes nie vergessen, daß nicht alles

[66] Auch hier möchte ich von der Deutung Del Re's a. a. O. 57, abweichen, der mit Hinweis auf De def. orac. c. 50 p. 437 D behauptet, daß auch hier (in De def. orac.) die Idee der Instrumentalursächlichkeit verwandt werde. Aber die Tatsache, daß an der betr. Stelle die Pythia einmal im Vorübergehen mit einem Musikinstrument verglichen wird, läßt sich doch nicht damit gleichstellen, daß in De Pyth. orac. ausführlich die ganze Inspiration mittels der Instrumentalidee erklärt wird.

[67] Schon R. Schmertosch, a. a. O. 1ff., hatte hier einen Unterschied zu De def. orac. erkannt. Del Re, a. a. O. 56 f., lehnt dies allerdings ab: denn in beiden Dialogen werde ausdrücklich, und zwar zum Teil mit denselben Ausdrücken, gelehrt, daß nicht der Gott selbst spricht; vgl. p. 404 B: ὥσπερ ἐκ προσωπείων φθεγγόμενον und 414 D: ὑποφθεγγόμενον τοῖς ἐκείνων στόμασιν. Andererseits werde doch auch in De def. orac. nicht geleugnet, daß die Orakel unter der Leitung der Providenz stehen, so daß auch dort die Seele der Pythia „Organ" des Gottes ist. Aber er scheint zu übersehen, daß in De Pyth. orac. die Inspiration ein unmittelbarer Einfluß des Gottes auf die Pythia ist, in De def. orac. dagegen nur ein mittelbarer.

an ihm auf Rechnung des Meisters kommt, sondern auch der Eigenbeitrag des Werkzeuges berücksichtigt werden muß[68].

Daß hierin ähnliche Auffassungen liegen, wie sie auch die Scholastik über die causa instrumentalis entwickelt hat, dürfte jedem Kenner wohl klar sein. Besonders ist daran zu denken, daß auch die Scholastiker auf die dem Werkzeug wesentliche Eigenleistung hinweisen. So schreibt der hl. Thomas (S. Th. III, 62, 1 ad 2): ... instrumentum non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam. — Noch bedeutsamer ist aber die Feststellung, daß auch in der Anwendung auf die Inspiration unleugbare, wenn auch nicht zu übertreibende Ähnlichkeiten bestehen. Denn auch die scholastische Theorie betont, daß wegen der Eigentätigkeit des Werkzeuges die individuellen Eigenheiten der Propheten oder Hagiographen in ihrer Verkündigung wiederzufinden sein müssen, ohne daß darum ihre Botschaft aufhörte, in vollem Sinne Gottes Wort zu sein[69]. Somit sind auch nach den Scholastikern die literarischen Eigentümlichkeiten oder auch Unvollkommenheiten der inspirierten Schriften nicht nur kein Beweis gegen ihre göttliche Inspiration, sondern im Gegenteil, sie offenbaren uns die konkrete Weise, wie Gott der Urheber der prophetischen Botschaft hat werden wollen. Wenn die scholastischen Theologen aus dem Gedanken dieser Inspirationsauffassung heraus, wie sie von Thomas und Heinrich von Gent so hervorragend entwickelt worden ist, die mechanische Verbalinspiration ablehnen, dann ziehen sie ähnliche Konsequenzen, wie sie schon Plutarch aus seiner Theorie gezogen hatte.

Wenn somit gewisse Ähnlichkeiten zwischen der scholastischen Inspirationsauffassung und derjenigen des Weisen von Chäronea zuzugeben sind[70], dann legt sich die Frage nahe, ob sich vielleicht auch eine geschichtliche Abhängigkeit nachweisen läßt. Soweit ich aber sehen kann, hat

[68] E. Fascher, a. a. O. 72, bemerkt mit Recht, daß bei Plutarch (in De Pyth. orac.) im Unterschied zu Platons Inspirationstheorie „der Mensch stärker zu seinem Recht kommt".

[69] Vgl. etwa A. Bea, De Scripturae Sacrae inspiratione, 1935², 42; 64. Ferner E. Hugon, La causalité instrumentale en Théologie, 1924², 34—72. — Andererseits sind die Ähnlichkeiten aber auch nicht zu übertreiben. Um nur einige Momente zu nennen: Plutarch kennt keine echte potentia oboedientialis, sondern macht die Gottheit schlechthin von der Verfassung der Kreatur abhängig. Sodann trennt er das göttliche und menschliche Element derartig, daß trotz seiner Theorie von der causa instrumentalis der Gott in *keiner* Weise Urheber der Worte ist, d. h. er lehnt eine Verbalinspiration in *jeder* Fassung ab.

[70] Vgl. R. Flacelière, a. a. O. 41 Anm. 2.

die Plutarchsche Theorie weder unmittelbar noch mittelbar — etwa durch Vermittlung der patristischen Quellen — auf die Scholastiker eingewirkt. In der vorzüglich gearbeiteten Monographie, die B. Decker dem Studium der Quellen der Lehre von der prophetischen Offenbarung im Schrifttum des hl. Thomas gewidmet hat[71], wird von einem solchen Einfluß Plutarchs nichts sichtbar, und auch R. Hirzel[72] weiß in dem ausführlichen Abschnitt über das Nachleben Plutarchs im Laufe der Jahrhunderte nichts zu sagen.

Wenn somit eine unmittelbare Abhängigkeit nicht in Frage kommt, dann wird man die bestehenden Ähnlichkeiten durch die gemeinsame Beziehung zur peripatetischen Metaphysik zu erklären haben[73], in der der Begriff der Instrumentalursache seinen nicht unwichtigen Platz einnahm. Es ist ja auch sonst erwiesen, daß Plutarch der aristotelischen Philosophie verpflichtet ist. So weist R. Del Re[74] mit guten Gründen die in De def. orac. von Lamprias vertretene Inspirationsauffassung dem Aristotelesschüler Dikaearch zu. Ob Plutarch auch für die in De Pyth. orac. entfaltete Inspirationsanschauung schon eine Vorlage etwa aus den Kreisen der Aristoteliker hatte, oder ob er selbständig die Idee von der Instrumentalursächlichkeit zur Erklärung der Inspiration heranzog, läßt sich nicht entscheiden. Wie immer es damit aber auch stehen mag, Plutarch hat in dieser Theorie eine Lösung für ein ihn lebhaft beschäftigendes Problem gefunden, die seinem Bemühen um Ausgleich von Wissen und Glauben, von Philosophie und ererbter Religion Befriedigung geben konnte; und — im Hinblick auf die unleugbare Ähnlichkeit zu der scholastischen Inspirationstheorie gesehen — bestätigt sich das Wort von A. Oepke (vgl. Anm. 7), daß Plutarch „die späteren Kämpfe um die Inspiration der Bibel bis zu einem gewissen Grade vorweggenommen hat".

[71] Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas v. Aquin (Breslauer Stud. z. histor. Theol. N. F. VII [1940]); vgl. dazu Schol 16 (1941) 564—566.

[72] Vgl. oben Anm. 4.

[73] Vgl. auch R. Flacelière, a. a. O. 39.

[74] A. a. O. 74—77.

Existenzphilosophie in Italien.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wenn wir Deutsche von Existenzphilosophie sprechen, sind wir geneigt, sie als eine unserm philosophischen Ringen eigene und damit mehr oder minder innerdeutsche Erscheinung zu betrachten. Zwar wissen wir, daß sie dem Dänen Kierkegaard entscheidende Anregungen verdankt; wie von ihm das Wort „Existenz" seine heutige Sinnerfüllung empfing, so hat auch er das damit Gemeinte zum ersten Mal deutlich umrissen und in den Vordergrund des Fragens gerückt. Im übrigen aber beachten wir zu wenig die existenzphilosophischen Strömungen, die in anderen Ländern immer mehr an Breite und Tiefe gewinnen. Vor allem in Frankreich finden wir nicht allein abgeleitete Rinnsale der deutschen Existenzphilosophie, sondern ebenso eigenständige Schöpfungen, die sich allerdings mit der Größe eines Heidegger oder Jaspers kaum messen können. Daneben ist Italien zu nennen, wo die Existenzphilosophie ebenfalls in steigendem Maße die Blicke auf sich lenkt, und neuestens auch eigene systematische Gestaltungen hervortreten. Einen gewissen Überblick über die Philosophen und philosophischen Werke, die hier in Betracht kommen, vermittelt neuestens *Pareyson*[1].

I. Allgemeiner Überblick.

Man hat sich in den erwähnten Ländern daran gewöhnt, von dem „Existenzialismus" und den „Existenzialisten" zu sprechen. Freilich weisen die Philosophen und philosophischen Richtungen, die so genannt werden oder sich selbst so nennen, eine recht verschiedene Prägung auf, wie sie auch vielfach eine verschiedene geistige Herkunft trennt. Doch werden ihnen diese Bezeichnungen nicht mit Unrecht zuerkannt, weil sie bestimmte Grundcharaktere untereinander und mit der deutschen Existenzphilosophie verbinden. Zwei solcher Wesenszüge sind hier vor allem hervorzuheben. *Erstens* gehen alle von der ursprünglichen Erfahrung des geistigen Lebens in seinem lebendigen Vollzug aus und bringen die menschliche Persönlichkeit in ihrer Einzigartigkeit und Würde wieder zur Geltung. *Zweitens* kreisen alle irgendwie um die Transzendenz als den eigentlichen Raum des menschlichen Daseins, worin dieses überhaupt erst sein eigentliches Selbst verwirklicht. Weil diese beiden Grundanliegen, die allzu lange erstickt worden waren, überall lebendig wurden, konnten sich die Philosophen auf dem Boden des „Existenzialismus" treffen.

[1] La filosofia dell' esistenza e Carlo Jaspers (Nuova collezione 12). 8° (XXIV u. 310 S.) Neapel [1941], Loffredo. L 20.—.

1. Zunächst fand die deutsche Existenzphilosophie in Frankreich rasche Verbreitung und großes Interesse. Je weiter sie vordrang, desto mehr entdeckte man Berührungspunkte, Verwandtschaften, ja Übereinstimmungen des eigenen Denkens mit ihr, weshalb man allmählich auch ihren Namen auf bestimmte philosophische Richtungen des eigenen Landes übertrug. Gewiß verdanken diese Richtungen dem deutschen Einfluß manches; ihren „existenzialistischen" Grundcharakter aber haben sie oft aus eigenen Antrieben erworben. Unter den Kräften, die französische Denker dazu hinführen konnten, kommt dem immer noch wirksamen Erbe von Pascal besondere Bedeutung zu.

Zur Veranschaulichung des Gesagten führen wir drei Namen an. Am meisten Systematiker ist *Louis Lavelle*. Sein bedeutendes Werk „De l'acte" (Paris 1937; vgl. Schol 15 [1940] 464 f.) bietet Analysen des menschlichen Daseins von echt existenzphilosophischer Prägung. Wie sehr hierbei alles im Raume der Transzendenz schwingt, geht daraus hervor, daß dieses Werk den zweiten Band einer noch nicht abgeschlossenen „Dialectique de l'éternel présent" bildet. Freilich ist bei ihm der existenzphilosophische Zug mit anderen verschiedenartigen Elementen verknüpft. — Typischer existenzphilosophisch und mehr unter deutschem Einfluß geformt ist *Gabriel Marcel*. Wie selten ein Mensch steht er in der ganzen Weite menschlichen Daseins darin; denn sein Arbeitsfeld umfaßt außer der Philosophie die Literatur, das Drama und die Musik. In Folge davon bleibt allerdings sein philosophisches Schaffen unsystematisch und fragmentarisch, hört aber deshalb nicht auf, ungemein bedeutsam zu sein. Seine wichtigsten Werke sind „Journal métaphysique" (Paris 1927) und „Être et avoir" (Paris 1935). Ausdrücklich nimmt er eine Bestimmung des Wesens der „Existenz" vor, die er als Schnittpunkt von Inkarnation und Partizipation kennzeichnet, wobei das erste Moment auf die Konkretheit des menschlichen Daseins und das zweite auf dessen Einbettung in die Transzendenz hinweist. — Mehr als Geschichtler beschäftigt sich mit den verschiedenen Gestalten der deutschen und französischen Existenzphilosophie *Jean Wahl*. Als Beispiel seiner Bemühungen erwähnen wir die „Études kierkegardiennes" (Paris 1938). Seine Arbeiten sind reich an wertvollen Aufschlüssen, weil er im Grunde selbst existenzphilosophisch eingestellt ist.

2. Auch in Italien spürt man immer lebhafter, daß die Existenzphilosophie die tiefgehendste Strömung des gegenwärtigen Philosophierens darstellt. Allenthalben erwacht das Bedürfnis nach Auseinandersetzung mit ihr. Die Stellungnahmen schwanken sehr zwischen Gefolgschaft und Ablehnung. Doch empfindet man sie mehr und mehr als ein Anliegen, das einen selber angeht, das bis

zu den Wurzeln der eigenen Existenz hinabreicht (nicht nur als etwas Fremdes, das man lediglich registriert). Dabei erinnert man sich an Augustinus, den großen Vorläufer existenzphilosophischer Haltung. Einige Einzelheiten sollen das Gesamtbild verdeutlichen.

Erwähnen wir zunächst Autoren, die vorwiegend auf sachliches Berichten und kritisches Sichten ausgehen. Ein Buch über die deutsche Existenzphilosophie schrieb *Luigi Stefanini*[2]. Mit Heidegger und Marcel beschäftigt sich *Annibale Pastore*[3]. Gegen die Existenzphilosophie, besonders heideggerischer Prägung, wendet sich *Pantaleo Carabellese*[4]; vor allem setzt er sich mit der Problematik des Nichts auseinander. Als scharfsinniger Kritiker tritt *Carlo Mazzantini*[5] an Heideggers Werk heran. Sorgfältige Arbeiten verdanken wir *Ernesto Grassi* und *Luigi Pareyson*, auf die wir noch einmal zurückkommen.

An zweiter Stelle nennen wir Philosophen, die aus eigenen Antrieben ein personalistisches System entwickelten und dann weitgehende Gemeinsamkeiten mit der Existenzphilosophie entdeckten, weshalb sie diese nun mit großem Interesse verfolgen. So befaßt sich *Armando Carlini* mit Kierkegaard, Heidegger und Jaspers. Teils in Übereinstimmung mit ihnen, teils im Gegensatz zu ihnen entwickelt er weiter seine eigene Theorie von dem Innesein unserer selbst in uns. In der menschlichen Persönlichkeit verbindet sich die Körperlichkeit oder die Beziehung zur Welt mit der Geistigkeit oder dem Sinn für die Transzendenz; dabei sieht er allerdings von jeder Metaphysik ab. Von seinen Schriften führen wir „Il mito del realismo" (Florenz 1936) an, worin er auch Abschnitte aus Kierkegaard und Heideggers Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?" in italienischer Übersetzung bietet. — Neben Carlini verweisen wir auf *Augusto Guzzo*. Wo er den geschichtlichen Rahmen seines eigenen Denkens entwirft, arbeitet er die Werte und Mängel der Existenzphilosophie heraus. Zwar lehrt sie wieder, mit dem Blick auf die unverfälschte geistige Erfahrung zu philosophieren; doch muß ihr eine „filosofia prima" folgen. Denn echte Philosophie darf sich nicht in einer beschreibenden Analyse der inneren Gegebenheiten erschöpfen, sondern hat deren Möglichkeit und Sinn denkend zu begreifen. Im besonderen baut er den existenzphilosophischen Grundbegriff der „Situation" in sein Denken ein, freilich nicht ohne ihn von fatalistischen Beimischungen zu reinigen. Unter

[2] Il momento dell' educazione. Giudizio sull' esistenzialismo. Padua 1938.

[3] Logica del potenziamento. Neapel 1936. Anhang.

[4] La nuova Critica e il suo Principio: Arch. di fil. 1940.

[5] Martino Heidegger: RivFilNeoscol 1935; vgl. dazu: Schol 11 (1936) 123.

seinen Arbeiten greifen wir nur einen neuerdings erschienenen kritischen Überblick heraus „Sguardi su la filosofia contemporanea" (Rom 1940).

Wenn sich die genannten Denker auch in bestimmten Punkten der Existenzphilosophie nahe fühlen, so können sie doch nicht als deren Anhänger bezeichnet werden. Andere gehen weiter, indem sie ausdrücklich eine Synthese zwischen dem Gedankengut der italienischen Philosophie und den Errungenschaften der Existenzphilosophie anstreben. Zu ihnen gehört *Franco Lombardi;* er schrieb über die gegenwärtige Lage der Philosophie in Deutschland und Italien und ein eigenes Buch „Kierkegaard" (Florenz 1936), worin er dessen Geisteswelt mit seinem personalistischen Denken zu verbinden sucht. — Eine Vereinigung von Idealismus und Existenzphilosophie entwickelt *Enzo Paci's* Werk „Principii di una filosofia dell'essere" (Modena 1940). — In einer ähnlichen Richtung arbeitet seit mehr als zehn Jahren der bereits erwähnte *Grassi.* Vor allem Heidegger hat er in mehreren Abhandlungen für Italien erschlossen. Immer wieder geht er darauf aus, die deutsche und die italienische Überlieferung zusammenzuführen, indem er im Durchgang durch Heidegger den Idealismus eines Gentile und Croce weiterentwickelt. Ihren reifsten Niederschlag haben seine Gedanken in dem auf Deutsch erschienenen Buch „Vom Vorrang des Logos" (München 1939) gefunden[6].

Schließlich begegnen uns noch ausgesprochene Vertreter der Existenzphilosophie; doch finden wir nur wenig eigene schöpferische Leistungen. Besondere Erwähnung verdient *Nicola Abbagnano,* der sich ganz entschieden zur Existenzphilosophie bekennt; mit seinem systematischen Versuch werden wir uns bald noch näher befassen.

Das Bild, das die bisherigen kurzen Andeutungen von den Bemühungen um die Existenzphilosophie in Italien vermittelten, wird an Schärfe gewinnen, wenn wir auf zwei charakteristische Beispiele näher eingehen. Es handelt sich dabei um zwei neuerdings herausgekommene Bücher, nämlich um das eingangs genannte Werk von *Pareyson* und dann um die eben berührte Arbeit von *Abbagnano*[7]. Grundverschieden in ihrer Zielsetzung und Geisteshaltung, ergänzen sich beide gerade deshalb zu einem Gesamtbild. P. will kritisch berichten; A. erstrebt einen eigenen systematischen Entwurf. P. geht von einem freien Schöpfergott im Sinne der christlichen Philosophie aus; A. kennt nur den Menschen und seine Welt.

[6] Vgl. unsere eingehende Auseinandersetzung mit Grassi in Schol 16 (1941) 161—192.

[7] N. Abbagnano, La struttura dell' esistenza (R. Università di Torino: Pubbl. della facoltà di magistero, Ser. I, vol. 7). 8° (XII u. 201 S.) Turin 1939, Paravia. *L* 25.—.

II. Luigi Pareyson.

1. Wie kaum einer seiner Landsleute hat sich Pareyson mit den existenzphilosophischen Bestrebungen nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland und in Frankreich befaßt[8]. Mit einem gründlichen Eindringen in die Quellenwerke verbindet sich bei ihm eine gute Kenntnis der einschlägigen, auch der deutschen Literatur; außerdem war ihm persönliche Fühlungnahme, z. B. mit Jaspers möglich. Schon mehrere Arbeiten haben von seinen Bemühungen Zeugnis abgelegt; sie waren der Existenzphilosophie im allgemeinen, Kierkegaard und Karl Barth gewidmet. Nach dieser Vorbereitung konnte er an die vorliegende größere Studie über *Jaspers* herantreten.

Sie will zunächst eine ausführliche, aus dem Gesamtwerk des Philosophen erwachsende Darlegung seiner Gedankenwelt bieten, die bisher in italienischer Sprache noch nicht vorhanden war. Freilich ist diese Darstellung bereits wesentlich Auslegung, wie sie auch nicht einfach den Schritten von Jaspers folgt, sondern die durch den Gesichtspunkt der Auslegung vorgezeichneten Stufen durchläuft. Hierdurch wird immer wieder eine an die innersten Wurzeln greifende Kritik in die Wege geleitet, die bei aller Anerkennung der Grundforderung und in gewisser Beziehung auch des Programms von Jaspers dessen Lösung entschieden ablehnt. Damit wahrt sich Pareyson eine gesunde Selbständigkeit, die von bedingungsloser Gefolgschaft ebenso weit wie von voreiliger und völliger Verwerfung entfernt ist. Offensichtlich geht er darauf aus, die unverlierbaren Errungenschaften der Existenzphilosophie gerade durch Ausscheiden des Unhaltbaren für seine Heimat und die Zukunft fruchtbar zu machen. Ein Durchblick durch Pareysons Werk soll das verdeutlichen.

2. Den leitenden Gesichtspunkt seiner gesamten Darlegungen bildet die Bestimmung, die Jaspers von der Existenz gibt; sie ist nach ihm das, „was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält" (Philosophie I, 15). Hieraus ergeben sich die beiden Hauptteile des Buches: die Existenz (die Existenz in ihrem Bezug zu sich selbst) und die Transzendenz (die Existenz in ihrem Bezug zum andern).

Über die genaue Richtung der darstellenden Auslegung und auch der Kritik entscheidet die Anknüpfung an *Kierkegaard*. Und hier wiederum kommt alles auf den Begriff an, den Pareyson bezeichnet mit „implicanza di positivo e negativo" (XVII). Das besagt nicht allein: das Negative fordert das Positive, sondern vielmehr: das Negative als solches schließt das Positive ein, und zwar im wörtlichen Sinne; das Negative *ist* im Grunde das Positive, und das

[8] Entgangen ist ihm *H. Heyse*, dessen „Idee und Existenz" (Hamburg 1935) Beachtung verdienen würde (vgl. Schol 11 [1936] 575—577).

Positive *ist* das Negative. Diese Spannung rückt Pareyson in die Mitte, wenn sie auch von Jaspers selbst nicht so ausdrücklich entwickelt wird. Sie prägt die Eigenart der beiden Bezüge, die für die Existenz wesentlich sind, und ebenso das Verhältnis der beiden Bezüge zueinander.

Nach Kierkegaard treffen sich im einzelnen Menschen Zeit und Ewigkeit, von denen die Zeit dem ersten und die Ewigkeit dem zweiten Wesensbezug der Existenz zugeordnet ist. Dabei erscheint die Ewigkeit als das Positive, die Zeit aber als das Negative; denn diese entspricht der individuellen Bestimmtheit, die als Begrenzung wesentlich negativ und schließlich Sünde ist. An der paradoxen Spannung, die so im Innern der Existenz aufbricht, entzündet sich das geistige Ringen der Folgezeit. Einseitige Typen stellen Karl Barth und Heidegger dar; der eine opfert die Zeit der Ewigkeit, der andere die Ewigkeit der Zeit. Jaspers hingegen will mit Kierkegaard beide zur Geltung bringen.

So ergibt sich ihm die für ihn zentrale *Geschichtlichkeit,* die nichts anderes als die zeitliche Offenbarung des Ewigen ist. Nur im geistigen Leben wird der Augenblick geschichtlich, d. h. unvertretbar, unwiederholbar und damit absolut; er offenbart sich in seiner metaphysischen Tiefe, was dasselbe besagt wie: er offenbart sich als Ewigkeit. Die Spannung zwischen dem zeitlichen Augenblick und der darin aufbrechenden Fülle des Ewigen macht das Wesen der Existenz aus. Wie das erste Moment ihren Bezug zu sich selbst enthält, so das zweite ihren Bezug zum andern oder ihre Transzendenz.

3. Seine tiefere Deutung findet das *erste Moment* mit dem Begriff der *Situation.* Jeder Mensch erreicht von seinem Gesichtspunkt aus immer nur *seine* Welt, niemals *die* Welt. Der objektivierende, d. h. auf Allgemeinbegriffe bringende Intellekt löst durch sein Objektivieren meine Sicht von mir selbst los und relativiert sie damit als eine unter vielen; deshalb bleibt er notwendig im bloß Subjektiven, und wissenschaftlich gesehen gibt es keine allgemein gültige Wahrheit. Doch geht diese Betrachtung am Wesentlichen vorbei; denn sie nimmt den Einzelnen als bloßes Dasein, noch nicht als echte Existenz, die wesenhaft ebensowenig objektivierbar ist wie das Sein. Die wahrhaft philosophische Betrachtung vollzieht eine nicht-objektivierende innere Selbsterhellung der Existenz durch die Vernunft. Sie entdeckt gerade im Relativen das Absolute, indem sie die Identität meiner selbst mit meiner Situation und mit der daraus erwachsenden Weltanschauung setzt und so die jeweilige Besonderheit des Einzelnen zu dessen Absolutheit erhebt. Danach ist meine Sicht nicht mehr eine *unter* anderen, sondern so unwiederholbar, unvertretbar und unzurückführbar, daß sie jede Koordination ausschließt und in ihrer unvergleichbaren Einzigkeit für mich *das* Absolute darstellt. Während also der objektivierende

und damit koordinierende Intellekt in seinem Ringen um Absolutheit wesenhaft scheitert, ergreift die Vernunft im Sprung über jede Objektivierung und damit Koordination hinaus das Absolute, wodurch die Existenz erst als solche verwirklicht wird.

Wenn aber die Absolutheit gerade in meiner Relativität, oder die Fülle gerade in meiner Begrenztheit liegt, bin ich um so mehr ich selbst, je leidenschaftlicher und unbedingter ich mich meiner Besonderheit hingebe. Das besagt nun, daß Philosophieren den Vollzug der *Freiheit* verlangt. Weil es nämlich die eine, allgemein gültige Antwort des Intellekts nicht gibt, muß der Einzelne wählen. Dabei hat er sich für seine Situation und seine Weltanschauung zu entscheiden, da beide im Grunde nichts anderes als er selbst sind, und ihnen deshalb Treue gebührt.

Ihre letzte Schärfe erreichen diese Gedankengänge erst mit der Idee der *Schuld*. Wenn ich mich für meine Situation und damit für meine Beschränktheit entscheide, verweigere ich mich notwendig so und so vielen Existenzmöglichkeiten; das aber ist Schuld. Infolgedessen bedeutet der Vollzug der Freiheit wesenhaft Schuld, und ebenso wesenhaft gründet die Existenz als solche in dieser fundamentalen Schuldigkeit. Weil ich Sünder bin, und je unbedingter ich die Schuld auf mich nehme, desto mehr bin ich ich selbst bin ich wirklich Existenz.

4. Durch die Situation leuchtete immer schon das *zweite* oben genannte *Moment* hindurch, nämlich die *Transzendenz*. Sie besagt Teilnahme der Existenz am Sein als an etwas, das nicht die Existenz selbst ist. Hierbei sind die beiden Gesichtspunkte des Suchens und der Gegenwart zu beachten. Die Existenz ist nie vollendet, genügt nie sich selbst; sie ist wesentlich *Suchen*, Ausgreifen nach einem Andern. Und zwar ist sie ewiges, unüberwindliches Suchen, weil sie niemals das Gesuchte erreicht, das unaufhebbar alles Suchen übersteigt. So steht die Existenz wesenhaft im *Scheitern*. Doch ist damit nicht alles verloren, sondern gerade alles gewonnen. Gerade insofern sie sich verflüchtigt, geht die Transzendenz auf, und das äußerste Scheitern ist ihr vollkommenstes Erreichen. Es ist hier genau wie bei der Situation; indem ich die Identität meiner selbst mit dem Suchen setze, wird in der Grenzsituation das Dasein als *Chiffre* transparent, wird das Suchen selbst zur *Gegenwart* der Transzendenz. Danach ist die unerreichbare Jenseitigkeit der Transzendenz dasselbe wie ihr Erschlossensein, und das Gesuchte ist das Suchen selbst. Das gilt so sehr, daß Jaspers keine andere Gestalt der Transzendenz kennt und meint, die Ewigkeit bedürfe außer ihrem zeitlichen Erscheinen keiner weiteren Verwirklichung.

5. Wir wollten im Vorausgehenden andeuten, wie Jaspers von P. gesehen und dargestellt wird. Die *Vorbehalte*, die P. dieser Geisteswelt gegenüber anzumelden hat, kreisen alle um den Zentral-

begriff der „implicanza". Sie ist für die Wesensstruktur der beiden Momente der Existenz ebenso wie für ihr Verhältnis zueinander entscheidend. In der Situation spannt sie sich zwischen Relativität und Absolutheit, in der Transzendenz zwischen Suchen und Gegenwart und schließlich zwischen Situation und Transzendenz selbst. Jedesmal wird die Gegensätzlichkeit zur Identität, weshalb die radikalste Verschärfung des Negativen gerade die tiefste Umkehrung ins Positive, und die strengste Unterscheidung beider gerade ihre größte Gleichsetzung bedeutet. Damit bleibt das Positive stets und wesenhaft an das Negative gebunden, und das Absolute ist nicht mehr (wie bei Kierkegaard) die Ewigkeit, sondern die gegensätzliche Identität von Zeit und Ewigkeit oder eben die für Jaspers charakteristische Geschichtlichkeit. Sie wurzelt nicht mehr in der freien schöpferischen Tätigkeit eines transzendenten Weltgrundes, was die Leugnung jeder Kontingenz bedeutet. So steht hinter allem eine Metaphysik der *Notwendigkeit*, die jede eigentliche Freiheit aufhebt und alles dem „fatum" überantwortet; damit aber werden gerade die Hauptanliegen von Jaspers, nämlich die Person als Existenz und die Geschichte, in ihrer innersten Wurzel zerstört. P. nennt diese Metaphysik außerdem *tautologisch*, weil sich das Sein nicht durch Rückgang auf seinen Grund rechtfertigt, sondern einfach durch die Tatsache, daß es ist und so ist.

Die großartigen *Ansätze*, die bei Jaspers vorhanden sind, kommen wegen der von Kierkegaard herrührenden und von ihm selbst weitergeführten Identität der Gegensätze nicht zur Entfaltung. Wird diese überwunden, so können von Jaspers die fruchtbarsten Anregungen ausgehen. Vor allem zukunftsträchtig ist die Durchdringung von Existenz und Transzendenz, kraft deren der Mensch erst in seiner Bezogenheit zur Transzendenz wirklich ganz er selbst oder Existenz ist, wobei er nicht aus seiner Situation oder geschichtlichen Konkretheit herausgenommen wird, sondern gerade in ihr der Transzendenz begegnet, wobei er nicht nur theoretisch nachdenkt, sondern auch praktisch über sich selbst entscheidet. Werden diese Gegebenheiten unbelastet durch das reformatorische (vorwiegend bei Kierkegaard) und das kantische Erbe (vorwiegend bei Jaspers) durchdrungen, so erwächst daraus die wahre Metaphysik der Freiheit oder des Transzendenten, nämlich des freien Schöpfergottes, die zugleich echte Fundierung der Person und der Geschichtlichkeit und echte Begegnung von Zeit und Ewigkeit bedeutet.

6. Die Deutung und Beurteilung, die P. von Jaspers gibt, stimmt in ihrer wesentlichen Grundhaltung mit unserer eigenen Auffassung von Jaspers überein[9]. Sein besonderes Verdienst ist es, einmal

[9] Vgl. Analogie und Chiffre: Scholl 15 (1940) 39—56; Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum: StimmZeit 137 (1939/40) 71—76.

alles von der sicher entscheidenden „implicanza" her beleuchtet zu haben. Wir können seine Gedanken nur bestätigen.

Doch mögen die folgenden Hinweise vielleicht zur Vertiefung dienen. Als sachliches Problem steht hinter allem das *Verhältnis des Relativen zum Absoluten*. Richtig ist, daß der Mensch in die Relativität seiner geschichtlichen Situation gebannt ist und sie nicht hinter sich lassen kann. Wenn überhaupt, muß er dem Absoluten in dieser Relativität begegnen. Der echte Weg dazu ist gerade der, den Jaspers ausschließt, während sein eigener Weg letztlich sich aufhebt. Nach der ersten Möglichkeit offenbart sich das Absolute *im* Relativen, nach der zweiten ist das Relative mit dem Absoluten *identisch*. Folglich erschließt sich im ersten Fall das Absolute, im zweiten dagegen lediglich *mein* Absolutes oder das für mich Absolute. Soll nun mein Absolutes wirklich absolut sein, so muß eigentlich mein Sein mit dem Sein schlechthin zusammenfallen; weil das aber einzig bei Gott zutrifft, ist damit die menschliche Existenz nach dem Typus Gottes konstruiert. Vieles deutet darauf hin, daß es bei Jaspers tatsächlich so ist; denn die Existenz ist völlig einzig, nicht koordinierbar und deshalb nicht objektivierbar, sondern nur von innen erhellbar; sie ist mit anderen Existenzen nicht durch eine allgemein gültige Wahrheit, sondern nur durch die Kommunikation an sich Isolierter verbunden. Wir kommen also schließlich zu einer Vervielfältigung des Seins schlechthin, und d. h. zu einer Relativierung des Absoluten in seinem innersten Grunde. Im Gegensatz dazu gibt sich der erste Weg der koordinierenden Begrifflichkeit hin und relativiert so das in sich Relative; doch leuchtet ihm gerade so das Eine im Vielen, das Absolute im Relativen auf, dem er letztlich als dem Transzendenten begegnet. Jaspers wird zu seiner Lösung gedrängt, weil er die Begriffe letztlich konzeptualistisch nimmt und ihm deshalb ihre metaphysische Kraft verborgen bleibt.

III. Nicola Abbagnano.

1. Während sich P. mit der Darstellung und kritischen Sichtung eines fremden Entwurfes der Existenzphilosophie befaßt, unternimmt es Abbagnano, selbst einen Bau der Existenzphilosophie aufzurichten. Nach ihm unterscheiden sich die verschiedenen Arten der Philosophie dadurch, daß sie das Verhältnis zwischen dem Streben zum Sein und dem Sein selbst jeweils anders bestimmen. Bei den Griechen und Augustinus ist das Streben zwar ganz vom Sein bestimmt, aber es gehört nicht konstitutiv zum Wesen des Seins selbst. Bei Descartes wird dieses Streben zwar konstitutiv, doch bloß für den Menschen als denkendes Subjekt, und bei Kant lediglich für das Phänomen. Erst die Existenzphilosophie setzt das Streben zum Sein als das eigentliche Wesen des Seins in seiner ganzen Erstreckung (nicht nur einer Sonderform) an. Dieser Ansatz verdichtet sich in der Existenz; sie konstituiert

sich durch die Transzendenz, kraft deren das Sein immer über sich selbst hinausgeht. Die zwei bedeutendsten, aber gegensätzlich geprägten Typen der Existenzphilosophie sind *Heidegger* und *Jaspers*. Beide zerstören das Wesen der Existenzphilosophie, weil sie am Ende das Streben zum Sein aufheben. Nach Heidegger wird daraus in der Angst ein Streben zum Nichts; nach Jaspers endet alles im Scheitern, d. h. in der Unmöglichkeit des Strebens.

So verlangt das Wesen der Existenzphilosophie selbst, daß eine *neue*, ihre eigentliche Gestalt gefunden werde. Sie muß Heidegger und Jaspers vereinigen, und das geschieht in der *Struktur*. Heidegger betrachtet einseitig die Anfangssituation und bezieht das Streben auf etwas ihr Vorausliegendes, nämlich das Nichts; Jaspers wendet sich einseitig der Endsituation zu und bezieht das Streben auf etwas ihr unaufhebbar Jenseitiges, nämlich auf das Transzendente. Im Gegensatz zu beiden besagt die Struktur wesentlich die Einheit der Anfangs- und der Endsituation, und zwar so, daß sich das Streben zum Sein durch eine rein innere Entfaltung konstituiert. Erst aus dem Ende läßt sich der Anfang verstehen; das Ende ist die Rechtfertigung und damit der Grund des Anfangs. Wenn nun der Anfang die bloße Möglichkeit darstellt, dann ist das Ende die Möglichkeit dieser Möglichkeit oder die transzendentale Möglichkeit. Beide Möglichkeiten stehen in einer wesenhaften Beziehung zueinander, eben der Struktur; in ihr setzt sich die Endsituation des Strebens zum Sein in ihrer eigenen Wesenseinheit mit der Anfangssituation, nämlich als Möglichkeit dieser Möglichkeit.

2. In scharfsinniger Entwicklung und mit eindrucksvoller Konsequenz wird hieraus ein ganzes *System* der Existenzanalyse abgeleitet. Die Darlegung umfaßt 9 Kapitel: die Philosophie, die Existenz, das Seiende, die Welt, die Koexistenz, die Zeit, die Geschichte, die Norm und den Tod.

Die Philosophie ist ontologische Metaphysik im Sinne einer Selbstoffenbarung des Seins als Problem. Im Problem liegt aber die Bewegung von der Unbestimmtheit des Seins oder seiner bloßen Möglichkeit zu seiner Bestimmtheit, die als solche die Unbestimmtheit rechtfertigt und so als Möglichkeit der Möglichkeit, als Sein des Seins oder als transzendentale Möglichkeit erscheint. Damit haben wir die oben erläuterte Struktur erreicht. Sie macht das Sein zur Existenz. In ihr verbinden sich Transzendenz (das Hinausgehen über die bloße Möglichkeit) und Immanenz (die totale Bezogenheit des Seins auf sich selbst, insofern die transzendentale Möglichkeit alle Möglichkeiten des Seins umfaßt). Durch die Struktur besitzt das Sein sich selbst und konstituiert sich so als Seiendes. Die Möglichkeiten des Seins können aber nur dann in Besitz genommen werden, wenn sie begrenzt werden. Daher ist das Seiende das unendliche Sein, das sich in der Form des Endlichen besitzt. Die Existenz begrenzt notwendig sich selbst zum

Seienden, und dieses Seiende ist der Mensch. Doch übersteigt die Existenz zugleich die Endlichkeit des Seienden und wird so durch das Seiende hindurch zum Konstitutionsprinzip der Welt; diese bildet eine aus einer geeinigten Vielheit erwachsende Ganzheit, deren Teil auch das Seiende ist. Ferner erschöpft sich die Existenz nicht in einem einzelnen Seienden; vielmehr ist sie in einem wesenhaften Zugleich Konstitutionsgrund einer Vielheit von Seienden. Im Gegensatz zu den bloßen Dingen der Welt nehmen sie alle an der Existenzstruktur teil und werden so zur Ko-existenz. Fragen wir tiefer, worin denn die Endlichkeit des Seienden besteht, so stoßen wir auf die Zeit. Die Endlichkeit besagt danach die Unbeständigkeit einer Gegenwart, die von einer Zukunft bestimmt ist, die sich ständig in Vergangenheit wandelt. Das wesentlichste Moment dabei ist, daß die Möglichkeiten des Seienden als solche ihr Sein auch verlieren können. Nun darf sich das Seiende nicht in der banalisierenden Zerstreuung oder in der Uneigentlichkeit verlieren, sondern es muß sich in der existenzialen Wahl dafür entscheiden, es selbst zu sein, d. h. im Raume der Welt und der Ko-existenz die eigene End-form zu verwirklichen. Damit tritt das Seiende in die Geschichtlichkeit ein. Hier zeichnet ihm die Struktur der Existenz seine Bestimmung vor und erscheint damit als Norm. Ihrem Ruf kann sich das Seiende in einer Wahl der Uneigentlichkeit versagen; das ist die Sünde, die nicht notwendig, sondern nur möglich ist. Mit der Zeitlichkeit ist noch ein Letztes gegeben. Sie besagt das mögliche Nicht-sein sämtlicher Möglichkeiten des Seienden und folglich auch das mögliche Nicht-sein des Seienden selbst, den Tod. Die Treue zur Zeitlichkeit oder die Geschichtlichkeit des Menschen besagt notwendig auch seine Treue zum Tod. Das bedeutet aber nicht ein bloßes Existieren für den Tod, sondern Annahme des Todes als der allgemeinen Form der Möglichkeiten des Seienden, insofern sie endlich sind.

3. A. vollzieht einen Entwurf der Existenzphilosophie, dem man Originalität und Geschlossenheit unbedingt zuschreiben muß. Noch entschiedener als Heidegger und Jaspers verschließt er den Menschen in sich selbst; noch entschiedener als sie setzt er das Sein des Menschen mit dem Sein schlechthin identisch. Wenn bei Heidegger und vor allem bei Jaspers (im Nichts bzw. im Transzendenten) noch eine Bindung an Übermenschliches durchschimmert, und damit sich ein Unterschied zwischen dem menschlichen Sein und dem Sein schlechthin andeutet, so haben sie nach A. gerade dadurch das für den Menschen kennzeichnende Streben zum Sein vernichtet. Dieses könne einzig durch die „Struktur" gewahrt werden, was die völlige Ausschaltung alles irgendwie Jenseitigen und die restlose Gleichsetzung des Strebens zum Sein mit dem Sein selbst besagt.

Wir müssen A. darin zustimmen, daß sich sowohl bei Heidegger als auch bei Jaspers das Streben zum Sein aufhebt. Doch müs-

sen wir ebenso klar betonen, daß wir den Grund dafür in einer Richtung suchen, die derjenigen von A. genau *entgegengesetzt* ist. Das Streben zum Sein verflüchtigt sich bei Heidegger nur deshalb in ein Streben zum Nichts, weil er das Sein schlechthin so sehr mit dem Sein dieser Welt oder des Menschen identifiziert, daß als Jenseits eben nur das Nichts übrig bleibt. Und bei Jaspers endet das Streben zum Sein nur deshalb in der Unmöglichkeit dieses Strebens, weil es durch das Scheitern rettungslos in sich selber kreist, weil es schließlich überhaupt nicht mehr Streben zu einem jenseitigen Sein ist, und so doch wieder das Sein schlechthin irgendwie in das Sein des Menschen zurücksinkt. Von hier aus gesehen, verlangt die letzte Sicherung des Strebens zum Sein, daß die *echte Transzendenz* erneuert wird. Danach ist das Streben zum Sein zwar konstitutiv für das Sein des Menschen, nicht aber für das Sein schlechthin. Und zwar fordert gerade die Ermöglichung des Strebens zum Sein, daß es ein dem bloßen Streben überlegenes Sein gibt. Schon der große Aristoteles wußte, daß die Bewegung (kinesis) das selbst unbewegte Bewegende (kinoun akineton) wesenhaft voraussetzt, während sie sonst sich selbst aufhebt. Die Struktur kann also niemals völlig sich selbst genügen, wie A. meint; vielmehr genügt sie gerade als Struktur niemals sich selbst, sondern verweist auf ein anderes über-strukturhaftes Sein. Wenn man unter Strukturanalyse nur die Selbstoffenbarung der Struktur versteht oder die Setzung der Bedingungen der menschlichen Existenz in der Welt, dann muß man sagen, daß sie entweder kraft ihres eigenen Wesens die Ergänzung durch eine eigentliche Metaphysik vom Transzendenten verlangt, oder daß sie durch ihre eigene innere Dynamik sich in einer Metaphysik vom Transzendenten vollendet.

Mit diesen grundsätzlichen Bemerkungen ist das Entscheidende über unsere Stellung zu A. gesagt. Fügen wir nur noch eines hinzu. Trotz betont existenzphilosophischer Haltung muten A.s Ausführungen mehr wie die Deduktionen eines *Idealisten* als wie echt existenzphilosophische, an den Gegebenheiten erschaute Analysen an.

* * *

Blicken wir auf die Bemühungen um die Existenzphilosophie in Italien *zurück,* nachdem sich das Bild durch die beiden besprochenen Beispiele vervollständigt hat. Wir finden ein tief und echt einfühlendes Verstehen dessen, was auf diesem Gebiet in Deutschland und Frankreich geschaffen worden ist. Wir finden ebenso eine an die eigentlichen Wurzeln rührende Auseinandersetzung mit dieser Gedankenwelt, und zwar auch von Seiten christlich gerichteter Denker. Wir finden schließlich vereinzelt selbständige systematische Versuche existenzphilosophischer Art, die aber (wie sich an A. zeigte) noch zu sehr mit dem Erbe des Idealismus und den der Existenzphilosophie überhaupt eigenen Gefahren belastet sind.

Besprechungen.

Bartsch, H. W., Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien (Wiss. Monogr. 44).gr. 8° (IX u. 177 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. *M* 4.50; geb. *M* 6.—.

Die Ignatiusforschung ist seit einigen Jahrzehnten besonders vom religionsgeschichtlichen Interesse geleitet. Man findet auch bei Ignatius Mysterienfrömmigkeit und gnostisches Gedankengut. Von großer Bedeutung war hier die Entdeckung der vorchristlichen Gnosis. Hatte H. Schlier (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929, Beih. 6 z. ZNWiss) den Ansatzpunkt für die gnostischen Einflüsse besonders in der Erlösergestalt gefunden, so sucht nun B. diesen Ansatzpunkt ganz neu zu bestimmen und das Verhältnis des hl. Ignatius zur Gnosis deutlicher zu machen aus der Gegenüberstellung seiner ihm eigenen Theologie zur Gemeindetradition. Gnosis ist aber nicht mehr bloß die „akute Hellenisierung des Christentums" (Harnack), sondern die primäre Weltanschauung der Antike. B. teilt den Einfluß der Gnosis auf Ignatius in einen direkten und indirekten, je nachdem Ignatius unmittelbar von ihr erfaßt wird oder erst über die vor allem von der Gemeinde getragene Tradition. Zwei Gedankenkreise findet er bei Ignatius von der Gnosis her gebildet und beeinflußt: 1. den Gottesbegriff und 2. das Verständnis der Eucharistie. Das Martyriumsverständnis steht damit in engstem Zusammenhang.

Zu 1: Die Gnosis als dualistische Weltanschauung gibt sich im Grunde als ein gewaltiges Ringen um den *Gottesbegriff*. Unter ihrem Einfluß hat gerade auch Ignatius dem Gottesbegriff eine gesonderte Stellung gegeben (8). Von der Gnosis her bedingt ist u. a., daß die *Einheit* als wesentlichste Eigenschaft Gottes in den Vordergrund tritt. „Einheit" ist aber nicht zu verstehen im Sinne des biblischen Monotheismus, also als „Einzigkeit" (unicitas), sondern als „unitas", ἑνότης (8—11). Das Hervortreten dieses Einheitsgedankens erklärt sich aus der geschichtlichen Situation der Briefe. Die Aufnahme gnostischer Elemente hatte in manchen Gemeinden zum Zerbrechen der Einheit des Kultes geführt (13—16). Ignatius mahnt nun den aus der Kirche herausgehenden Gnostikern gegenüber zur Einheit und sucht der Spaltung zuvorzukommen durch den wiederholten Hinweis auf den *einen* Gott. In Verbindung mit diesem Gottesbegriff (nicht im Zusammenhang mit der Erlösergestalt, wie Schlier annahm) dringen nun auch verschiedene mythologische Vorstellungen, freilich zu Allegorien abgeschwächt, in die Ignatius-Theologie ein: so wenn die Kirche verstanden wird als Leib Christi, was bei Ignatius mehr bedeute als das populärphilosophische Bild bei Paulus. Andere Bilder zeugen vom gleichen Einfluß: so die Gläubigen verstanden als Pflanzen, Gott als Pflanzer, das Bild vom Bau; ebenso die Bezeichnungen Gottes als „höchster Vater", der Ausdruck „Größe", angewandt auf Gott. Keine der Vorstellungen ist aber isoliert von dem Gedanken der Einheit Gottes. Sie fließen aus ihm. Der Eindruck des Eigenartigen im Gottesbegriff des Märtyrerbischofs wird noch vermehrt dadurch, daß er Gottes Wesen bezeichnet als Ruhe Schweigen (σιγή). Doch sind diese Gedanken der zeitgenössischen Literatur nicht fremd. In den Mysterien war ja Schweigen Gebetssprache. Durch diesen Gottesbegriff aber wurde nach B. der Ge-

danke des sich offenbarenden Gottes zurückgedrängt: „Die mystische Schau Gottes steht über der Offenbarung im Wort" (66).

Zu 2: Der zweite Ideenkreis, der für Ignatius zentral und am meisten von der Gnosis her beeinflußt ist, ist das Verständnis der *Eucharistie und des Martyriums* (78 ff.). Ignatius versteht sein Martyrium als Eucharistie, diese aber wiederum vom Leiden Christi her. Beides ist für ihn ein Nachvollzug der historischen Passion. Zwar steht der Märtyrerbischof gerade in der Auffassung von Passion und Martyrium im schärfsten Gegensatz zur Gnosis (91). Gnosis und Doketismus lehren ja die Flucht vor dem Martyrium konsequent zu ihrer Entleerung der Passion zu einem Mythos. Wodurch jedoch Ignatius nach dem Verf. wiederum in Beziehung zur Gnosis kommt, ist seine Auffassung von Martyrium und Eucharistie als Mysterium. Denn es ist ein doppeltes Verständnis der Eucharistie zu unterscheiden: ein sakramentales (102 ff.) und ein mysterienhaftes (113 ff.). Sakramentales Verständnis versteht das Sakrament als „heiligen Stoff, der den Gläubigen mitgeteilt wird. Dies kann sich darin zeigen, daß man meint, vom Sakramentsgenuß die Mitteilung einer magischen Kraft zu erfahren" oder „Leben und Unsterblichkeit" (79). Das mysterienhafte Verständnis dagegen gibt dem Sakrament die Bedeutung, die ein solches in der hellenistischen Mysteriengemeinschaft hatte. „Das Charakteristikum mysterienhaften Verständnisses ist die Wiederholung eines mythologischen Geschehens mit dem Ziel der Vergottung der Gläubigen" (79). Die sakramentale Linie setzt nun die Gemeindetradition fort, in der Ignatius gerade mit seiner Eucharistielehre zunächst und vorzüglich wurzelt. Jedoch fehlt es auch nicht an Hinweisen dafür, daß Ignatius in der Eucharistie ein Geschehen mystisch nacherlebt (113 ff.). Der Verf. findet die mysterienhafte Linie am ersten dort, wo „das Ergebnis des Sakramentes als Auferstehung bezeichnet ist". Das Geschehen, das nachgeahmt werden soll, ist für Ignatius nicht die Einsetzung der Eucharistie, sondern das Leiden Christi (126). Weil aber dieses Kreuzesleiden und die Auferstehung für Ignatius wie für die Gemeindetradition real ist, so unterscheidet sich das Mysterium der Ignatiusbriefe grundsätzlich von dem heidnischen Kultmysterium, dem nur ein Mythos zugrundeliegt. — Nach der Darstellung beider Ideenkreise kommt der Verf. zum Schluß: „In beiden Fällen ist es der große Rahmen heidnischer Weltanschauung und heidnischen Kultes, der seinen Einfluß auf das christliche Denken und den christlichen Kult nimmt ... Der innere Zusammenhang zwischen den beiden Ansatzpunkten (für fremde Einflüsse) liegt darin, daß das Ziel der Erlösung immer ein Teilhaben an dem Wesen der Gottheit ist" (131).

Der Verf. sucht also durch seine Arbeit die Ignatiusforschung auf neue Bahnen zu lenken. Das Verhältnis von Ignatius und Gnosis findet eine neue grundsätzliche und doch im Ganzen zurückhaltende Beurteilung. Beiden wird er mehr gerecht: Ignatius, indem er die zentralen Punkte seiner Theologie deutlicher hervorhebt; der Gnosis, da er sie nicht mehr bloß als häretische Teilerscheinung wertet. Mit Recht wird darum auch der Ansatzpunkt gnostischer Einflüsse tiefer als bisher angesetzt. Über einen solchen Einfluß brauchen wir uns nicht zu wundern. Schon die Paulusbriefe und die johanneischen Schriften des NT zeugen davon. Dabei ist besonders im Kolosserbrief das Bestreben des Apostels zu erkennen, die fremden Gedanken und Ausdrücke aufzugreifen und sie der christlichen Botschaft und ihrer Tradition dienstbar zu machen. Auch bei Ignatius ist die Intention keine andere. Fraglich er-

scheint aber, ob der Verf. das gegenständlich Besondere der vorchristlichen Gnosis nicht doch überschätzt hat. Die Gnosis führte ihr vorchristliches Dasein mehr als eine Haltung, eine besondere Sichtweise mythischer und (religions-)philosophischer Theoreme. Freilich ist es auf diesem Wege auch zur Formulierung von gegenständlich neuen Aussagen gekommen. Die ‚Einheit' Gottes mag vielleicht darunter fallen — wegen einer neuen damit verbundenen Sinnabschattung. Wenn sich aber (nach der Annahme des Verf. selbst) die Betonung des Einheitsgedankens in den Ignatiusbriefen aus der geschichtlichen Situation dieser Briefe heraus erklärt, und im übrigen die in der Bibel grundgelegte Sinnbedeutung des Begriffes ‚Einheit Gottes' ausreicht, um die von Ignatius beabsichtigten praktischen Folgerungen zu begründen (vgl. das Vorbild bei Paulus Eph 4, 6 und den bekannten Par.), so kann die Gnosis zu den in Frage kommenden Ausführungen des hl. Ignatius nicht mehr beigesteuert haben als eine verstärkende Anregung, deren Gesamtwirkung gut dargestellt hat.

Der Verf. untersucht aber nicht bloß das Verhältnis Ignatius' zur Gnosis, sondern auch zur Tradition der Gemeinde und damit zur *Gemeinde* selbst. Hier bleiben freilich manche Unklarheiten: Die Gemeinde als die Trägerin der Tradition steht gleichsam als die orthodoxere ihrem Bischof gegenüber, der am meisten als von gnostischen Ideen beeinflußt erscheint. Man hat nach B. den Eindruck, als ob diese neben und sogar trotz ihres Bischofs ihren Weg gehe, nur gehalten durch die Strenge des liturgischen Wortes, das die alte Überlieferung bewahrt. Ein solches Bild bieten aber die altchristlichen Gemeinden keineswegs. Wenn wir die paulinischen Gemeinden (und auch die der Johannesbriefe) betrachten, so sehen wir überall, daß sie ein schnell wechselndes Bild bieten, gerade unter dem Einfluß gnostizistischer Lehren. Sie bedürfen einer starken Führung, um nicht inneren und äußeren Einflüssen zu erliegen. Die Strenge des liturgischen Wortes vermag keineswegs alle Stürme der Lehrmeinungen von den Gemeinden fernzuhalten. Den Bischof hingegen betrachtet Ignatius als den verantwortlichen Träger und Hüter der ganzen christlichen Überlieferung.

Um noch auf die Darstellung der *Eucharistie-Lehre* einzugehen, so gibt ihr der Verf. die Stellung, die ihr in der Theologie des Märtyrer-Bischofs gebührt. Die Stellen, die das mysterienhafte Verständnis der Eucharistie beweisen sollen, sucht B. aus unter der Rücksicht der Auferstehung. So sehr aber dieser Gedanke z. B. bei der Taufe auf ein solches Verständnis schließen lassen könnte, so kann dagegen bei der Eucharistie durch ihn gerade die „sakramentale" Deutung insinuiert werden. Dafür spricht am meisten Eph 20, 2 (zit. S. 113), wo Ignatius die Eucharistie bezeichnet als φάρμακον ἀθανασίας. Das Leben und ohne Zweifel gerade auch die Auferstehung wird also zurückgeführt auf die Mitteilung der eucharistischen „Gabe" und nicht auf den Vollzug der Handlung. Dieselbe Verbindung findet sich ja auch schon Jo 6, 55 ff. Weil also die Auferstehung als Wirkung der Eucharistie so sehr in Verbindung mit dem Besitz der eucharistischen Gabe gesehen wird, so läßt sich gerade aus ihr das mysterienhafte Verständnis am schwersten deduzieren. Nur wo das ganze Erlösungswerk, nämlich Leiden und Auferstehen in Erinnerung gerufen wird als „Geschehen", ist ein mysterienhaftes Verständnis leichter anzunehmen. Hier hätte der Verf. wohl auch von der katholischen Forschung manche Anregung erhalten können. Sie hat gerade die Frage des

Mysteriums eifrig aufgegriffen (wie auch zu ersehen aus Artikel Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, A. Grillmeier S. J.

Hoffmann, Fr., Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (nach der Hs CCV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslaus 1941, Müller u. Seiffert. *M* 8.—.

Der Nominalismus in ockhamistischer Prägung nahm 200 Jahre lang eine, wenn nicht beherrschende, so doch achtunggebietende und kraftvolle Stellung in Philosophie und Theologie ein. Paris, Oxford und eine große Zahl der deutschen Universitäten standen unter seinem Zeichen. Das allein ist Grund genug, ihn nicht nur rein negativ als eine Verirrung zu betrachten, sondern auch positiv den Werten nachzugehen, die ihn trotz mancher innerer Fehler zu einer solchen Kraftentfaltung befähigten. Leider steht dem ein großes Hindernis entgegen. Das Hauptwerk Ockhams, sein Sentenzenkommentar, liegt nur in einem recht seltenen und den meisten Forschern nur schwer zugänglichen Inkunabeldruck vor. Es wäre das erste Erfordernis, diesen Kommentar mit Hilfe von 2 oder 3 Hss zu verbessern und neu herauszugeben. Sollte das unmöglich sein, da doch gerade die deutsche Wissenschaft wegen des Nominalismus auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrh. und wegen Ockhams Beziehungen zu Luther und der modernen Philosophie ein besonderes Interesse daran hat? Ungeachtet der erwähnten Schwierigkeit sind in der letzten Zeit zwei tüchtige Arbeiten erschienen, jene von E. Borchert über die Communicatio idiomatum bei Nicolaus von Oresme, die sich auch eingehend mit dem grundlegenden Begriff der potentia absoluta beschäftigt, und die hier zu besprechende, die über die erste Aufnahme der Lehren Ockhams in Oxford berichtet.

Erst durch A. Pelzer war es bekannt geworden, daß in Avignon schon früh eine Kommission sich mit den Lehren Ockhams beschäftigte. Wertvolle Ergänzungen machte dann J. Koch 1935/36 in einem Artikel der RechThAncMéd, in dem er nachwies, daß es zwei Gutachten der Avignoneser Kommission gab, und auch die Anklageschrift Lutterells kurz behandelte. H. untersucht nun diese Schrift; in einem 2. Band wird er sie herausgeben. Nach den von H. gegebenen Proben ist dies ein sehr schwieriges Unternehmen, da die Verderbtheit der einzigen Prager Hs jeder Beschreibung spottet. Um so mehr ist der Mut, eine solche Ausgabe zu wagen, aller Anerkennung wert. Freilich hätte man wünschen können, daß die Ausgabe der Untersuchung vorausgegangen wäre. Denn vorher läßt sich die Richtigkeit mancher Aufstellungen nicht mit genügender Sicherheit beurteilen. Der Anrichs von Harclay von 1317 bis 1322 Kanzler der Universität Oxford war. kläger ist kein geringerer als John Lutterell, der als Nachfolger Hein- Er vertrat ebenso wie vor ihm Robert von Winchelsea eine an Thomas sich anschließende theologische Richtung und mußte so von vornherein zu Ockham im Gegensatz stehen. In seiner Anklageschrift, die 56 ziemlich wahllos zusammengestellte Artikel umfaßt, geht Lutterell so voran, daß er jedem Artikel Ockhams eine Zensur anfügt, der alsdann die Begründung folgt. H. hat mit Recht in seiner Untersuchung die sachliche Ordnung gewählt: Irrtümer in der Logik und Erkenntnislehre, die theologisches Gebiet berühren; Irrtümer in der

Lehre von Gottes Eigenschaften und von der Dreifaltigkeit, in der Erlösungs- und Sakramentenlehre, endlich in der Eschatologie. Dabei wird regelmäßig die Darlegung gegeben, die Lutterell von der Lehre des Gegners macht, und seine eigene Widerlegung; endlich werden die Verbindungsfäden aufgesucht, die Ockham mit anderen, zumal mit Lutterells Vorgänger Heinrich von Harclay, und mit Durandus verbinden. H. legt besondern Wert auf den Einfluß, den Ockhams Suppositionslehre auf manche Fassung theologischer Sätze ausübte. Mit Recht sieht er im Schlußurteil die Bedeutung Lutterells darin, daß dieser so früh das Glaubensgefährliche in einzelnen Lehren und in der geistigen Haltung Ockhams erkannt und vor ihm gewarnt hat. Für die Geschichte theologischer Zensuren ist der Paragraph über die Bedeutung der einzelnen Urteile, in der von J. Koch begonnene Untersuchungen weitergeführt werden, besonders aufschlußreich. Die sorgfältige und inhaltreiche Arbeit verdient aufmerksamste Beachtung.

Eine Frage drängt sich auf: Hat Lutterell, dem H. im wesentlichen sich anschließt, in der Auslegung und Beurteilung der Sätze Ockhams stets das Rechte getroffen? An ernstem Streben hat es sicher nicht gefehlt. Daß es ihm immer gelungen, wage ich nicht zu behaupten, wenngleich es vor Fällung eines allgemeinen Urteils notwendig ist, die Textveröffentlichung abzuwarten. Jedenfalls bestand für Lutterell die Schwierigkeit einer ganz anders gearteten philosophischen und theologischen Vorbildung und Grundauffassung; dazu kam die starke Verschiedenheit in der Terminologie. Um Ockham voll zu verstehen, muß man bedenken, daß er einerseits indirekt Schüler des Scotus ist und viel von dessen Geisteshaltung angenommen hat, daß er aber anderseits als überlegenes Genie in starkem Gegensatz zu Scotus steht und ihn oft der Kritik unterzieht. Außerdem muß eine Strömung einfließen, die ich schon bei dem talentvollen, aber etwas extravaganten Franziskaner Richardus de Cornubia (um 1250) feststellte und die später bei Heinrich von Harclay nachwirkte. Leider machen es die Zeitverhältnisse mir vorläufig unmöglich, diesen Fragen nachzugehen. Was Grabmann in seinen Studien über die Pariser Philosophen angebahnt hat, müßte auch für Oxford geschehen.

Das eine oder andere Bedenken oder abweichende Urteil sei nur angedeutet. Da ist die vielberegte Potentia absoluta und ordinata. Was kann Gott an sich ohne Rücksicht auf die von ihm aufgestellten Gesetze? Die großen Scholastiker hatten das durchaus berechtigte Bestreben, die theologischen Sätze und die Tatsachen der Heilsordnung als höchst vernunftmäßig nachzuweisen. Es lag hier freilich die Gefahr, diese Angemessenheit zu überspannen und gewisse Sätze oder Tatsachen wie die Menschwerdung unter Voraussetzung der Sünde und des Heilswillens als notwendig hinzustellen, die in Wirklichkeit Ausfluß eines freien Willensentschlusses Gottes waren. So ist zur Klärung der Begriffe die Frage nach der Potentia absoluta durchaus korrekt und berechtigt. Der Mißbrauch mancher Nominalisten lag darin, daß sie sich vielfach mehr mit spitzfindigen Fragen über den Anwendungsbereich als mit der Erklärung und Begründung des Dogmas beschäftigten. Es müßte auch einmal untersucht werden, ob in dem Satz: Was Gott will und weil er es will, ist gut, der Wille Gottes nur Manifestationsprinzip ist oder einziger ontologischer Grund der sittlichen Gutheit. Da Gott nach Ockham an das Kontradiktionsprinzip gebunden ist, so kann er nichts wollen, was seiner Wesenheit widerspricht. Das ist aber keine absolute Willkür. Dies deutet vielleicht auf die Möglichkeit der ersten Erklärung. Die Meinungsverschiedenheit bestände in dieser Annahme allein darin, daß nach den einen gewisse Handlungen zu Gottes Wesenheit in

Widerspruch stehen und deshalb von Gott nicht gewollt werden können, während andere dies leugnen.

Eine zweite Frage: Will Ockham in seinem Gegensatz zu den Ultrarealisten nur sagen: das Universale als solches ist reines Gedankending und kann nirgendwo eigene Existenz haben? Dann hat er völlig recht. Oder will er im Universalbegriff auch die Ähnlichkeit des Begriffsinhaltes mit den Dingen an sich leugnen? Klare Äußerungen scheinen dagegen zu sprechen (Sent. l. 1 d. 2 q. 8). Schwierigkeiten liegen auch in der Deutung der Prädikamente. H. spricht von einer Entrealisierung der Prädikamente (52), von den Kategorien als bloßen Betrachtungsweisen (61). Ich kann dem nicht ganz beipflichten, ohne deshalb Ockhams Akzidentientheorie in Bausch und Bogen anzunehmen. Manche Prädikamente — nicht alle — sind nach Ockham nicht einfachhin, aber real mit der Substanz identisch, so daß sie zwar kein neues Sein zum Sein der Substanz hinzufügen, keine res distincta sind, daß aber ihre Begriffe eine durch die Substanz an sich noch nicht gegebene Vollkommenheit oder auch Seinsweise bezeichnen (vgl. De sacr. alt. accessus c. 35, ed. Birch 428—434). Lutterell dagegen kann sich eine reale Änderung z. B. in der Figur oder in der örtlichen Lage nicht denken ohne Entstehung neuen Seins. Was Ockham bei den Relationen leugnet, ist wohl nicht ihr Sein in der realen Welt, sondern nur ihr Unterschied vom Fundament als »res a re«. Es kann eine reale Relation entstehen, ohne daß für dieses Entstehen selbst eine Wirkursache nötig wäre, da sie kein absolutes Sein hat und die Substanz in sich nicht bestimmt, sondern ganz im esse ad aufgeht. Das hat schon Abaelard gesehen; dies ist auch die klar ausgesprochene Lehre des von H. angeführten Harclay und vieler bedeutender Theologen nach ihnen, bei denen das Prädikament der Relation nicht nur die beiden Beziehungsglieder besagt, sondern gerade die in der Welt der Dinge wirklich vorhandene Beziehung, der aber an sich keinerlei absolutes Sein zukommt. Lutterell versteht dies nicht, da er sich keine neue Relation ohne neues Sein im Subjekt denken kann.

Ebenso liegt bei Lutterell ein Mißverständnis vor, wenn er Ockham vorwirft, er mache in der Dreifaltigkeit einerseits einen realen Unterschied zwischen Person und Wesenheit, während er anderseits nicht genügend zwischen ihnen unterscheide. Wenn Ockham sagt: Da von Person und Wesenheit in Gott Verschiedenes ausgesagt wird, so können sie nicht ganz das Gleiche besagen, so ist dies durchaus richtig; denn sonst würde ja folgen, daß die Vaterschaft gleich der Sohnschaft wäre. Sie bezeichnen zwar nicht zwei verschiedene Sachen, wohl aber ein und dieselbe Sache einmal absolut, das andere Mal so, wie sie in einem bestimmten Träger ist. Wenn Ockham dann sagt, Wesens- und Personalbegriffe seien identisch, so heißt das nur: Sie bezeichnen beide die una summa res, die divina essentia, mit der die Person real identisch, aber nicht schlechthin identisch ist. Ein Widerspruch liegt also nicht vor. Im Zusammenhang hiermit könnte man fragen: Will Scotus mit seiner formalen Distinktion zwischen Wesenheit und Person etwas anderes sagen, als beide sind real identisch, aber nicht schlechthin identisch? Wenn endlich Ockham behauptet: »De virtute (l. veritate) sermonis« könne die natürliche Vernunft ebensogut die Trinität wie die Wesenheit erkennen, so heißt dies wohl nur: Da Person und Wesenheit die gleiche Sache sind, so erfasse ich durch Erkenntnis der göttlichen Wesenheit auch das, was in Wirklichkeit die hl. Dreifaltigkeit ist — ein ganz unverfänglicher Satz. »De veritate sermonis« heißt nämlich: Es gibt einen Sachverhalt, der der Aussage gerecht wird. Wenn ferner Ockham, was ich zur Zeit nicht

nachprüfen kann, den mißverständlichen Ausdruck gebraucht, daß in der Dreifaltigkeit drei »Sachen« eine Sache seien, so denkt er nicht daran, zu behaupten, daß drei Wesenheiten eine seien. Richtig ist auch, daß man die Dreifaltigkeit nur annehmen darf, weil der Glaube es lehrt; denn die reine Vernunft kann ihre Möglichkeit niemals nachweisen. Mit der heute so oft mißbräuchlich angeführten Lehre von der doppelten Wahrheit hat dies nichts zu tun. Sagt Ockham irgendwo, man müsse einen Glaubenssatz annehmen, selbst wenn er in »offenbarem«, d. h. wirklichem, nicht nur scheinbarem Widerspruch zur Vernunft stehe?

Auch in der Eucharistielehre muß man sorgfältig das Urteil über die theologische Zulässigkeit vom Urteil über die philosophische Haltbarkeit einer These scheiden. Da nach Ockham etwas von dem, was wir Brot nennen, nämlich die Akzidentien der Qualitas bleiben, so verstößt er nicht gegen das Dogma, auch wenn er Substanz und Ausdehnung als realidentisch ansieht (Vgl. Pesch, Praelectiones dogmaticae, VI n. 710—714). Auch sein Begriff der Transsubstantiation ist theologisch einwandfrei. Wenn er endlich mit Scotus sagt, Gott hätte die Vergegenwärtigung Christi im Sakrament ohne Widerspruch auch so vollziehen können, daß die Substanz des Brotes bleibe, so ist ein solcher Satz unverfänglich. Hier hat sich S. 150 ein Übersetzungsfehler eingeschlichen; es muß heißen: Weil sie dieser Allmacht nichts weigert, was nicht unvernünftig und in sich widerspruchsvoll ist.

So ließe sich noch manches Urteil Lutterells diskutieren. Die gemachten Ausstellungen mögen dazu anregen, daß man bei aller Anerkennung der Schwächen des Systems und auch seiner Gefährlichkeit einmal darangehe, die Theologie Ockhams exakt darzustellen und auch positiv im einzelnen zu werten. Die Schwächen, auf ihr rechtes Maß zurückgeführt, werden dann um so klarer hervortreten. Wenn so hervorragende und orthodoxe Theologen wie Suarez und zumal de Lugo mehr als einen Gedanken Ockhams aufgenommen haben, so zeugt dies davon, daß auch Positives und bleibend Wertvolles durch ihn geschaffen wurde. Fr. Pelster S. J.

Deuringer, K., Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez, auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt. gr. 8° (X u. 82 S.) Freiburg Brsg. 1941, Waibel. M 2.50.

Nachdem bes. durch P. Schütt das Verhältnis der Vernunftgemäßheit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez in seiner Freiburger Dissertation auf Grund der gedruckten Schriften eingehend dargestellt worden ist, untersucht nun D. die Frühlehre an Hand des uns noch handschriftlich erhaltenen Diktats (oder Mitschrift) der Vorlesungen im Römischen Kolleg 1583. Das gewährt einen wirklich interessanten Einblick in die innere Entwicklung des Suarez zwischen 1583 und dem gedruckten Traktat De fide (Vorlesungen in Coimbra 1609—1615). Die späteren Vorlesungen sind eine ganz neue Bearbeitung, »die so tief greift, daß an keiner Stelle ... wörtliche Parallelen über größere Strecken hin sich finden« (87). Die römische Vorlesung ist zwar zugrunde gelegt, aber dem Umfang nach wesentlich erweitert und vor allem dem Inhalt nach vertieft durch Hinweise auf die inzwischen von Suarez innerlich mehr bearbeiteten und veröffentlichten Traktate und durch aktuelle Gestaltung der neu aufgetretenen Fragen. Wesentlich neue Ansichten finden sich freilich im gedruckten Werk nicht.

Wichtig ist für die so sehr umstrittene Beurteilung der Selb-

ständigkeit des Suarez in seiner Glaubensanalyse die Frage, ob er hier von Gregor von Valentia abhängt. Die Beantwortung wird durch D. auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Denn beide Theologen haben die gleiche Ansicht in ihren frühen unveröffentlichten Vorlesungen (Gregor in Dillingen 1578) bereits vertreten. Daher kann der Hinweis auf Gregor im gedruckten Glaubenstraktat des Suarez als einem der Vertreter der Ansicht nicht mehr allein so entscheidend sein für Gregors Priorität. Die Frage wird auf die früheren Vorlesungen beider zurückgeworfen. D. glaubt nun, daß »kein Anhaltspunkt« vorliege, daß Suarez 1583 die Kolleghefte Gregors von 1578 »zur Verfügung hatte« (55 f.). Sonst hätte die entsprechende Stelle Gregors irgendwie in der römischen Vorlesung bemerkbar sein müssen. Ist das aber notwendig, besonders wenn man bedenkt, daß wir aus der Vorlesung des Suarez nur ein kurzes Diktat oder eine kurze Mitschrift besitzen? Es bleibt bei dem regen Verkehr zwischen Dillingen und Rom durchaus die Möglichkeit offen, daß Gregors Vorlesung seinem alten Studienfreund Suarez dort zu Gesicht kam. Freilich gibt es auch noch einen anderen Erklärungsweg und manches scheint mir für ihn zu sprechen, ohne daß man mit D. annimmt, beide hätten aus demselben Grundanliegen und der gemeinsamen Ausbildung in Salamanca unabhängig dieselbe Glaubensanalyse gefunden. Gregor führt nämlich die neue Ansicht einfach als zweite neben dem thomistischen Lösungsversuch an, ohne irgendwie ein persönliches Element dabei hervortreten zu lassen, es sei denn seine Stellungnahme zu ihr. Läßt das nicht vermuten, daß es sich bei Gregor gar nicht um eine neue selbstgefundene Lösung handelt? Hat er sie aus Unterredungen oder Briefverkehr von seinem Studienfreund Suarez? Oder war in Vorlesungen in Salamanca oder an anderen Universitäten die neue Analyse schon vertreten, wenn auch nicht in gedruckten Traktaten, so daß sie mehr anonym lief? Darüber werden erst weitere handschriftliche Forschungen uns aufklären. D. hat dazu den Weg durch seine Arbeit geebnet.

Wie die Frage der Priorität auch ausfallen wird, das unvergängliche Verdienst des Suarez wird es bleiben, sie im gedruckten Glaubenstraktat spekulativ durchgearbeitet, begrifflich verfeinert und gegen die ältere thomistische Ansicht und ihre neuen Anhänger wie Bañez verteidigt zu haben. D. zeigt hier gut mit Schütt das Grundanliegen, um das es Suarez ging: »Unbedingte Göttlichkeit des Glaubens im bewußt-lebendigen Vollzug desselben« (78). Das erste Element der absoluten Göttlichkeit war in der thomistischen Lehre, die den Grund des Glaubens im Glauben selber erfassen läßt, zwar voll gewahrt. Aber es blieb der skotistische Einwand des circulus vitiosus. Suarez sucht ihn nun durch die neue Theorie zu beseitigen: Mit Cajetan und den Thomisten lehnt er jede innere Verbindung des Glaubens mit rein natürlicher Erkenntnis gegen den Skotismus ab; lehrt aber auf der anderen Seite unter virtueller Auflösung des Gesamtaktes Offenbarungsinhalt und Offenbarungstatsache bzw. Glaubensmotiv, daß ersterer zwar wegen des zweiten geglaubt wird, aber auch das Zeugnis Gottes über seine Wahrhaftigkeit, also das Glaubensmotiv in jeder Offenbarung enthalten und so logisch erkannt und mitgeglaubt werden könne. Damit gründet er die absolute Göttlichkeit des Glaubensaktes nicht mehr wie der Thomismus nur auf die besondere ontologische Verursachung der Zustimmung durch eigene Gnaden Gottes, die den Verstand dazu erleuchten, daß er zustimmt, sondern auch auf die logische Aneignung des alle anderen Motive übersteigenden, weil im Glauben bewußtwerdenden Glaubensmotivs. Es kann hier ununtersucht bleiben, ob so das Problem des Circulus vitiosus nur einen Schritt weiter auf das Glaubensmotiv hin-

ausgeschoben wird; wesentlicher ist die ideengeschichtliche Tatsache des von der Zeit gebieterisch geforderten Versuches einer logischen Glaubensbegründung. Er ist von Suarez mit der von ihm eigenen Klarheit geleistet worden. Gewiß nähert er sich damit dem Grundanliegen des Skotismus. Ihm deshalb den Vorwurf des Eklektizismus zu machen, kann nur der, welcher den Thomismus zum absoluten theologischen System stempeln will. D. sieht mit Recht, daß Suarez in unserer Frage im wesentlichen auf dem Boden des Anliegens des Thomismus steht, aber dem neuen Zeitanliegen und der durch dieses geförderten tieferen Erfassung der Glaubensanalyse auch nach der logisch faßbaren Seite Rechnung trägt. So wirft diese Studie — auch wenn sie ihrem engeren Fachrahmen entsprechend nicht darauf näher eingeht — ein neues Bild auf die dogmengeschichtliche Stellung des Suarez und zeigt erneut, wie er der führende Theologe der werdenden Schule des Jesuitenordens wurde: traditiongebunden und doch das Neue vertiefend aufgreifend. H. Weisweiler S. J.

Krings, H., Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (Philos. u. Geisteswiss. 9). gr. 8° (182 S.) Halle 1941, Niemeyer. *M* 7.—; geb. *M* 8.—.

Diese Arbeit will den Ordo-Gedanken als Leitgedanken einer Zeit darstellen, die geistig bestimmt ist durch die Namen: Augustinus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura. Der 1. Abschnitt (»Ordo rationis«) sucht eine erste Verdeutlichung des mittelalterlichen Denkens zu gewinnen, indem er Hauptpunkte seiner Erkenntnistheorie entwickelt: Sinneswahrnehmung, phantasma, Abstraktion, intellectus agens und possibilis, similitudo. — Der 2. Abschnitt (»Ursprung und Entstehung des ordo naturae«) fragt zunächst nach dem ursprünglichen ontologischen Sinn von ordo und findet eine enge Verknüpfung der Begriffe ens und ordo; ordo stehe den Transzendentalien sehr nahe, ja über ihnen; ohne den Begriff des ordo wäre die Ableitung der Transzendentalien, die Thomas in De ver. q. 1 a. 1 gibt, nicht möglich. Urheber der Ordnung ist Gott. Ordnung ist ein Werk des Geistes. Behandelt wird der ordo idearum und der ordo creationis. — Der 3. Hauptabschnitt (»Ordo naturae«) stellt fest, daß alles Denken des Mittelalters über Ordnung im Innersten bestimmt ist von dem Schriftwort: Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti (Sap 11,20). Maß bezeichnet das rechte Verhältnis der inneren und äußeren Entstehungsgründe der Sache zu der abgezielten Form. Zahl besagt die Unterscheidung der Arten, durch die das Wesen der Seienden bezeichnet und ihre Schönheit aufgefunden wird. Gewicht ist dasselbe wie inclinatio naturalis, das naturhafte Hinstreben eines jeden Seienden zu dem, was ihm angemessen ist; das Angepaßtsein der Teile zueinander und zum Wohle des Ganzen. — Der 4. Abschnitt (»Das Verhältnis von malum und ordo«) vermittelt die letzte Erhellung des Ordnungsgedankens durch die Darstellung seiner Bewährung gegenüber dem Übel, das ihn aufzuheben droht. — Beigegeben ist im Anhang eine Untersuchung über numerus und divisio und den Begriff der Relation.

Das Buch hat eine große Hochachtung vor der gewaltigen Denkarbeit, die den mittelalterlichen Ordnungsgedanken durchgeführt hat; man wird »kaum urteilen können, daß hier naive Gemüter an einer ausreichend harmlosen Idee Gefallen gefunden und diese nur in kritiklos-fröhlicher Gläubigkeit ergriffen hätten« (158). Es ahnt auch dunkel, daß die Spezialwissenschaften nicht das Letzte und Tiefste sagen können: »Zu weit — scheint es — haben wir uns von dem

großen Denken weg in kleine Verästelungen und Spezialisierungen verloren« (82). Aber der eigentliche Sinn des metaphysischen Ordnungsgedankens bleibt dem Buch verschlossen. »Unser Weltbild ist nicht mehr das einer Welt, die von Gott nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist.« Und zwar nicht nur deswegen, weil das Weltbild schon lange mehr von der Naturwissenschaft als von der Metaphysik bestimmt wird, »sondern mehr noch, weil metaphysische Realitäten nicht mehr als Realitäten gelten, und uns so der Zugang zu dem verschlossen ist, was sich hinter den Worten Maß, Zahl und Gewicht verbirgt« (86 f.). Das Buch kennt nur einen naturwissenschaftlichen Gehalt des Satzes, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe: »Die Naturdinge, die in bestimmter, meßbarer Größe und in einer bestimmten Vielzahl vorhanden sind, stehen in naturgesetzlichen Zusammenhängen, z. B. denen des gegenseitigen Anziehens oder Abstoßens, der Arterhaltung u. a.« Die weitergehende Erklärung der naturgesetzlichen Zusammenhänge fällt den einzelnen Naturwissenschaften Physik, Biologie usw. zu (87). Damit verfehlt die Schrift aber den eigentlichen Sinn der Metaphysik und ihrer Beziehung zu den Einzelwissenschaften. Während nämlich die Einzelwissenschaften Tatsachen und Regelmäßigkeiten im Ablauf der Naturvorgänge erforschen und daraus auf Gesetzmäßigkeiten der Vorgänge schließen, erforscht die allgemeine Metaphysik den tiefsten Sinn und die letzten inneren und äußeren Prinzipien der Naturdinge selber, aus denen das Wirken und seine Gesetzmäßigkeit sich erst ergibt; sie untersucht die grundlegenden, logisch ersten metaphysischen Bestandteile, die dem kontingent Seienden und seinen Kategorien wesentlich sind, darum die fundamenta scientiarum, die Grundlagen aller Wissenschaften, auch der Naturwissenschaften. Das naturwissenschaftliche Weltbild des Mittelalters ist verlassen; doch ist dadurch nicht die Preisgabe seines metaphysischen Weltbildes gefordert, und gerade dieses in erster Linie baut der mittelalterliche Ordnungsgedanke auf.

Soweit die Schrift rein historisch berichtet, sind viele Zusammenhänge gut wiedergegeben. Doch wirkt einigemale wohl die metaphysische Grundhaltung ein; so wenn die bekannte Definition: bonum est, quod omnia appetunt, übersetzt wird; »gut ist, was alle anstreben« (57 f.). Nach Aristoteles-Thomas strebt alles (alle Dinge) naturhaft nach dem Guten. — Nach Thomas besagt verum die Entsprechung des Seienden zum Verstand. K. deutet: »verum ist das Sein, insofern es dem menschlichen Geist entspricht« (56). — Die vorliegende Schrift sagt: »Der kontradiktorische Gegensatz zu dem unum quod convertitur cum ente ist die Vielheit« (55). Bei Thomas heißt es: multitudo ei opposita (Quodl. 10 q. 1 a. 1), das »kontradiktorisch« fehlt und muß fehlen! — Das agere ist nach Thomas nicht Wesen des ens actu, sondern folgt aus dem Wirklich-sein, est per se proprium actus (S. theol. 1 q. 115 a. 1: vgl. De pot. q. 3 a. 7). — Hat Aristoteles wirklich ganz allgemein vor der Übermächtigkeit der Naturwirklichkeit das erkenntnistheoretische Problem gänzlich übersehen (111)? Man denke an seine Unterscheidung zwischen νοῦς und αἴσθησις, an seine Lehre von der Abstraktion und dem Erfassen des Intelligiblen im Sinnfälligen. Was ist »das« erkenntnistheoretische Problem? Ist es nicht vielmehr ein großer Komplex innerlich zusammengehöriger und zutiefst auch metaphysischer Fragen, der auch innerhalb des transzendentalen Idealismus wesentlich anders gesehen wird von Kant als von Hegel, als von den Marburgern, von Rickert, Husserl u. a.? — Ist es wahr, daß Ordnung »im letzten philosophisch oder religiös geglaubt« werden muß, daß sie

»nur im Glauben in ihrer Fülle erfahrbar sei« (117)? Stoßen wir nicht auf sie in jedem Seienden und in allem Denken und Erkennen, in jedem Begriff, Urteil und Schluß, selbst in jedem Erfahrungsurteil? — Die Lehre vom malum bei Thomas von Aquin ist nach dem vorliegenden Buch unbefriedigend. Sie gebe wohl Erklärungen, die großartig und kühn seien, aber keine letzte Antwort. In der Auflösung alles Bösen in das Gute scheine fast zu viel erklärt. Man könne nicht erfahren, ob das Übel im Grunde ernst genommen sei; es bleibe unklar, ob dieser Optimismus aus der denkerisch sauberen Erklärungsweise folge, oder ob ein weltanschaulicher Optimismus eine solche Erklärungsweise aufdränge (144 f.). Thomas kennt sehr wohl die positive Macht, ja oft furchtbare Übermacht, die schlechte Seiende (entia mala) ausüben, aber die Schlechtheit, Boshеit als solche ist ein Mangel, eine privatio perfectionis debitae. Das allein besagt die thomistische Interpretation des malum, die sich ergibt aus dem metaphysischen Satz: omne ens est bonum, der seinerseits analytisch im Sinngehalt des Seienden als solchen enthalten ist.

Eine große Kluft trennt die neuzeitliche von der mittelalterlichen Philosophie. Die Unterschiede betreffen den tiefsten Sinn der Begriffe. Das macht das gegenseitige Verständnis schwer, solange nicht die Verbindungen aufgezeigt sind, die trotz alledem hinüber- und herüberführen. Die vorliegende Schrift hätte solche Verbindungen aufweisen können, wenn sie gesehen hätte, daß alles, was sie über die Transzendentalien, über Ordnung, reale Beziehung, Ziel, Einheit, Unterschiedenheit und Vielheit, Maß, Zahl und Gewicht (Naturstreben), logisches Früher und Später, Seinsgründe und Vollkommenheiten usw. ausführt, nicht willkürliche Konstruktionen, sondern Aussagen über die Dinge sind, über dieselben Realitäten, mit denen es, wenngleich in anderer Weise, die Naturwissenschaften zu tun haben. Die Einheitlichkeit in dem großartig aufgebauten Ordnungsgedanken der mittelalterlichen Denker hat ihren Grund in den Dingen, die sowohl innerlich geordnet aufgebaut sind wie auch in ihrem zielgerichtet aufeinander zugeordneten Sein und Wirken den ordo universi bilden.

C. Nink S. J.

v. Martin, A., Nietzsche und Burckhardt. gr. 8° (250 S.) München 1941, Reinhardt. *M* 5.—; geb. *M* 6.40.

Das ungemein feinsinnige und geistvolle Buch M.s stellt einen wichtigen Beitrag zur Geistesgeschichte des 19. Jahrh. dar. Die biographischen Gegebenheiten bilden lediglich den Ausgangspunkt für die Herausarbeitung der gegensätzlichen menschlichen und denkerischen Typen, die in Nietzsche und Burckhardt verkörpert sind; es soll gezeigt werden, wie in diesen beiden Menschen zwei geistige Welten einander begegnen. Und zwar kommt es nicht lediglich darauf an, wie sie tatsächlich aufeinander gewirkt haben, sondern vor allem darauf, wie sie kraft ihres Wesens aufeinander wirken mußten. Deshalb ist der ganze Nietzsche dem ganzen Burckhardt gegenüberzustellen, ohne Rücksicht darauf, inwieweit sie einander gekannt haben.

Werfen wir von vornherein einen Blick auf das Ergebnis der Erörterungen. Negativ ist zu sagen: eine wirkliche Freundschaft zwischen beiden bestand nicht; Nietzsche lebte sich da in eine Illusion hinein, die seine Schwester weitertrug. Positiv findet beider Verhältnis die beste zusammenfassende Formulierung wohl dort, wo ihre Stellung zu Sokrates besprochen wird. Nietzsche sieht in Burckhardt die höchste Verkörperung des besten Teiles seines Selbst und kann

deshalb zeitlebens nie von ihm ablassen. Zugleich aber wird er von dem Dämon seines Unbedingtheitswillens gezwungen, mit wachsender Heftigkeit gegen das eigene bessere Selbst zu wüten und so auch gegen alles, was Burckhardt heilig war, was den Sinn seines Lebens ausmachte. Deshalb hat er diesen notwendig von sich gestoßen, wie dieser sich auch tatsächlich immer deutlicher von ihm distanzierte und schließlich ihm gegenüber völlig verstummte (vgl. 96 f.).

Die eingehende Entfaltung und Begründung dieses Ergebnisses vollzieht sich in den drei großen Abschnitten des Hauptteiles des Buches. Zuerst werden die beiden Typen in ihrer Eigenart umrissen, dann kommt die jedem eigene Kritik seiner Zeit zur Darstellung, endlich sehen wir das Geschichtsbild, das sich als Ausdruck der beiderseitigen Weltanschauung ergibt.

Der 1. Abschnitt geht von den gemeinsamen Bildungserlebnissen aus, die beide als Einsame, als Künstlernaturen, als Verehrer der Antike und (bei Nietzsche wenigstens anfänglich) Schopenhauers miteinander verbinden. Doch schneidet durch alles die tiefgreifendste Divergenz hindurch. — Dem bodenständigen, aristokratischen Bürgerhumanismus Burckhardts mit seinem Maß und seiner Ausgeglichenheit tritt der freischwebende Literatenhumanismus Nietzsches mit seinem Ästhetizismus und Extremismus gegenüber. Des letzteren Weg verläuft vom Ideal der apollinisch-klassischen Kultur über den dionysischen Rausch zum Ideal des starken und immer mehr nur noch starken Menschen, d. h. zum Biologismus bis an den Rand des Barbarismus. — Burckhardt ist die klassische Natur mit ihrem Sinn für das Gesunde, für die wahre Humanität und die Pflege der geistigen Persönlichkeit. Nietzsche erscheint dagegen als die romantische Natur mit ihrer subjektiv-psychologischen Ichzentriertheit und Maßlosigkeit; sein Kranksein führt ihn zur Überkompensation der »großen Gesundheit«, womit das Physiologische zur Grundlage der letzten Sinngebungen wird. Entsprechend nehmen beide eine gegensätzliche Stellung zu Goethe und zu Richard Wagner ein; auch nachdem Nietzsche Wagner (weil seine Musik krank mache) überwunden hat, bleibt die Klassik für ihn bloß ein romantischer Sehnsuchtstraum, wobei bezeichnend ist, daß er sich die klassischen Künstler nur als Krafttiere vorstellen kann. — Burckhardt huldigt der vita contemplativa mit ihrer Ehrfurcht vor der objektiven Wahrheit und den höheren Gesetzen, die selbst noch dem Genie Grenzen ziehen; in ihm bäumt sich die freie Persönlichkeit gegen alles Gewaltsame und Gewalttätige auf, echtes Wachstum bedarf der Verwurzelung in der großen Überlieferung. Nietzsche hingegen verabsolutiert das souveräne Ich, das kraft seines aktivistischen Lebensstils selber Gesetzgeber ist und Wahrheit und Wert schafft; die große Umwertung, die den Trieb zur Zerstörung alles Vorhandenen einschließt, bedeutet schrankenlose und permanente Revolution.

Bezüglich der Zeitkritik, mit der sich der 2. Abschnitt befaßt, sind sich Nietzsche und Burckhardt darin einig, daß sie ihre Umwelt als Verfall und wachsende Barbarei beurteilen; doch legen sie dabei natürlich verschiedene Maßstäbe an. Burckhardt sieht den europäischen Menschen von zwei ungeheuren Gefahren bedroht. Von unten greift nach ihm die Vermassung, die alles in Mittelmäßigkeit, kapitalistisch unersättlicher Hast und allgemeiner Halbbildung einebnet. Von oben bedrängt ihn die freiheitsfeindliche Macht, die durch ihr Zwangssystem alles knebelt, uniformiert und die Individualität tötet. Echte Kultur kann nur dann gedeihen, wenn die freie Spontaneität der schöpferischen Persönlichkeit ungebrochen bleibt und gesichert wird. Das setzt voraus, daß einerseits die Macht sich zwar als

Garant der Autorität entfaltet, im übrigen aber durch eine unerschütterliche Rechtsordnung begrenzt wird, und daß anderseits die gesunde Bürgerlichkeit als Nährboden jedes höheren Menschentums vor dem Absinken ins Plebejische bewahrt wird. — Nietzsche bezieht gegenüber Masse und Macht eine ganz andere Stellung. Als reinrassischer Individualist verwirft er völlig die Macht des unpersönlichen Staates; ebenso schaltet er die mittlere Zone der Bürgerlichkeit aus, für ihn gibt es einzig die oberste und die niedrigste Klasse. Verherrlicht wird die Macht des Herrenmenschen, der physiologisch über das höchste Maß von Kraft verfügt, der das Recht besitzt, sich restlos, sogar mit elementarer Gewalttätigkeit durchzusetzen. Gerechtfertigt wird der Herdenmensch, der dazu da ist, sich von dem starken Genialen ohne Rücksicht auf Humanität und Altruismus gebrauchen zu lassen.

Damit sind wenigstens in den gröbsten Umrißlinien die entscheidenden sachlichen Grundgedanken des Buches skizziert. Auf dem Hintergrund dieser gegensätzlichen Weltanschauungen entwickelt der 3. Abschnitt das ihnen entsprechende Geschichtsbild, sowohl nach formalen als auch nach materialen Gesichtspunkten, wobei sich der ganze Raum der abendländischen Geschichte von den Griechen bis zum 19. Jahrhundert öffnet. Im Zuge dieser Betrachtungen werden die sachlichen Grundgedanken an der ungeheuren Fülle des geschichtlich Konkreten abgewandelt und entfaltet und in ihrem großen, inneren Reichtum sichtbar gemacht. Auf die wertvollen Einzelheiten einzugehen, ist im Rahmen eines kurzen Referates nicht möglich.

Zur Gesamtwürdigung von M.s Buch muß zunächst gesagt werden, daß es eine ungewöhnlich gründliche und kenntnisreiche Arbeit ist. Es verwertet erschöpfend sämtliche Quellen und die ganze einschlägige Literatur, wovon die 74 Seiten füllenden »Ergänzungen und Belege« ein eindrucksvolles Zeugnis ablegen. Die Darstellung selbst verfällt nirgends einer vereinfachenden Schwarz-weiß-Malerei; vielmehr erweist sich M. überall als ein Geschichtler, der die Gegebenheiten in ihrer ganzen Vielseitigkeit und in all ihren Abschattungen zur Geltung zu bringen weiß. Insbesondere treten bei Nietzsche immer wieder die Phasen seiner Entwicklung hervor. — Inhaltlich gesehen, bietet das Werk geistesgeschichtliche Zusammenhänge von außerordentlich erhellender Kraft.

Bei der Zeichnung der beiden Gestalten spürt man deutlich, wie sich M. dem großen Konservativen Burckhardt verwandt fühlt, wie ihm seine Vorliebe gehört, während er von dem Revolutionär Nietzsche auch selbst abgestoßen wird. Trotzdem wird sein Nietzsche-Bild nicht verzerrt oder oberflächlich; im Gegenteil hat er gerade darauf besondere Sorgfalt verwandt; ist es doch die Hauptaufgabe des deshalb so umfangreichen Anhangs, die Vertretbarkeit dieses Bildes zu erweisen. Man muß M. dafür dankbar sein, daß er den biologistisch destruktiven Nietzsche in seiner ganzen Gefährlichkeit unwiderleglich herausgearbeitet hat. Dabei ist sich M. bewußt, daß von einer so wandlungsreichen Figur ein zwingendermaßen allein richtiges Bild kaum zu gewinnen ist, und daß von vielem Widersprüchlichen abgesehen werden mußte, um die große Linie heraustreten zu lassen. Überdies bemerkt er ausdrücklich: die in dem gegebenen Rahmen allein adäquate Nietzsche-Interpretation konnte ihren Maßstab nur in der Fragestellung finden, wie Nietzsche auf einen Menschen wie Burckhardt wirken mußte. Was schon diese einleitenden Feststellungen erwarten lassen, bestätigen die Ausführungen selbst; bei all seiner Vertretbarkeit, die unangetastet bleibt, eignet dem hier entworfenen Nietzsche-Bild eine gewisse Einseitigkeit. In diesem Nietzsche kommt

als dem Gegentypus von Burckhardt wohl das, was M. selber Nietzsches besseres Selbst nennt, zu kurz.

Streifen wir noch kurz die Frage, ob Nietzsche und Burckhardt wirklich als romantische und klassische Natur einander gegenübergestellt werden können. Sicher verkörpert Burckhardt das Ideal der klassischen, d. h. in sich geschlossenen Humanität, in der sich das ganze Kulturerbe des Abendlandes zusammenfindet. Wenn seine Geschichtsbetrachtung über Lassaulx von Görres beeinflußt ist und damit von der reifen Romantik empfangen hat, so ordnet sich dieser Zug dem Klassischen unter und ändert deshalb nichts an dem Gesamtbild. Die romantische Natur bei Nietzsche bestimmt M. des genaueren dahin, daß in ihm der chaotische Rausch und der schrankenlose Werdedynamismus der Frühromantik wiederkehren. Daß bei beiden Romantik und Klassik eine eigenartige Prägung erfahren, ist angesichts des Schöpfertums beider selbstverständlich und hindert nicht daran, sie im Lichte dieser Geistesrichtungen zu betrachten.

Schauen wir schließlich auf die Gültigkeit und Vorbildlichkeit der in beiden verkörperten Ideale. Der hier gezeichnete Nietzsche würde natürlich, folgerichtig durchgeführt, das Ende jeder wahren Kultur bedeuten. Dagegen verteidigt Burckhardt »die an klassischer Bildung und christlichem Ethos orientierte ‚Kultur Alteuropas', welche im Zeichen der Humanität das Ideal der Freiheit vereint mit dem des Maßes« (172). So großartig, verehrungswürdig und unverlierbar gültig das alles ist, ebensowenig kann aus dem Ideal des feingebildeten Humanisten allein die Zukunft wachsen. Schon Burckhardts trotz Anerkennung aller organischen Bindungen im Grunde doch »liberaler Begriff von individueller Freiheit« (129) schließt das aus. Auch geht ihm ein gewisses gesundes Maß von urwüchsiger Vitalität und hartem aktivistischem Gestaltungswillen ab. Der Grund dafür liegt letztlich darin, daß die »Metaphysik der Kunst . . an die Stelle der religiösen Metaphysik getreten ist« (48), daß »die klassische Kunst« für ihn »humanistischen Religionsersatz« (43) bedeutet. Das besagt aber den unbedingten Vorrang des Künstlerischen, womit sichtbar wird, daß Burckhardt schließlich an demselben Fehler wie Nietzsche krankt; nur steht bei dem ersten die mehr passive Kontemplation, bei dem zweiten hingegen der aktive Gestaltungswille (verzerrt durch seine unerhörte Maßlosigkeit und seinen Biologisms) als prägendes Moment im Vordergrund. Die Harmonie der Gegensätze ist einzig vom echten Primat des Religiösen her möglich. Joh. B. Lotz S. J.

Scholz, H., Metaphysik als strenge Wissenschaft. 8° (188 S.) Köln 1941, Staufen-Verlag. M 5.40.

In seiner Schrift »Was ist Philosophie?« hat sich Sch. dafür eingesetzt, die Philosophie als exakte Grundlagenforschung zu betrachten (vgl. Schol 16 [1941] 133 f. u. 367—379). Im vorliegenden Werk will er nun ein Probestück der neuen Metaphysik entwickeln. Als solches dient eine in einer wohldefinierten, logistischen Kunstsprache vorgetragene Theorie der Identität und Verschiedenheit, deren Inhalt jedoch mit Rücksicht auf den technisch ungeschulten Leser verhältnismäßig eng beschränkt bleiben mußte. Damit sichtbar werde, worum es geht, seien zwei Beispiele identitätstheorethischer Sätze angeführt, wobei aus drucktechnischen Gründen das dreistrichige Identitätszeichen durch ein zweistrichiges ersetzt und das Behauptungszeichen ausgelassen werden mußte. 1. Satz: $Ox_0Ox_1\ (x_0 = x_1\ \text{seq}\ x_1 = x_0)$; d. h. für jedes x_0 und für jedes x_1 gilt: wenn x_0 identisch ist mit x_1, dann ist x_1 auch mit x_0 identisch, d. i. also der Satz von der Umkehrbarkeit

der Identitätsbeziehung. 2. Satz: $Ox_0Ox_1Ox_2$ ($x_0 = x_1$ et $x_1 = x_2$ seq $x_0 = x_2$), d. h. für jedes x_0, x_1, x_2 gilt: wenn x_0 identisch ist mit x_1 und x_1 mit x_2, dann ist auch x_0 mit x_2 identisch, d. i. also der Satz: wenn zwei mit einem dritten identisch sind, so sind sie auch unter sich identisch (109, 133). Diese Identitätstheorie wird vom Verf. mit mustergültiger Strenge und Genauigkeit dargelegt (§ 2—6). Die Sprache ist aber an einigen Stellen so knapp, daß selbst ein einigermaßen vorgeschulter Leser es schwer hat, überall zu folgen.

Ziel des Probestücks ist der Nachweis, daß es Sätze und Theorien gibt, die zugleich metaphysisch und vom Range einer »strengen«, will heißen mathematisch-deduktiven Wissenschaft sind. Die Metaphysik, von der hier die Rede ist, bietet keine Aussagen über das Weltganze, noch über die Seele, noch über die Existenz eines höchsten Wesens. Sie ist auch keine Ontologie im Sinn einer Theorie vom Seienden als solchen. Sie ist vielmehr eine »Theorie, welche die Gesamtheit der Wahrheiten umfaßt, die in der Sprache, über die wir uns hier verständigen werden, formuliert werden können für Dinge, die sinnvoll als Individuen aufgefaßt werden können, und so, daß diese Wahrheiten nicht auf irgendwelche Individuenbereiche oder Welten beschränkt, sondern von unbeschränkter Gültigkeit sind« (13 f.).

Das entscheidende Kap. des Buches ist § 7, wo der metaphysische Charakter und die erkenntnistheoretische Bedeutung der identitätstheoretischen Sätze nachgewiesen werden soll. Für den metaphysischen Charakter eines Satzes stellt der Verf. zwei Forderungen auf: 1. daß er auf eine eindeutige Art über den Horizont eines physikalischen Satzes hinausgehe, und 2. daß er hinter einem physikalischen Satze an Genauigkeit und Standfestigkeit nicht zurückstehe. Den physikalischen Sätzen ist es eigentümlich, daß sie sich auf einen Ausschnitt der sogenannten wirklichen Welt, der wir angehören, beziehen. Außerdem sind sie von der Genauigkeit, welche den Gebrauch der Präzisionssprachen der Mathematik zur Voraussetzung hat (139). Nun können aber die Sätze der vorgelegten Identitätstheorie mit wenigstens dem Genauigkeitsgrad eines physikalischen Satzes in einer Präzisionssprache formuliert werden. Sie sind ferner allgemeingültig, d. h. gültig in jeder möglichen Welt (140). Folglich ist die vorgelegte Identitätstheorie und mit ihr alle Theorien von wohlbestimmten Arten allgemeingültiger Aussagen„ die heute schon entwickelt worden sind, »auf eine ehrliche Art« eine Metaphysik (141).

Das letzte Kap. behandelt die Stellung der neuen Metaphysik im Gesamtgefüge der Philosophie. Neben der allgemeinen Metaphysik, die als Inbegriff der formalen Wahrheiten zugleich Logik und Mathematik in einem ist und für alle möglichen Welten gilt, soll es auch eine philosophische Auseinandersetzung mit der wirklichen Welt geben dürfen. Diese Realphilosophie könne aber nicht die Stufe einer Wissenschaft, geschweige denn einer »strengen« Wissenschaft erreichen. Sie biete zwar reiche Anregungen für den denkenden Geist, bleibe aber subjektgebunden. Dennoch wünscht der Verf., daß diese beiden Gestalten der Philosophie nicht auseinandergerissen werden, weil das unnatürlich und für den Forscher in beiden Bereichen nicht vorteilhaft sei.

Kehren wir zu § 7, dem ausschlaggebenden Kap. des Buches zurück. Der hier versuchte Nachweis, daß die vorgetragene Identitätstheorie eine neue Metaphysik sei, ist die eigentlich metaphysische Theorie des Buches, während die Identitätstheorie in ihrer logistischen Form noch nicht Metaphysik ist, sondern nur das Material dazu. Nun wird aber dieser Nachweis frei von jedem logistischen Rüstzeug, also nicht in einer künstlichen Präzisionssprache geführt. Die metaphysische

Theorie des Buches ist demnach, um eine Folgerung aus den Forderungen des Verf. zu ziehen, nicht »streng« wissenschaftlich.

Und ein zweites ist bemerkenswert: die als Probestück vorgetragene Identitätstheorie muß nach dem Zeugnis des Verf. gar nicht als eine Metaphysik interpretiert werden; man kann sie auch als eine neue Logik auffassen (174). Woher kommt das? Allen identitätstheoretischen Sätzen liegt der identitätstheoretische Atomausdruck «$\xi_i \quad \xi_k$ zugrunde. Er wird mit den Worten eingeführt: »Wir verständigen uns zunächst über die identitätstheoretischen Ausdrücke. Jede Zeichenreihe von der Gestalt » $\xi_i = \xi_k$ «, wo ‚i' und ‚k' durch zwei nicht notwendig voneinander verschiedene Ziffern zu ersetzen sind, soll ein solcher Ausdruck sein. Die Menge der identitätstheoretischen Atomausdrücke soll durch diese Zeichenreihen erschöpft sein« (34). Es ist nun klar, daß es bei dieser Festsetzung in jedermanns Belieben gestellt ist, ob er bei ξ an einen bloß gedachten, oder an einen an sich seienden Gegenstand denken will, ob also der Ausdruck und damit die ganze daraus gebaute Identitätstheorie sich bloß auf Gegenstände als gedachte, oder auch auf Gegenstände an sich beziehe. Im ersten Fall wird die Theorie als Logik, im zweiten Fall als Metaphysik interpretiert. Wie aber muß interpretiert werden? Das sagt uns der Verf. leider nicht. Die dargelegte Theorie kann nach ihm als Metaphysik interpretiert werden. Wenn dieses »kann« mit der Theorie notwendig verknüpft ist, dann muß sie auch so interpretiert werden — »muß« nicht im psychologischen, sondern logischen Sinn verstanden. Ist dieses »kann« aber nicht notwendig mit der Theorie verbunden, dann bleibt ihre metaphysische Interpretation eine unverbindliche Meinung.

Aber gibt der Verf. nicht den oben dargelegten Nachweis für den metaphysischen Charakter seiner Theorie? In diesem Nachweis heißt es, metaphysische Sätze müßten auf eine eindeutige Art über den Horizont physikalischer Sätze hinausgehen (139). Der Verf. bringt darüber keine nähere Bestimmung. In der Tat gehen die Sätze seiner Theorie auf eine mehrdeutige Art über den Horizont physikalischer Sätze hinaus, nämlich im rein logisch-formalen und im gegenstandstheoretischen Sinne. Daß sie in diesem zweiten Sinne über den Horizont physikalischer Sätze hinausgehen, bedarf eines eigenen Nachweises. Dort, wo der Verf. die Frage stellt, woher wir wissen, daß eine Aussage gültig ist in jeder möglichen Welt, beruft er sich jedenfalls nicht auf ein Beweisverfahren, sondern denkt an eine »Erleuchtung«, die er glaubt »als den Effekt eines göttlichen Funkens« für sich interpretieren zu dürfen (169—171). Das Ziel, Metaphysik als strenge Wissenschaft zu erweisen, ist also weder mit logistischen Mitteln, noch auf eine eindeutige Art erreicht worden.

Gewiß hat der Verf. bei der Charakterisierung der Metaphysik keinen logisch unerlaubten Gebrauch seiner Identitätstheorie gemacht. Das hindert aber nicht, daß er psychologisch so sehr der logistisch-mathematischen Denkweise zugewandt ist, daß er den Anspruch anderer Methoden nicht mehr anzuerkennen vermag. Es gehört zum Wesen der Metaphysik, »erste« Philosophie zu sein, um mit Aristoteles zu sprechen. Als solche kann sie nicht auf dem Fundamente anderer Wissenschaften ruhen, auch nicht auf dem der Logik oder Logistik. Ihre Aufgabe ist es, sich selbst zu begründen und den Grund aller übrigen Wissenschaften zu legen. Dazu bedarf sie einer Methode, die von der der übrigen Wissenschaften wesentlich verschieden ist. Aber braucht sie dazu nicht auch die Logik? Gewiß, als Allgemeinmethode wie jede Wissenschaft, aber nicht als konstitutive Methode. Konstitutiv ist jene Methode, die den eigentümlichen Gegenstand einer

Wissenschaft zu Gesicht bringt. Das kann aber die logistische Methode, die sich nicht auf sich selbst und ihre Voraussetzungen zurückwenden kann, nicht.

Gleichwohl hat die logistische Methode noch eine besondere Bedeutung für die Metaphysik, die hier nicht unerwähnt bleiben soll: sie bietet ihr ein wertvolles Untersuchungsmaterial dar, zumal für jenes Philosophieren, das der Verf. als »Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit sich selbst« bezeichnet (157). Eine solche Untersuchung müßte sich gerade den Anfangspunkten der logistischen Ableitungen zuwenden, also den Axiomen und Atomausdrücken, um ihren Sinn, ihre Herkunft, ihre Geltung und ihre metalogischen Bedingungen zu erkennen. Sie würde genau dort beginnen, wo auch die Logistik beginnt, aber in umgekehrter Richtung voranschreiten. Das, was der Logistik als das Gegebene erscheint, müßte sie in Frage stellen. Ferner würde sie jenen Teilen der Logistik, die offensichtlich nicht in die logistische Zeichensprache eingehen, ihr besonderes Augenmerk zuwenden. Dahin gehört z. B. die Frage, welches der gemeinsame Grund für eine Summe bestimmter Umformungsbestimmungen sei. — Das Anliegen des Verfassers ist ernst und verpflichtet uns alle. Metaphysische Sätze dürfen wirklich an Standfestigkeit und Genauigkeit nicht hinter den physikalischen Sätzen zurückbleiben. Diese Standfestigkeit läßt sich dadurch erweisen, daß gezeigt wird, wie die physikalischen Sätze die metaphysischen zur Bedingung ihrer Möglichkeit haben. Die Genauigkeit aber muß von der Art sein, wie sie der Zielsetzung der Metaphysik und nicht der Logistik angepaßt ist. Ich glaube, daß man es einem Philosophen nicht verargen kann, wenn er bei Sätzen, wie es die oben angeführten Beispiele der Identitätstheorie sind, sich mit der natürlichen Einsicht begnügt und sie so, wo er sie braucht, verwendet. An diesen Sätzen zweifelt niemand, nicht einmal Hegel, wenn man sie in ihrer formal-logischen Gestalt nimmt. So angemessen es nun für den Logiker ist, wenn er auch hier die kleinsten und selbstverständlichsten Denkschritte genau unterscheidet, so unangemessen wäre dieses Verfahren für eine nicht formal-logische Wissenschaft wie die Metaphysik. W. Brugger S. J.

Grégoire, A., S. J., Immanence et trascendance. Questions de Théodicée (Museum Lessianum, Sect. philos. 24). 8° (230 S.) Brüssel 1939, L'Edition Universelle. Fr 25.—.

Das bedeutsame Buch, das uns leider erst verspätet zuging, behandelt in seinen drei Hauptteilen das Dasein Gottes, die Eigenschaften Gottes und das Verhältnis Gottes zur Welt. Nach Umfang und Bedeutung überwiegt bei weitem der 1. Teil (9—157), im Vergleich mit dem die übrigen Teile nur skizzenhaft ausgeführt sind. Im 1. Abschnitt (9—79) werden die bekannten thomistischen Gottesbeweise mit großem Scharfsinn besprochen, wobei auch die verschiedenen Deutungen einzelner dieser Beweise zur Sprache kommen. Die ersten drei, wie auch der fünfte Beweis schließen auf Gott als Wirkursache der Welt, sind also in ihrer Geltung vom metaphysischen Kausalprinzip abhängig. Wenn sie also nicht bloß einen vielleicht der Welt innerlichen Urgrund beweisen sollen, setzen sie den Nachweis der Kontingenz der Dinge voraus. An diesen Nachweis stellt der Verf. u. E. zu große Anforderungen, wenn er den Schluß vom Seinsbeginn der Dinge auf ihre metaphysische Kontingenz ablehnt. Gewiß folgt aus dem Seinsbeginn neuer Formen oder Seinsweisen nicht ohne weiteres die Kontingenz auch des zugrunde liegenden, bleibenden Substrats — ein Gedanke, der beim Beweis der Kontingenz des Weltganzen aus der Veränderlichkeit

aller Dinge nicht immer genügend beachtet wird; aber die neue Form selbst erweist sich jedenfalls durch ihren Übergang vom Nichtsein zum Sein als nicht wesensnotwendig, doch als metaphysisch kontingent.

Eine Sonderstellung unter den thomistischen Gottesbeweisen schreibt Gr. dem Beweis aus den Seinsstufen zu, bei dessen Deutung er sich den Ausführungen von Ch. Lemaitre (vgl. Schol 3 [1928] 143 f.) anschließt. Diese Deutung stimmt in allen wesentlichen Punkten mit dem Aufweis des Kausalitätsprinzips überein, dem der 2. Abschn. von Gr.s Buch (60—137) gewidmet ist. Mit Recht lehnt Gr. in Auseinandersetzung mit Garrigou-Lagrange die Zurückführbarkeit des Prinzips auf den Satz vom Widerspruch durch rein logische Begriffsanalyse ab. Im Anschluß an Gedanken Maréchals versucht er dann die Begründung des Kausalprinzips durch eine »transzendentale Analyse« des Erkenntnisaktes selbst. In jedem Urteil wird der gegebene nächste Gegenstand als ein Seiendes gesetzt, das, weil endlich, nur ein bestimmter Seinsgrad ist und sich so als »durch Teilnahme seiend« ausweist; der nächste Gegenstand konstituiert sich also als Gegenstand durch seine Beziehung zum absoluten, unendlichen Sein selber. Dieses ist in jedem Urteil — nicht als gegebener Gegenstand, sondern als Ziel des Erkenntnisstrebens — mitbehauptet, und der nächste Gegenstand wird nur in Kraft dieses Strebens auf das Absolute behauptet. Selbst in der Leugnung Gottes wird sein Dasein einschließlich mitbehauptet. So schließt also die Leugnung Gottes einen inneren Widerspruch ein, und darum ist das Dasein Gottes logisch notwendig. So ist Gott zunächst als Ziel unseres Erkenntnisstrebens und Urbild des gegebenen Gegenstandes erkannt.Wenn der nächste Gegenstand aber nicht behauptet werden kann ohne Gott, so kann er auch nicht sein ohne Gott; d. h. Gott muß auch als Wirkursache angenommen werden: Das durch Teilnahme Seiende ist verursacht von dem durch sein Wesen seienden unendlichen Sein. — Gegen diese gewiß sehr geistvolle Ableitung des Kausalitätsprinzips erheben sich aber u. E. wieder die Bedenken, die schon öfter gegen Maréchals »Dynamismus« geltend gemacht wurden. Es muß doch auffallen, wenn Gr. mit Berufung auf Spinoza den — einem bekannten aristotelischen Satz anscheinend gerade entgegengesetzten — Satz aufstellt: Das Erste für den Verstand ist auch das Erste schlechthin (125). Wenn die gebotene Ableitung des Kausalitätsprinzips, die selber den Aufweis des Daseins Gottes aus der transzendentalen Analyse des Erkenntnisaktes bereits voraussetzt, wirklich die einzig mögliche wäre, käme man schwerlich an der Folgerung vorbei, daß die üblichen, sich auf das Kausalitätsprinzip stützenden Gottesbeweise, streng kritisch betrachtet, das Beweisziel schon voraussetzen würden; eine Folgerung, die gewiß nicht leicht genommen werden darf.

Wenn wir so gegenüber Gr.s Auffassung der metaphysischen Gottesbeweise unsere Bedenken anmelden mußten, so können wir seinen Ausführungen im 3. Abschn. (138—157), die einen Gottesbeweis mit den Methoden der (Natur-)wissenschaften als unmöglich ablehnen, um so ungeteilter unsere Zustimmung geben. J. de Vries S. J.

Schmücker, R., O. F. M., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli (Franziskan. Forsch. 8). gr. 8° (XVI u. 276 S.) Werl 1941, Franziskusdruckerei. M 10.—.

An der sorgfältigen und ergebnisreichen Arbeit sind Methode und Inhalt zu unterscheiden. Methodisch beschränkt sie sich auf einen scharf umgrenzten Fragenkomplex, wie der Titel es besagt. Diesen durch-

forscht sie aber gründlich und erschöpfend. Die gestellte Aufgabe führt zur Untersuchung zweier Probleme. Sie sind zunächst getrennt zu bewältigen und hängen wiederum unzertrennlich zusammen. Das eine ist ein logisches mit erkenntniskritisch-metaphysischem Einschlag, das andere ein philosophie-geschichtliches. Beide setzen ständig ein Schöpfen aus den Quellen, ein Beherrschen derselben, ein Scheiden des Wesentlichen und Untergeordneten, ein Deuten der Gesamtsinngebung voraus. Der Verf. erweist sich als geschulten gründlichen Denker z. B. in der Definition der principia per se nota bei den verschiedenen Philosophen, angefangen von Aristoteles bis auf Aureoli, und in der Abgrenzung der einzelnen Gottesbeweise. Die philosophiegeschichtliche Methode, die das Werden der Ideen in ihren konkreten Trägern, die damit gegebene Dynamik, die Zusammenhänge, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, den objektiven Geist einer Zeit in bezug auf bestimmte Anschauungen darzustellen hat, kommt in folgenden Abschnitten zum Ausdruck: Inwieweit sind bei Aristoteles grundgelegt: 1. der scholastische Leitsatz »praedicatum clauditur in subiecto«, 2. der Leitsatz »principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus«, 3. die scholastische Terminologie der Prinzipienlehre? Das 3. der fünf Kap. des Werkes verfolgt »die Grundzüge des scholastischen Begriffes der propositio per se nota bis auf Aureoli ausschließlich«. Nacheinander werden Bonaventura und Thomas von Aquin als eine Gruppe, Heinrich von Gent, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware als zweite Gruppe und zuletzt Duns Scotus als Korrektur untersucht. Noch eine letzte rühmliche Seite der Methode: das Ergebnis sowohl der einzelnen Stücke wie der Gesamtuntersuchung wird kurz und klar zusammengefaßt.

Sachlich wirft die Arbeit verschiedenes Wertvolle bzw. Neue ab. In erster Linie natürlich die Deutung der propositio per se nota bei Aureoli: dieser hebt das Moment der Leichtigkeit, der Selbstverständlichkeit, mit der jeder Denkende ihren Sinn erfaßt und ihre Wahrheit bejaht, hervor. Wertvoller als dies dürfte Aureolis Gottesbeweis, bzw. die Inbeziehungsetzung der propositio per se nota zu demselben sein, sowie die diskrete Art, mit der der Verf. ihn in die nicht nur in der damaligen Zeit lebendige, sondern zeitlos in der Sache selbst begründete Problematik der beiden Arten von Gottesbeweisen hineinstellt und als Vermittler zwischen beiden Arten, der von der äußeren und von der inneren Erfahrung ausgehenden, im einzelnen erweist. Auch der Aufweis im allgemeinen und einzelnen, wie Aureolis Erklärung der propositio per se nota und sein Gottesbeweis mit seinem von Dreiling erwiesenen Konzeptualismus bzw. Nominalismus zusammenhängt, ist ein wertvoller Beitrag für die Lösung der Aureoli-Frage. Den vergleichenden, die großen Zusammenhänge herausstellenden Ideenhistoriker dürften am meisten die Lichter fesseln, die in dieser Studie teilweise auf die Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Duns Scotus, vor allem aber auf den sog. ontologischen Gottesbeweis Anselms fallen, dem der des Aureoli ebenso verwandt wie fremd ist, der hiernach, aus seinen Tiefengründen gesehen, doch viel verwickelter und geistvoller ist, als die üblichen von Geschlecht zu Geschlecht weitergeführten Etiketten auch nur von ferne ahnen lassen. † B. Jansen S. J.

Guardini, R., Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie (Schriften für geistige Überlieferung 4). 8° (150 S.) Berlin 1941, Küpper. M 3.80.

Schon manches Beispiel seiner meisterhaften Interpretationskunst hat uns G. geboten. Hier bewährt sie sich in besonders glänzender Weise an Rilkes Duineser Elegien, die »wohl zu den schwierigsten Texten der deutschen Literatur« (21) gehören. Weil die darin enthaltene Deutung des Daseins für die geistige Haltung der Gegenwart beispielhaft ist, verlangt dieses Buch eine eingehendere Würdigung.

Die Einleitung führt in die geistige Welt dieser Dichtungen ein. Es handelt sich um Gedankendichtungen, und zwar um solche, die »eine Türe zu Vorgängen in der Tiefe des aus der Geschichte heraufdrängenden Ungewordenen und Ungestalteten« (9) öffnen. In ihnen entfaltet sich jene Sicht des Daseins, die in der verselbständigten Endlichkeit der Welt gerade ihr Wesentliches erlebt, die Gott zu einer geheimnishaften Intensität des Diesseits macht, die alle christlichen Gehalte zu Charakteren des Welthaft-Endlichen umbildet. Daß wir es mit »Elegien« zu tun haben, ist durchaus wesentlich. Der Elegie ist es eigen, Ausdruck zu sein »einer Haltung, welche das Vergehen aller Dinge erfährt und zugleich zu bewältigen sucht« (19). Rilkes besondere Form der Elegie entdeckt im innersten Raum der Vergänglichkeit selbst ein Geheimnis der Verwandlung, etwas Über-Endliches, aber »als eine Qualität der Endlichkeit selbst« (21). Eine Auslegung der Elegien ist nicht von vornherein abzuweisen, weil »jede echte Dichtung die Frage des Verstandes, was sie meine und wie sie es sage, nicht nur aushält, sondern verlangt« (129), freilich unter Wahrung des dem Kunstwerk eigenen Alogischen und Translogischen. Bei diesen Elegien ist eine Erklärung besonders dringlich und schwer, weil sie aus einem Inhalt zu verstehen sind, »der zum Teil erst in ihnen zur Gegebenheit gelangt« (22), »weil die Gedanken tief, die Bilder oft entlegen und eigentümlich gebraucht, die zu Grunde liegenden Erfahrungen und Empfindungen aber nicht nur ungewöhnlich und subtil sind, sondern manchmal hart am Rande des Möglichen stehen« (129 f.). Die vorliegende Auslegung umfaßt nur drei Elegien und bleibt darum notwendig Bruchstück. Doch bildet sie zugleich ein Ganzes, da sie in drei entscheidenden Dimensionen irgendwie das Ganze von Rilkes Daseinsdeutung sichtbar werden läßt.

Die zweite Elegie enthüllt in grandiosen Bildern den Engel und angesichts seiner den Menschen. Die Engel, im Grunde neuerstandene Götter, strömen zwar ihre Schönheit aus, verlieren sie aber nicht, sondern holen sie wieder in sich zurück; dadurch besitzen sie ihre übermenschliche Unzerstörbarkeit in mächtigster Bewegung. Des Menschen Lebensbewegung hingegen ist das Ausströmen ohne Rückkehr: die Vergänglichkeit. Was von uns hinausgeht, verschwindet; es wird nicht aufbewahrt bei den Engeln, die der menschlichen Not gleichgültig gegenüberstehen; und auch nicht von der übrigen Schöpfung, weil wir von allem verschwiegen werden, »halb als Schande vielleicht und halb als unsägliche Hoffnung«. Zwar wird für das Gefühl der Liebenden der eine im andern bewahrt und gemehrt, weshalb sie das Vergehen überwunden und das Bleibende erreicht zu haben scheinen; aber wenn die erste fraglose Sicherheit vorüber ist, sinken auch sie wieder in die Vergängnis zurück. Der Mensch steht daher wesenhaft im Ungewissen; er findet sich selbst nur, wenn er sich mit seinem Streifen Lands bescheidet, worin die Griechen Meister waren.

Die achte Elegie stellt dem Menschen das Tier gegenüber nach dem beiderseits verschiedenen Verhältnis zu dem, was »das Offene« heißt. Das Tier blickt von allen Sonderwesen, auch von sich selbst, weg oder durch alles hindurch hinein ins Offene und lebt deshalb im Ganzen, vollzieht das Kreatursein schlechthin. Gewiß sind seine Freiheit und Sicherheit nicht vollendet; aus der Preisgegebenheit

und Ungeborgenheit seines äußeren Daseins sehnt es sich in den Mutterschoß zurück, wo es noch unmittelbarer, abstandsloser dem Daseinsganzen eingefügt war. Trotzdem ist das Tier dem Menschen überlegen, der überhaupt nicht ins Offene gelangt, der nie den reinen Raum vor sich hat, sondern immer auf Sondergegenstände, auf sich selbst und die Dinge gerichtet ist. Das Kind bringt eine lebendige Beziehung zum Offenen mit, bis sie vom Erwachsenen zerstört wird; der Sterbende starrt ins Offene hinaus, aber das ist das Ende; dem Liebenden wird hinter dem anderen das Offene aufgetan, bis dieser davortritt und die Bewegung, die schon hinausgehen wollte, auf sich zieht. Darin liegt eine Umkehrung der allgemein kreatürlichen Bewegung, die nicht natürlich, sondern wie ein dunkles Verhängnis ist. So bleibt der Mensch von dem Verwobensein ins Daseinsganze ausgeschlossen, ihm »immer gegenüber«; er hat in der Welt keine Heimat und lebt deshalb ständig in der Haltung des Abschieds.

Die neunte Elegie stößt zu der Frage vor, die in allem Bisherigen bereits anwesend war: warum muß es überhaupt den Menschen geben, dieses merkwürdige Wesen zwischen Engel und Tier? Die Antwort lautet kurz: weil ein unendlich wichtiger Auftrag auf uns liegt, den nur wir erfüllen können. Als Wesen, die »immer gegenüber« stehen, sind wir nicht (wie Tier und Pflanze) bloß Welle im Fluten des Lebens, sondern »einmal und nicht wieder«, einmalig, unwiederbringlich und so »die Schwindendsten«. Damit aber ist der Mensch in sich selbst verdichtet, wodurch etwas völlig Einzigartiges in ihm aufbricht: die Innigkeit und Verwandlungsmacht des Herzens. Sie richtet sich nicht auf das Ungeheure, Un-sägliche, da dieses im Raum der Engel schon in seiner Fülle da ist und deshalb den Menschen nicht braucht. Sie hat es vielmehr mit dem alltäglichen, schlichten Ding und Geschehnis zu tun, das von ihr allein seine Rettung vor der Technik erwartet. Es empfängt aus der Kraft des Herzens einen Sinn und eine Dichte des Seins, die es aus sich nie erreichen könnte, kraft deren es erst wirklich da ist. So entsteht eine neue Weltgestalt, wo die Mannigfaltigkeit in die einfältige Einheit eingeht, und das Sichtbare in die Seinsform des Unsichtbaren (des Innen des Herzens) übertritt. Für den Menschen selbst erschließt sich in der Innigkeit nun doch das Offene; auf seine Weise ist der Heimatlose nun geborgen, und der Vergängliche zur Ewigkeit gelangt.

Zweifellos ist es G. gelungen, die Texte in ihrem Eigenen zum Sprechen zu bringen. Mit genialer Einfühlung dringt er wirklich bis zu den Wurzeln durch, aus denen die Dichtung hervorwächst. Deshalb hat seine Deutung das Zeugnis der Selbstverständlichkeit für sich; die Einzelheiten fügen sich ungezwungen ein, und die Bilder erhellen sich von innen heraus. So bahnt G.s Auslegung einen echten Zugang zu Rilkes viel verschlungenem Werk; bei aller Wahrung des Unaussprechlichen schenkt sie uns eine Fülle lichtvollster Klarheit, die durch eine ungemein treffsichere, plastische und durchsichtige Darstellungsart noch vollends zur Wirkung kommt.

Was die sachliche Wertung dieser Deutung des Daseins angeht, so sind zunächst die Verbindungslinien zum christlichen Menschen- und Weltbild, die G. zieht, zu beachten. Rilkes Anschauungen »sind der Versuch, christliche Daseinselemente ins rein Welthafte herüberzuziehen und offenbaren erst ihren Sinn, wenn man diese nennt« (66). Auf den ersten Blick scheint es ein Gewinn zu sein, daß alles ins Menschlich-Welthafte gewendet ist; denn die Welt hat eine Dimension hinzugewonnen, »die sie in der Antike nicht besitzt, die der Innigkeit« (126). Aber mag auch eine Zeit lang das Licht noch schimmern, ist »die Verbindung zu den Ausgängen wirklich zer-

schnitten, dann verschwindet auch das Ausgegangene« (126). Mehr im einzelnen zeigt G. die Zusammenhänge mit dem Christlichen z. B. am Gottesbild (Gott verschwindet als benennbare Gegenständlichkeit und bleibt nur als ein letztes »Wie« des Endlichen selbst), am Offenen (darin lebt das Umgriffensein der Kreatur vom Walte-Raum Gottes), an der Erlösung der Dinge durch die Innigkeit (hier schwingt das Harren der Schöpfung aus dem Römerbrief nach) oder auch am Engel.

Fügen wir noch einige Hinweise mehr anthropologischer Art hinzu. Tatsächlich steht der Mensch zwischen Engel und Tier. Von dem Engel als dem vollendet in sich Kreisenden hebt er sich dadurch ab, daß er dem Werden und folglich der Vergängnis, letztlich dem Tod unterworfen ist. Damit ist er nicht einfachhin im »Offenen« zu Hause wie der Engel, sondern als sichtbares Wesen in die Welt der sichtbaren Dinge hineingestellt. Hier auf Erden lebt neben dem Menschen das Tier; bloß Welle im Strömen des Lebens kann es weder sich selbst noch die Dinge in ihrer Einzelheit verdichten und festhalten, weshalb ihm auch nicht der Weg durch einzelnes verstellt wird und sein Blick durch alles hindurch ins »Offene« geht. In dieser unmittelbaren, unreflektierten Weise erschließt sich dem Menschen das »Offene« nicht; kraft seines geistigen Seins ist er eine Person, die sich in ihrem Eigenbestand besitzt und darum allem anderen gegenübersteht oder auch sich alles andere in seiner Einzelheit gegenüberstellt. Infolgedessen ist ihm zunächst der Zugang zum »Offenen« durch das einzelne versperrt, aber auch nur zunächst. Denn echte Begegnung mit den Dingen wird zu einer durch sie vermittelten und so reflektierten Erschließung des »Offenen« in der Innigkeit des Herzens, wodurch der Mensch und die Dinge in die schöpferische Tiefe mitgenommen (das Tier konnte die Dinge nicht mitnehmen) und in ihr verwandelt werden. Hierin liegt der eigene unvertretbare Auftrag des Menschen im Universum, den weder der Engel noch das Tier erfüllen können; durch ihn und durch ihn allein ist der Mensch in seiner Eigenart gerechtfertigt; in ihm zeigt sich die Größe, aber auch die Ungeborgenheit des Menschen, dem ebenso die den Stürmen überlegene Geborgenheit des Engels wie die den Stürmen unterlegene Geborgenheit des Tieres versagt bleibt. Bis zu dieser Stelle kann die christliche Anthropologie im wesentlichen den Spuren Rilkes folgen. Die Wege scheiden sich bei der Auslegung des »Offenen«, wodurch allerdings auch alles Vorausliegende seine letzte Prägung erhält. Tatsächlich tritt das Offene zunächst als bloße Richtung und irgendwie auch als eine Qualität des Endlichen selbst auf. Ähnlich wie Jaspers in seinem »Umgreifenden« und seiner »Transzendenz« nimmt Rilke diese Durchgangsphase als das Ganze und Letzte; so kommt er zum Mysterium seiner neuen Religion, zur zärtlich inbrünstigen Hingabe an die Erde: »Erde, du liebe, ich will«. Schließlich aber wird das unerfüllte »Offene« in sich zusammensinken, wenn es nicht von dem offen gehalten wird, der einzig den reinen Raum eröffnet, von Gott. Trotz seiner immer leidenschaftlicheren Frömmigkeit der Erde wird Rilkes Sendung am Ende doch darin liegen, den Zugang zu Gott wieder in neuer Echtheit zu bahnen. J. B. Lotz S. J.

Jung, C. G., Psychologie und Religion. 8° (180 S.) Zürich-Leipzig 1940, Rascher. *M* 4.50.

Der allgemein gehaltene Titel »Psychologie und Religion« läßt manchen Leser in dem Buch eine Behandlung der wichtigsten religiösen Fragen unter psychologischen Gesichtspunkten vermuten. In

Wirklichkeit aber will der Verf. nur zeigen, was »jener spezielle Teil der medizinischen Psychologie«, den er vertritt, nämlich die Psychotherapie und allenfalls noch die Psychiatrie »mit Religion zu tun hat oder über Religion sagen kann« (9). Er versucht in den hier veröffentlichten drei Vorlesungen (1. Die Autonomie des Unbewußten; 2. Dogma und natürliche Symbole; 3. Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols) seine Anschauungen über die zwischen Psychologie und Religion bestehenden Beziehungen darzulegen anhand eines einzigen pathologischen Falles, und zwar durch Analyse des Traumlebens eines Menschen, der das seelische Gleichgewicht durch Störung seines religiösen Lebens verloren hat.

Einem Forscher von der Unvoreingenommenheit und praktischen Erfahrung J.s mußte auffallen, daß der gebildete, überrationalisierte Mensch der letzten Jahrhunderte infolge einseitiger Überschätzung quantitativ meßbarer, technisierter Diesseitswerte vielfach seine qualitativen, schwerer faßbaren religiösen Regungen unterbewertet und nicht selten den gesamten überkommenen Glaubensinhalt als seiner Intelligenz unwürdige Naivität aus seinem Bewußtsein ins »Unbewußte« verdrängt, ohne sich klar zu sein, daß er diesen verdrängten Lebensanteil gerade dadurch zur Revolte zwingt in den uns als Neurosen bekannten Erscheinungsformen. Die Entdeckung Freuds, »daß die Verdrängung den Hauptmechanismus beim Zustandekommen einer Neurose bildet« (136), findet ihre Bestätigung in J.s Analysen der Träume von Neurotikern.

Genauer zu prüfen wären die philosophischen Begriffe, metaphysischen Grundauffassungen und Schlußfolgerungen des Buches. J. will seinem religionspsychologischen Forschungsgegenstand gegenüber reiner Empiriker bleiben, der sich jeder metaphysischen Beurteilung zu enthalten habe (10); er muß aber gestehen, »daß Erfahrung ohne reflektierende Überlegung gar nicht möglich ist« (10). Er fällt denn auch mancherlei Werturteile — schon in seinen Definitionen. Bereits sein Hauptbegriff »Religion« zeigt dies. Religion meint bei ihm »nicht ein Glaubensbekenntnis, sondern »die bewußte Einstellung eines Bewußtseins, welches durch die (unmittelbare) Erfahrung des Numinosen verändert worden ist« (15). Das Religiöse verlegt er in den irrationalen Bereich des Unbewußten. Gleichwohl dürfe es nicht vernachlässigt oder gar bewußt verdrängt werden, sonst sei ein zwangsläufig erfolgender Aufruhr des Unbewußten, mit anderen Worten ein Ausbruch von Neurosen, zu befürchten. Die katholische Sakramentenpraxis vermeide diese Gefahr sehr glücklich, indem ihre Riten einen Schutzwall bilden vor dem Einbruch und Ausbruch des Unbewußten. J. meint es nicht als Vorwurf, wenn er folgerichtig dem Katholiken jede unmittelbare religiöse Erfahrung abspricht. Er schreibt: »Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen« (16), d. h. unbewußter Erlebnisse. Gewiß darf der Psychologe. »wenn er eine wissenschaftliche Haltung einnimmt, den Anspruch eines jeden Bekenntnisses, die einzige und ewige Wahrheit zu sein, nicht berücksichtigen«, muß vielmehr »sein Augenmerk auf die menschliche Seite des religiösen Problems richten« (17). Die Frage ist nur, ob das psychologische Phänomen der sog. »ursprünglichen religiösen Erfahrung«, m. a. W. der subjektive Erlebnisakt, der nach J. allen religiösen Haltungen gemeinsam ist, nicht doch nur von seinem Inhalt her zu fassen ist und ob da nicht von vornherein ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen menschlichen Phantasie-Religionen (Mythen u. dergl.) und göttlicher Offenbarungs-Religion.

Trotz mancher lichtvoller Charakterisierungen von Störungen, die sich infolge religionsfeindlicher Haltungen im normalen Seelenleben

einstellen, kann J.s ausschließlich pragmatistische Bewertung des Religiösen nicht befriedigen, wenn es auch sehr verständlich ist, daß ein Psychotherapeut z. B. die katholische Beichtpraxis rein natürlich als seelisches Heilmittel zu schätzen weiß. Die zwei Drittel des Buches einnehmende schier erdrückende Fülle von Analogien, Parallelen und Symbolen aus der Profan- und Religionsgeschichte (u. a. der circulus quadratus, der Stein der Weisen, die Symbolik der Rundheit, der vier Farben, das Quaternitäts-Symbol in vielfachen Sonderarten, die Versuche, das Trinitätsdogma zu vervollständigen, neben anderen Symbolen aus der Alchemie) bedürfte unter mehrfacher Hinsicht kritischer Sichtung.

Kann man auch bei der Traumausdeutung zugeben, daß Verdrängung des Religiösen ins Unbewußte Neurosen auslöst, so scheint uns J.s Bestreben, auch die kleinsten Traumelemente rational begründen zu wollen, wenn nicht gegen seine eigene Theorie der »Autonomie des Unbewußten« zu sprechen, so doch psychologisch unwahrscheinlich.

Im ganzen wäre zu wünschen, daß ein so hervorragender Forscher wie J. das Problem »Religion und Psychologie« nicht an kranken Sonderfällen, sondern an dem gesunden Material religions- wie profangeschichtlich bedeutsamer Heroen, z. B. eines Franz von Assisi, eines Johannes vom Kreuz oder auch einer Theresia von Avila aufhellen möchte. Auch die Religionsgeschichte muß sich an der Norm des Gesunden ausrichten. E. Wingendorf S. J.

Bockelmann, P., Studien zum Täterstrafrecht, 1. u. 2. Teil (Abhandl. d. Kriminalistischen Instituts a. d. Univ. Berlin 4. F. 4. Bd., 4. u. 5. H.) 8° (141 u. 163 S.) Berlin 1939 u. 1940, de Gruyter. *M* 7.— u. *M* 9.—.

Die Entwicklung der Reichsstrafgesetzgebung zu der Praxis, in einigen Fällen zu den Voraussetzungen der Strafandrohung anders oder mehr zu verlangen, als das Ob und Wie einer einzelnen Handlung, und dies Weitere in der menschlichen Eigenart des Täters zu suchen, stellt die deutsche Strafrechtswissenschaft der letzten Jahre (wieder) vor die Frage nach dem Sinn einer von der Tatstrafe verschiedenen Täterstrafe. Die vorliegenden Studien versuchen, in Auslegung der zunächst einmal als sachlich gerecht vorausgesetzten Strafgesetzgebung das Problem des Wesens und der Rechtfertigung dieser Strafe in Auseinandersetzung mit den bisher darüber vorliegenden Ansichten zu klären.

Der 1. historische Teil untersucht an Hand des überkommenen Rechts von 1871 das Wesen des Tatprinzips. Daß es das überkommene Recht tatsächlich bestimmt, wird gerade an jenen Stellen sichtbar, an denen am leichtesten täterrechtlicher Einschlag — zumal beim Vergleich mit den Partikularrechten — erwartet werden könnte: bei Rückfall-, Gewohnheits- und gewerbsmäßig begangenen Delikten und Realkonkurrenz in den Strafvoraussetzungen, bei Festungshaft, Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte, Polizeiaufsicht in der Strafauflage. Die geistesgeschichtliche Begründung für den vollständigen Sieg des Tatstrafrechts ist der sittlich begründete Individualismus (als Reaktion auf die absolutistischen Strafrechte) und damit die scharfe begriffliche Trennung von Recht und Moral (Kant). Das spätere römische Strafrecht, das mittelalterliche kanonische Recht, das Allgemeine Preußische Landrecht kannte in stärkerem Maße täterstrafliche Betrachtung. — Die Kritik des Tatstrafrechts durch die moderne Schule, besonders List, vermochte seine Einseitigkeiten

nicht zu überwinden, da sie infolge ihres naturalistischen Schuldbegriffs in dem Widerspruch stecken bleibt, kriminalpolitisch die Strafzumessung durch das Täterprinzip, dagegen die Strafvoraussetzung durch das Tatprinzip bestimmt sein zu lassen. Auch die Nachfolger Lists, die Symptomatiker und Charakterologen kommen aus diesem Widerspruch nicht heraus. Soll überhaupt Täterstrafe sein, so muß sie als Sühne für Täterschuld erscheinen.

Der 2. Teil gibt zunächst eine Übersicht über die Fälle, die im geltenden Recht als Erscheinungen des Täterstrafrechts aufzufassen sind: Ansätze bei Rückfallsdelikten und gewerbs- und gewohnheitsmäßig begangenen Verbrechen, Paragraph 51 Abs. II, Paragraph 20a, Paragraph 181a, Paragraph 361. Nur scheinbar ist die Täterstrafe bei Versuch, im Jugendgerichtsgesetz, bei politischen Delikten. — Die bisherigen Theorien ihrer Rechtfertigung von E. Wolf, Freisler, Dahm, Schaffstein, Mezger gelangen trotz wertvoller Ansätze nicht zu einer volltragbaren Lösung. Der Lösungsversuch des Verf. ist: Strafbar ist der Täter, der für sein So-sein gestraft wird, insofern als er seinen Hang, schlecht zu sein, Macht über sich gewinnen ließ, obwohl er anders konnte. Gleichgültig ist, ob dieser Gesinnungszerfall langsam oder in jähem Abfall erfolgte. »Nicht in verkehrter Lebensführung, wohl aber in verkehrter Lebensentscheidung liegt das Wesen der Täterschuld.« »Und hierfür wird er gestraft.« Die Tat ist nicht bloßes Symptom dieses Zerfalls, sondern seine Vollendung in der äußeren Welt, in der er strafrechtlich faßbar wird.

Prinzipiell wird man diese Lösung für geeignet finden, sowohl den Forderungen der Gerechtigkeit wie dem Wortlaut des Gesetzes gerecht zu werden. — Ob das gewerbsmäßig begangene Verbrechen hierher zu rechnen ist, kann man mit Gallas, Tatstrafe und Täterstrafe, besonders im Kriegsstrafrecht (Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 60 [1941] 375 Anm. 2) bezweifeln. — Die Behauptung der Freiheit des Schuldigen als einer dem kausalen Denken widersprechenden, aber staatsnotwendigen »Fiktion« läßt theoretisch unbefriedigt und erscheint als Residuum einer im Grunde skeptischen Rechtsphilosophie, die weder den Naturalismus Lists ganz überwindet, noch den Unterschied zwischen dem Begriff der Strafe als Sühne und der Strafe als staatsnotwendiger Präventivmaßnahme restlos durchzuhalten vermag. Auch die Bemerkungen des Verf. in der »Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft« 60 (1941) 417 f. ändern diesen Sachverhalt nicht entscheidend.

J. Hirschmann S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Rauschenberger, W., Parmenides und Heraklit (Sonderdruck aus dem 28. Jahrb. der Schopenhauer-Ges.). 8° (17 S.) Heidelberg 1941, Winter. — »Das Entscheidende und für beide Richtungen Charakteristische« (1) ist nach R. noch nicht ausgesprochen worden; hier soll das versucht werden. Beide kreisen um dasselbe Problem und gehen von einer gemeinsamen Voraussetzung aus, nämlich der Unvereinbarkeit von Werden und Sein; sie unterscheiden sich durch ihre entgegengesetzten Ergebnisse. Dabei ist Parmenides der typisch griechische Denker; das statisch Logische mit dem Grundsatz der Identität und des Widerspruchs gleicht sich die Wirklichkeit ohne jeden Vorbehalt an. Heraklit hingegen erkennt den Satz des Widerspruchs

lediglich als Denknorm an; in der Wirklichkeit gibt es keine absoluten Gegensätze, weil alles fließt, alles in alles übergeht und so durch und durch relativ ist; demnach ist die Welt nicht rein logisch geartet, und Heraklit hat als erster das Alogische an ihr entdeckt. Diese grundlegenden Feststellungen werden durch Ausblicke in die Geschichte der Philosophie weiter beleuchtet. — Die Schrift stellt also wohl im wesentlichen die bisherigen Forschungsergebnisse kurz zusammen. Zur weiteren Klärung der Fragen müsste man beachten, dass Parmenides und Heraklit das Widerspruchsprinzip ganz anders verstehen als etwa Aristoteles. Nach seiner Formulierung ist es durchaus nicht »mit dem Begriff des Seins unvereinbar«, dass wir »demselben Ding jetzt die eine, unmittelbar darauf die entgegengesetzte Eigenschaft« (9) zuschreiben. Deshalb hebt die Tatsache des Werdens die Geltung dieses Satzes für die Wirklichkeit in keiner Weise auf (vgl. hierzu Schol 16 [1941] 166). Lotz.

Stroisch, Fr., Über die weltanschaulichen Grundlagen der Gerechtigkeits-Idee bei Platon. Eine rechts- und staatsphilosophische Untersuchung. 8° (VI u. 62 S.) Leipzig 1940, Meiner. M 3.60. — Ausgehend von der Notwendigkeit, die platonische Gerechtigkeitsidee aus ihren weltanschaulichen Voraussetzungen zu verstehen, untersucht die Arbeit ihre Entwicklung in Timäus, Politeia und Nomoi. Das Ergebnis stellt die Grundidee platonischer Rechts- und Staatsphilosophie als »Kombination der Denkform des kosmologischen Monismus mit einem nur sekundär bedeutsamen Dualismus« heraus. — So richtig die Notwendigkeit gesehen und betont wird, Platon aus seiner Weltanschauung heraus zu verstehen und diese Weltanschauung nicht einseitig dualistisch zu deuten, so bleibt die Arbeit in vielem doch bei der Behauptung stehen und macht sich die Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Thesen etwas leicht. Die Demiurgie des Timaeus schliesst keineswegs den radikalsten Dualismus innerhalb der Schöpfung notwendig aus, abgesehen von dem in der Arbeit nicht beachteten Dualismus von Weltschöpfer und Welt. Die aristotelische Staatslehre erscheint uns bei der Behandlung der Freiheitsproblematik auf wirkliche Schwächen der platonischen Staatsauffassung hinzuweisen, nicht, wie der Verf. meint, selbst solche zu enthalten. Die starke Bezugnahme auf die Gegenwart ist für die Arbeit weder sachlich noch methodisch allzu fördernd gewesen. Will der Verf. wirklich leugnen, daß Pol 459 stark utopische Züge trägt? Hirschmann.

Hartmann, N., Aristoteles und das Problem des Begriffs (Abhdlg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1939. Phil.-hist. Kl. 5). Lex. 8° (32 S.) Berlin 1939, de Gruyter. M 2.—. — Seit Hegel ist immer wieder die Ansicht geäußert worden, Aristoteles habe den Begriff zum Formprinzip aller Dinge gemacht. H. zeigt, daß diese Auffassung schon deshalb unhaltbar ist, weil dem Stagiriten ein reflexes Wissen um den Begriff als eigenständiges logisches Gebilde neben Schluß und Urteil noch fehlt. Gewiß hat er, an Sokrates und Platon anknüpfend, die Methoden, die tatsächlich der Begriffsbildung dienen, namentlich die Definition, scharf herausgearbeitet; trotzdem hatte er noch keinen ausdrücklichen Begriff vom Begriff als Denkinhalt. Gattung und Art sind ihm Seinsinhalte, ebenso die Kategorien. Die Definition selber hat die Form des Urteils; durch sie wird nicht ein Begriff umgrenzt, sondern die Sache selbst. Der ὅρος (terminus) ist zunächst das äußere Zeichen. Der Grund dafür, daß der Begriff als solcher nicht hervortritt, ist das starke Überwiegen des Interesses für das Seiende selber; selbst der Schluß wird als Aufzeigen eines Seinsverhältnisses aufgefaßt. Umgekehrt beruht die Selbstverständlichkeit, mit der die neueren Aus-

leger die aristotelischen Ausdrücke (γένος, εἶδος, καθόλου usw.) für den »Begriff« in Anspruch nehmen, auf dem zeitbedingten Vorurteil, das Allgemeine könne eben nichts anderes als Begriff sein. H. geht weiter auf die Frage ein, wie und wann es denn zum reflexen Wissen um den Begriff gekommen sei. Die κοινὴ ἔννοια und die πρόληψις der Stoiker treffen das Wesentliche des Begriffs nicht. Das logische Gebilde des Begriffs, das in der griechischen Philosophie gewiß unausgesprochen mitgemeint war, tritt vielmehr zuerst bei den römischen Übersetzern deutlicher hervor. Der Begriff der »notio« bei Cicero ist zwar noch reichlich unklar. Boethius mit seiner »conceptio animi« kommt der Sache näher, wenn auch der Denkakt noch im Vordergrund steht. Vor allem die Spätscholastik (Ockham), meint H., habe den Begriff »conceptus« klar herausgearbeitet. In der neueren Philosophie sei der Begriff als logisches Gebilde zunächst wieder in den Hintergrund getreten, um dann bei Kant und Hegel um so einseitiger hervorzutreten. Erst auf dem Umweg über die Kritik der psychologistischen Logik sei ein haltbares Bild der logischen Sphäre wiedergewonnen worden. — Diese Andeutungen weisen auf ein bisher wenig beachtetes ideengeschichtliches Problem hin, das eine nähere Untersuchung verdiente. Eine ergänzende Weiterführung der besprochenen Aristotelestexte wäre die Behandlung der Stelle, an die die scholastische Unterscheidung der »duplex operatio intellectus« vorzüglich anknüpfte: De anima 3,6, wo die τῶν ἀδιαιρέτων νόησις dem Urteil als σύνθεσις νοημάτων gegenübergestellt wird; gerade dieser letzte Ausdruck scheint doch ein Verständnis für das Urteil als begriffliches Gebilde und damit auch für den Begriff als νόημα zu zeigen. de Vries.

Zimara, C., S. M. B. Die Lehre des hl. Augustinus über die sogenannten Zulasungen Gottes: DivTh (Fr) 19 (1941) 268—294. — Die Augustinischen Ausdrücke permittere, sinere oder auch pati für Gottes Verhalten zum Übel, zu Versuchung und Sünde sollen eine einheitliche gestatten. Die Texte mit der Wiedergabe von Zulassung werden nach läßt. Das ist gewiß eine dankbare Arbeit. Permittere heißt oft erlauben, genauere Sinndeutung finden, die Augustinus selber noch vermissen Möglichkeit in chronologischer Ordnung gebracht von De ordine bis zu den sermones. Im allgemeinen gibt Augustin die Antwort: Gott hindert zwar die Sünde nicht, aber er straft sie. Kraft seiner Allmacht kann er auch das Übel zum Guten wenden. Die vorhergesehenen Sünden können Gott nicht an der Erschaffung des Menschen hindern. Dabei will Augustin die Unergründlichkeit Gottes nicht leugnen. Seine Antworten auf die Fragen des Warum sind mehr apologetisch: die Übel brauchen nicht gegen die christlichen Überzeugungen von Gottes Wesen und Eigenschaften zu sprechen. Für die Übel vertritt der Heilige eine Art Alleinwirksamkeit des Geschöpfes, es bedeutet also permittere soviel wie zulassen. — Man würde noch eine zusammenfassende Würdigung wünschen, vor allem mit Rücksicht auf unsere heutigen Probleme, die nicht so sehr das Warum so großer Übel im allgemeinen betreffen, sondern u. a. die Grundfrage: wie können wir einsichtig machen, daß Gott für die Sünde nicht verantwortlich gemacht werden darf, auch nicht bloß auf Grund eines voluntarium in causa? Schuster.

* * *

Sciacca, M. F., La filosofia italiana. 8° (VIII u. 150 S.) Mailand 1941, Bocca. L 12.—. — Das Buch will den Begriff der »italienischen Philosophie« klären und verteidigen, den Sc. in der 23-bändigen, unter seiner Leitung erscheinenden Geschichte der italienischen Philosophie zugrunde legt. Der 1. Bd. dieses Sammelwerkes behandelt den hl. An-

selm, und noch 5 weitere Bände sollen der mittelalterlichen Scholastik gewidmet sein. Diese Stoffverteilung widerspricht der im italienischen Idealismus herrschenden Auffassung, nach der eine eigentlich »italienische« Philosophie erst mit der Renaissance ihren Anfang nimmt, während die Scholastik wegen ihres christlichen Universalismus jeder völkischen Eigenart entbehre. Nach Spaventa und Gentile wäre die italienische Philosophie durch einen die Transzendenz Gottes leugnenden Idealismus gekennzeichnet; die Philosophie der Renaissance sehen sie als Wegbereitung für den deutschen Idealismus, die des Risorgimento (Rosmini, Gioberti) als dessen Weiterführung, ihre eigene als dessen Vollendung. Carabellese will der italienischen Philosophie eine größere Selbständigkeit wahren; gegenüber dem deutschen Subjektivismus kennzeichnet er die italienische Philosophie als objektiven Idealismus. Beiden Auffassungen stellt Sc. seine eigene entgegen: Die sich seit der Scholastik in der Renaissance (sogar bei G. Bruno), in den folgenden Jahrhunderten bis Vico und im Risorgimento durchhaltende Linie ist die einer christlichen, wenn auch nicht immer kirchlichen Philosophie, in der die Transzendenz Gottes, die Geistigkeit der menschlichen Seele und ihre überweltliche Bestimmung im Mittelpunkt stehen; diese christliche Einstellung der Philosophie zu hüten, ist die Aufgabe Italiens gegenüber der übrigen europäischen Philosophie, die viel mehr in Gefahr ist, die christliche Linie aufzugeben. Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen der an Hegel anknüpfende Idealismus als Abfall von der großen nationalen Überlieferung gewertet wird. — Sicherlich kommt die Auffassung Sc.s der Wahrheit näher als das verzeichnete Geschichtsbild Gentiles. Aber man kann doch fragen, ob nicht auch Sc. seiner These zuliebe den geschichtlichen Tatsachen zuweilen einige Gewalt antut; so dürfte etwa der Gegensatz zwischen Scholastik und Renaissance doch bedeutender sein als Sc. zugeben möchte. Die grundsätzlichere Frage ist die: Kann die völkische Eigenart einer Philosophie überhaupt so stark inhaltlich festgelegt werden, wie sowohl Sc. als seine Gegner es wollen? Wird sich nicht die völkische Besonderheit zunächst mehr im Formalen, im eigentümlichen Denkstil usw. kundtun? Jedenfalls müssen wir es ablehnen, wenn die deutsche Philosophie als pantheistisch gekennzeichnet wird; der deutsche Idealismus von Fichte bis Hegel ist gewiß eine bedeutsame Erscheinung der deutschen Philosophie, aber doch nicht die deutsche Philosophie.

de Vries.

Paracelsus, »Die Geheimnisse«. Ein Lesebuch aus seinen Schriften, mit einer Lebensbeschreibung, einem Abriß seiner Lehre, mit Vorberichten, Anmerkungen und erklärendem Register, hersg. v. W. E. Peuckert (Sammlung Dieterich 83). kl. 8° (LXI u. 474 S., 9 Abb.) Leipzig 1941, Dieterich. M 5.50. — Paracelsus Theophrastus Bombastus ist anläßlich der 400-jährigen Wiederkehr seines Todestages im September 1541 viel beachtet und namentlich in Salzburg, wo er starb, gefeiert worden. Eine Gelehrtennatur wie die seinige mit den vielfachen, verschiedensten Interessen, namentlich auf dem Gebiet der Philosophie und Medizin, der Anthropologie und Naturwissenschaft, auch der Religion, des Christentums, mit dem merkwürdigen Ineinander von gesunden, fortschrittlichen Ideen, Beobachten, Experimentieren und phantastischen, neuplatonischen, hermetischen Grübeleien ist dem Verständnis weiterer Kreise von heute nicht leicht zugänglich. Sie ist dem Laien im Fach zwar durch Goethes Faust in gewissen Grundzügen bekannt, aber auch nur in gewissen, und dies einseitig. Schon die Tatsache, daß Paracelsus gewaltig Schule ge-

macht und spätere Denker wie die beiden Helmont und Mystiker wie Jakob Böhme tief beeinflußt hat, zeigt seine Bedeutung. — P., der bereits verschiedene Schriften über Paracelsus veröffentlicht hat, gibt nun in dem vorliegenden Paracelsus-Lesebuch gut gewählte, charakteristische Auszüge aus dessen reichem Gesamtschrifttum, unter systematischen Gesichtspunkten geordnet, und führt dafür im Anhang den sorgfältigen Quellennachweis. Unter dem Stichwort »Gemeine Philosophie« folgen Texte über Welt und Mensch, Anthropologie, Krankheit, Arznei und Arzt; die »Drei Wege der Philosophie« werden durch Texte erläutert; es folgt »Philosophia adepta aus dem natürlichen Lichte«, wo von göttlichen Baugedanken, von der wahren Influenz der Dinge — alle Heilung erfolgt von innen her, durch Anregung des Archeus —, von Spuk und Tod, von Menschen ohne Seele, von Riesen die Rede ist; zuletzt wird »Der weise Wandel« beschrieben, »Das ewige Reich« und »Das selige Leben« durch Auszüge über Religion veranschaulicht. Man sieht, der Leser wird gut eingeführt; ohne zu ermüden, erhält er ein Gesamtbild des abenteuerlichen, ruhelosen, vielgeplagten Renaissancegelehrten. Die Abbildungen tun das Ihrige hinzu, vor allem die übersichtliche Karte mit all den Orten, wo Paracelsus sich aufhielt: vom Geburtsort Einsiedeln bis zum Todesort Salzburg, von Nürnberg im Norden, Wien im Osten bis St. Moritz und dem Veltlin im Süden und Basel, Kolmar, Straßburg im Westen. Auch das vorausgeschickte Lebensbild samt dem Abriß seiner Philosophie sind der Mentalität weiterer Kreise von Gebildeten angepaßt, während das sorgfältig erarbeitete, reichhaltige Register der »Stichworte« auch dem Fachmann wertvolle Dienste leistet. Jansen.

Campanella, T., La città del sole. Testo italiano e testo latino a cura di N. Bobbio (Nuova raccolta di classici italiani annotati 2). 8° (213 S.) Turin 1941, Einaudi. L 20.—. — Die Schriften Campanellas sind ein wichtiger Beitrag für das Verständnis der Philosophie wie überhaupt der Kultur der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit. In besonderer Weise gilt das von dem »Sonnenstaat« mit seinen unausgeglichenen, kommunistischen, revolutionären Gesellschaftsideen. Eine kritische Neuausgabe ist daher zu begrüßen. Die vorliegende wird allen Anforderungen eines solchen Unternehmens gerecht. Sie schickt überdies dem lateinischen Originaltext eine flüssige italienische Übersetzung voraus, die von zahlreichen aufschlußreichen Anmerkungen begleitet ist. Daraus ist der Umstand zu erklären und aufgewogen, daß der lateinische und italienische Text nicht nebeneinander stehen und deshalb nicht sofort leicht zu vergleichen sind. Die mit Erudition gespickte Einleitung berichtet vor allem über die Entstehung des Werkes und gibt zugleich Erklärungen über manche inhaltliche Lehrstücke desselben. Die Wiedergabe des Originaltextes arbeitet mit einem bescheidenen Apparat, um so ausführlicher aber ergehen sich die 35 Seiten »Anmerkungen« über die Beschreibung der vorhandenen bzw. gefundenen 11 Hss. Den Schluß der Ausgabe bilden eine Bibliographie über Campanella, ein Namen- und Sachverzeichnis zum »Sonnenstaat« und ein weiteres »allgemeines Namenverzeichnis«.
Jansen.

Mattei, A., L'homme de Descartes. 8° (263 S.) Paris 1940, Aubier. Fr. 22.—. — Den Charakter dieses Essay, dessen buchhändlerische Aufmachung für französische Verhältnisse recht gut ist, ersieht man aus dem Inhaltsverzeichnis: »Visage« als Einleitung; es; folgen die drei Hauptteile des Werkchens: 1. »Naissance en ciel« (mit den Unterteilen: »Le temple du Saint Esprit« und »Déparis«), 2. »Cheminement d'un esprit méthodiquement pur« (wiederum mit 2 Unterteilen: »Ren-

contre avec Dieu« und Invention d'un monde), 3. »Retours vers l'homme« (ebenfalls mit 2 Unterteilen: »L'achteur« und »Le spectateur«), dann der Schluß: »Béatrice perdue«. Man sieht, der Verf. versteht sich meisterhaft auf Prägungen, Stilisierung und Formulierungen. In ihnen steckt weit mehr wissenschaftlicher Gehalt, als man vielleicht erwarten sollte. Philosophiegeschichtlich Neues erfährt freilich weder der Fachmann noch der Schüler, wenn er den Überweg oder Falckenberg sich zu eigen gemacht hat. Dem Schüler bietet die Lesung weniger als dem Fachmann; dieser kann die pikanten Ausführungen kritisch auf das rechte Maß historischer Wahrheit zurückführen; er kann die fühlbare Sympathie, mit der Descartes behandelt wird, verstehen, ohne zu gleicher Sympathie hingerissen zu werden; er sieht den Menschen Descartes in einer zum Betasten reizenden Leibhaftigkeit und kann doch kühle Distanz wahren. — Daß mehrmals Ulm samt dem berühmten Traum Descartes' am 10. 11. 1619 nach Böhmen verlegt wird, stört bei der Art des Werkes nicht besonders. Jansen.

Lazzeroni, V., La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica (Problemi d'oggi 1). Lex. 8° (265 S.) Padua 1940, Cedam. L 20.—. — Mit Recht hebt der Verfasser in der Einleitung hervor, daß die reiche Literatur die in den letzten Jahrzehnten über Descartes erschienen ist, keine genügende Klarheit gebracht hat, da sie sich in ihren Ergebnissen vielfach widerspricht. Er verfolgt nun das Ziel, Descartes als Fortsetzer der Scholastik zu erweisen, wobei er vor allem an die Vorarbeiten Gilsons anknüpft. Zu dem Zweck stellt er zunächst die Entwicklung des scholastischen und das Werden des kartesianischen Gedankens gegenüber. Darauf folgen Kapitel über die Entwicklung der Philosophie Descartes', über die Bedeutung der Metaphysik in seinem System, besonders in seiner Gotteslehre, weiterhin über seine Psychologie, Erkenntnislehre und Physik. In der Schlußbetrachtung wird das Ergebnis zusammengefaßt: In bezug auf das scholastische Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Glaube ist die Auffassung Descartes' »rigidamente scholastica« (246); das Lehrgebäude Descartes' ist und bleibt scholastisch, es ist als ein Versuch zu betrachten, die Gegensätze auszugleichen, die innerhalb der Scholastik zwischen theologischem Augustinismus und Aristotelismus bestehen (249). Es ist sicherlich ein verdienstvoller Beitrag zur Erklärung der Philosophie Descartes' und der neueren Philosophie überhaupt, daß L. nach dem Vorgang vieler Historiker, wie v. Hertlings, Koyrés, Gilsons, die Beziehungen der Philosophie Descartes' zur Scholastik untersucht und so von neuem das alte Vorurteil überwinden hilft, als habe dieser sie unabhängig von der Vorzeit erdacht, als sei die neuere Philosophie durch eine förmliche Kluft vom Mittelalter getrennt. Diese Thesen sind freilich längst aufgegeben, im einzelnen ist aber noch sehr viel zu erforschen. Auch das gibt, neben der Klarheit, dem Werk seinen Wert, daß die neuere Descartesliteratur reichlich herangezogen und daß auch auf die erkenntniskritischen, idealistischen, mechanistischen, mathematischen Motive kritisch hingewiesen wird, die gegen die aufgestellte Grundthese zu sein scheinen. — Trotzdem muß diese in ihrer Allgemeinheit abgelehnt werden. Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß, wie auch L. gelegentlich andeutet, der Kartesianismus verschieden an Aspekten ist, noch mehr, daß er trotz der scheinbaren Geschlossenheit und der mathematischen, deduktiven Methode etwas ebenso Unausgeglichenes, Schillerndes hat wie der persönliche, so gegensätzlich bewertete Charakter des Philosophen. Im 2. Band seiner Geschichte der neueren Philosophie, der »Geschichte der Metaphysik«, sucht der Ref. zu erweisen, wie der innerste Geist der Philosophie

Descartes' antischolastisch, antiaristotelisch ist. Um hier schon einen Hinweis zu geben: Wie kommt es denn, daß mit Descartes, dem »Vater der neueren Philosophie«, und erst mit ihm der eigentliche Bruch mit Aristoteles und der Scholastik und der Siegeszug des neuzeitlichen Mechanismus und Kritizismus einsetzt? Wenn die meisten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie schlagwortartig als das Eigentümliche seiner Anthropologie den »Dualismus« von Leib und Seele bezeichnen und ihn dem Monismus der verschiedenen Spielarten entgegenstellen, so ist diese Prägung gewiß zu unbestimmt. Einen gewissen Dualismus lehren sowohl Platon und Augustinus wie Aristoteles und Thomas. Aber doch welcher Gegensatz, systematisch wie in der geschichtlichen Auswirkung! Descartes' Dualismus ist der scharfe Gegensatz zu dem des Aristoteles und drängte mit ideengeschichtlicher Notwendigkeit über sich hinaus, sei es zum Okkasionalismus, sei es zum Spinozismus. Diese Andeutungen mögen hier genügen. Darüber hinaus sucht der Ref. zu erweisen, daß Descartes kein Metaphysiker großen Formats ist, daß seine philosophische Eigenart und Bedeutung in seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Sehweise gründet. Sie führt ihn zu seinem Kritizismus, seiner Erkenntnistheorie, zu dem methodischen Aufbau seiner philosophischen Inhalte, ja sie bestimmt sogar maßgebend diese Inhalte selbst, etwa das Wesen der Seele und des Körpers. Jansen.

Hagberg, K., Carl Linnaeus. Ein großes Leben aus dem Barock. Dt. v. Th. Dohrenburg. 2. Aufl. gr. 8° (288 S.) Hamburg 1940, Goverts. M 7.50. — Eine nach Anlage und Inhalt neuartige, etwas unkonventionelle Biographie, die mit großem Geschick aus dem vollen der Linnaeusforschung, besonders der schwedischen, schöpft, unauffällig manche eigenen Scherflein beisteuert, die banalen Daten und viele äußeren Umstände kurz abmacht, das reiche Innenleben des Mannes überall in den Vordergrund rückt und mit Zitaten nicht spart, wenn es gilt, den großen Forscher als künstlerisch begabten Naturgenießer, als wunderbar aufgeschlossenen, auf jedes Erlebnis mit Stimmung reagierenden Reisenden, als warmherzigen Freund und vorbildlichen Vater, als emsigen Schmied und selbstbewußten Schilderer seines Lebensglücks und unerhörten Ruhmes, als Kritiker des zeitgenössischen Wohllebens, als zweiten Ecclesiastes im Predigen der Vergänglichkeit aller irdischen Güter, vor allem aber als wißbegierigen »naturae curiosus« von der Wiege bis zum Grabe dem staunenden Leser vor Augen zu stellen. Wer das Buch aus der Hand legt, hat die Überzeugung, Linné durch und durch zu kennen, seine Schwächen wie seine Größe. H. ist ein junger, zweifellos sehr begabter schwedischer Gelehrter, vielleicht etwas mehr bewandert in Literaturproblemen als in letzten biologischen und naturphilosophischen Fragen. So erklären sich Sätze wie S. 95: »Die Arten sind für Linnaeus Ideen, die in Gottes Bewußtsein lebten, bevor die Schöpfung entstand. Ähnlichkeiten und Zusammenhänge zu finden, war für Linnaeus darum nicht dasselbe wie für uns — einen kleinen Teil einer unendlich zusammengesetzten Entwicklung festzustellen, sondern in der Natur die Spuren von Gottes eigenem Schöpfungsplan herauszufinden.« Das Werk ist mit 13 ganzseitigen Abbildungen ausgestattet. Schmitz.

* * *

Perpeet, W., Kierkegaard und die Frage nach einer Ästhetik der Gegenwart (Philos. u. Geisteswiss. 8). gr. 8° (284 S.) Halle 1940, Niemeyer. M 9.—; geb. M 11.—. — Der Titel des Buches will sagen: es kommt darauf an, »die Positivität des Kierkegaardschen Antwortens auf die ästhetische Frage für eine existenzial-ontologische Neufundierung des Ästhetischen« (8) zu

erfassen. Das so gesteckte Ziel wird man nur dann erreichen, wenn man nicht bei Kierkegaard haltmacht, sondern »gelernt hat, ihn selbst mit seinem eigenen Frageverständnis kritisch zu betrachten« (ebd.). Damit ist die Methode P.s gekennzeichnet. — Welche Ergebnisse erreicht sie im einzelnen? Kierkegaard hat sein neues Seinsverständnis »am eindringlichsten mit den Begriffen ‚ästhetisch' und ‚christlich' entfaltet« (17). Zugespitzt verhalten sich beide so zueinander: »das Ästhetische ist sein Christliches nur mit negativem Vorzeichen« (21). Im Christlichen konstituiert sich der Mensch »im Sichselbstsein vor Gott«, während er im Ästhetischen »sich mißversteht ohne Gott« (ebd.). »Im Christlichen ist er zum Sein«, zur Eigentlichkeit, im Ästhetischen hingegen verhält er sich zum uneigentlichen Sein, entgleitet er ins Nichts« (17). Infolgedessen heißt christlich existieren »dauerndes Kämpfenmüssen gegen das nichtende Nichts, das den Menschen anfällt im Ästhetischen« (19). — Der Grund für diese scharfe Gegensätzlichkeit liegt in Kierkegaards neuem Seinsverständnis. Der Mensch ist »eine reine Geistesexistenz« (31), die im Vollzug der Freiheit sich als Selbst verwirklicht. Mit dem Werden des Selbst fällt das Sein zusammen; es ist »nur erwirkbar... im Aktvollzug des Sichselbstseins« (17). Einzig also in der unsichtbaren Innerlichkeit des Selbst gibt es Sein; was außer ihr steht, ist bloßer Schein. Folglich kann das Sein »nicht sichtbar« (137) werden; alles Erscheinende, also auch das Ästhetische, ist »täuschender, seinsverdeckender Schein« (161). Das Bild rundet sich durch die Entfaltung der drei »Grundexistenziale des Ästhetischen«: »Unmittelbarkeit, Stimmung, Phantasie« (168). Es sind jene »Verhaltungsweisen, in denen der Mensch zum Nichts und nicht zum Sein ist« (169). Bei ihnen handelt es sich um »die unter dem Ichpunkt liegenden Persönlichkeitsschichten«, die Kierkegaard »richtig als den Quell des Ästhetischen gesehen hat« (169), denen er aber das Lebensrecht abspricht. — Es bleibt uns noch anzudeuten, wie P. selbst, von Kierkegaard ausgehend, die »Aufgabe einer Existenzial-Ästhetik« (235) umreißt. Sie hat die Explizierung des ästhetischen Existenzials zu leisten als »einer transtheoretischen menschlichen Verhaltensweise ..., in welcher der Mensch zum Sein und nicht zum Nichts ist« (223). Zum Sein ist aber der Mensch nur durch »die Selbstsetzung als freier Wille« (251). Kierkegaard »übersah, daß auch die Tiefenperson eigene Kräfte zur Selbstbestimmung hat« (233). Sie bringen »die verschwimmenden Eindrücke der gegenstandsbezogenen Einzelgefühle und den Strom des zentrifugal sich ergießenden Stimmungshorizontes des Totalgefühls« (264) zur schöpferischen Synthese, und zwar durch die Freiheit, die das nichtig sich verströmende Leben zum gestalteten »Erleben des Selbstseins« (258) erhebt. So vollzieht sich auch im Ästhetischen ein »Zusichselbstkommen des Menschen« (261) und damit »unmittelbare Seinsgegenwart angesichts des da-wider drängenden, nichtenden Nichts« (249), worin sich »erst die ästhetische Gestalt« (254) oder die Schönheit konstituiert. — P.s Arbeit verdient alle Beachtung. Sie dringt tief in des großen Dänen Geisteswelt ein, weiß sie von ihrer inneren Mitte her nachzuvollziehen, und zwar aus genauester Kenntnis aller Schriften, für deren Verständnis P. manchmal wertvolle Gesichtspunkte aufzeigt. Wichtig ist auch, was über Kierkegaards trotz ausgesprochener Gegnerschaft fortbestehende Abhängigkeit von Schelling und Hegel gesagt wird. Von Hegel heißt es, daß er ihn »nur formal zu überwinden vermochte« (31), während er seine sachlichen Ergebnisse «vom Logisch-Ontologischen ins Existenzial-Ontologische übersetzt« (102 f.) habe. Von neuem klar wird schließlich, wie stark die Existenzialphilosophie eines Jaspers und Heidegger in Kierkegaard verwurzelt ist. All das umgibt aber nur die tiefgehende Entwicklung

einer Problematik des Ästhetischen. Sie nimmt Kierkegaard auf, verwandelt jedoch das Ästhetische aus einem Verhalten zum Nichts in ein Verhalten zum Sein. Wenn sie mit Kierkegaard »die Dingsubstanzialität des Seins ... radikal im ungegenständlichen Werdeakt des schöpferischen Menschen« (249) auflöst, so zeigt sich hier die Grenze des existenzialen Denkens, die das Erbe des Idealismus fortträgt, und die auch P. nicht überwunden hat. Lotz.

Weymann-Weyhe, W., Das Problem der Personeinheit in der ersten Periode der Philosophie Max Schelers. gr. 8° (VIII u. 110 S.) Emsdetten 1940, Lechte. M 3.20. — Diese erste monographische Behandlung des Themas ist lohnend und in Darstellung und Kritik gelungen, obwohl sie auf die geschichtlichen Zusammenhänge (Abhängigkeit und Fortwirkung) nicht eingeht. Die Person steht dem Gegenstand gegenüber als Geist. Aber Geist hat sein Sein nur im Vollzuge. Die Person ist ein ständiges Quellen in der seinsmäßigen Einheit aller möglichen intentionalen Akte und zwar im Gegensatz zu einer substanziellen Einheit. Denn die Person ist niemals eine Substanz oder Ding. Daraus folgt, daß alles, was nicht Person ist, nur Hülle der Person bedeutet, wenn es mit dieser zusammen angetroffen wird. Der menschliche Leib ist nicht in die Einheit der personalen Existenz hineingenommen, sondern er ist Gegenstand. Person bleibt auch noch jenseits des psychischen Ichs. Der Mensch als »homo naturalis« ist ein Tier. Der Gottsucher aber und seine Wesensprädikate, das ist eine neue Wesensklasse, ein Reich von Personen. Die Kritik ist maßvoll; bedeutsam ist der 2. Abschnitt über die geistige Dialektik als Quelle für den Nachweis der substanziellen Einheit des lebendigen konkreten Geistes. Gut ist auch die Bedeutung der Kantischen Lehre vom Schematismus gesehen, die Scheler zu Unrecht kritisiert. Man könnte noch hinzufügen, daß Scheler den Substanzbegriff zu sehr im Blickpunkt Descartes' betrachtet. Die Lehre Schelers von der Individualisierung und Unverwechselbarkeit des Geistes und der Person scheint mir eine tiefsinnige Anregung und Intuition. Die Lehre vom aktualen Vollzug der Person hat nahe Verwandschaft zur Existenzialerhellung Jaspers. Die scharfe Gegenüberstellung von Geist-Person und Gegenstand, Trieb, Leben, wirkt sich, wie der Verf. kurz andeutet, in der späteren Entwicklung Schelers verhängnisvoll aus. Vermutlich war sie auch in der tragischen Charakteranlage Schelers mitbegründet.
Schuster.

Sertillanges, A. D., O. P., Henri Bergson et le catholicisme. 8° (150 S.) Paris 1941, Flammarion. Fr. 18.—. — S. gibt eine ansprechende, nicht nur auf gründliches Studium der Werke des verstorbenen Philosophen, sondern auch auf persönliche Aussprachen sich stützende Gesamtwürdigung des philosophischen Entwicklungsganges Bergsons. Durch seinen tiefgehenden Einfluß hat dieser ganz wesentlich zur Überwindung der positivistischen Geisteshaltung beigetragen und durch sein ehrliches Wahrheitsstreben sich schrittweise christlichen Auffassungen immer mehr genähert, wenn er auch nicht zur letzten Klarheit gekommen ist. So erscheint er dem Verf. geradezu als ein »Apologet von draußen« (146). Gewiß wurden drei seiner Hauptwerke kirchlich verboten, und zwar mit Recht, weil man damals noch nicht absehen konnte, in welcher Richtung die Gedanken weitergeführt werden sollten; heute, meint S., da die Zweideutigkeit durch die weitere Entwicklung behoben ist, würden die gleichen Bücher wohl nicht mehr auf den Index kommen (7). »Les données immédiates de la conscience« bedeutet die Überwindung des Determinismus, »Matière et mémoire« entdeckt wieder die wesentliche Un-

abhängigkeit der Seele vom Gehirn und läßt damit das Überleben des Todes möglich erscheinen. »L'évolution créatrice« arbeitet die Finalität heraus und weist so auf einen geistigen Urgrund der Entwicklung hin; wenn dieser auch noch nicht klar als überweltlicher Schöpfer erscheint, so zielte doch die These des Buches nach einer Äußerung Bergsons selbst auf einen freien Schöpfergott (34). Zu größerer Klarheit kommt dieser Gedanke in »Les deux sources de la morale et de la religion«. Freilich läßt sich Bergson auch hier noch durch mancherlei Vorurteile und Mißverständnisse zu Äußerungen verleiten, die den Gegensatz zwischen seiner und der katholischen Auffassung größer erscheinen lassen, als er in Wirklichkeit ist. Der Grund für diese Mißverständnisse liegt wohl zum Teil in der allzu starren Art, wie die thomistische Philosophie zuweilen dargeboten wird. Sie mag den Philosophen des »élan vital« in seinem tiefen Mißtrauen gegen das begriffliche Denken bestärkt haben, so daß er die Gottesbeweise ablehnt und Gott nur in mystischer Schau erfaßt werden läßt. Doch glaubt S. ihn nicht nur gegen den Vorwurf des Pantheismus, sondern auch gegen den modernistischer Entleerung des Dogmas in Schutz nehmen zu müssen. Das letztere würde freilich voraussetzen, daß die sonst festgehaltene konzeptualistische Auffassung des Denkens durchbrochen würde; gewisse Texte scheinen dies in der Tat nahezulegen (104). de Vries.

Mautino, A., La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce (Saggi 24), 2. Aufl. 8° (154 S.) Turin 1941. Einaudi L 15.—. — Seit fast fünf Jahrzehnten ist Croce für die geistige Entwicklung Italiens mitbestimmend. Bei der Bedeutung des heutigen Italien für die Welt und wegen des Einflusses Croces über Italien hinaus wird man obige neue Würdigung der Philosophie Croces begrüßen. Sie behandelt die praktische Philosophie Croces, also den Teil, der in allen Systemen in der heutigen Umbruchszeit entscheidend ist. M. schildert die Entwicklung des Croceschen Denkens gegenüber dem marxistischen Geschichtsmaterialismus und in der Frage der Beziehung von Politik und Wirtschaft zur Ethik. Croce war einer der ersten, die von philosophischer Warte aus den weittragenden Einfluß des Marxismus erkannten. Auf dem Gebiete der Wirtschaftsphilosophie ist seine Auseinandersetzung mit Pareto lehrreich, durch dessen Vorlesungen bekanntlich Mussolini in die Geisteswelt Sorels eingeführt wurde, dieses — nach den eigenen Worten des Duce — hauptsächlichsten Lehrers des Faszismus. Politik und Wirtschaft sind nach Croce amoralisch. Diese freilich auch nach ihm nicht vollständige Unabhängigkeit von der Sittennorm wird von ihm keineswegs auf das Technische eingeschränkt, wie dies de Broglie gegenüber Vialatoux betonen wollte. Zur tieferen Erfassung der Croceschen Gedanken wäre freilich ein weiteres Eingehen auf dessen theoretische Philosophie erwünscht gewesen. Es hätte sich dann noch mehr gezeigt, wie die Crocesche Wirtschafts-, Sitten- und Rechtsphilosophie an dem Geburtsfehler des von ihm wesentlich festgehaltenen Hegelschen Systems leidet: der historistischen Relativierung aller Dinge und Werte. Erschöpft sich doch nach Croce die Philosophie in der Methodologie der Geschichte. Das tiefere Eindringen in das Crocesche System hätte auch die Andeutungen über seine Auseinandersetzung mit seinem einstigen Freunde Gentile verständlicher gemacht. — Das heutige politische Italien steht dem Senator Croce, dem unentwegten Bannerträger des Liberalismus, zurückhaltend gegenüber. Auch erhebt sich eine immer stärkere, nicht bloß von den Katholiken gebildete Front gegen den Croce-Gentileschen Idealismus. Immerhin haben diese beiden Denker das Verdienst, wie gleichzeitig Bergson in Frankreich, in Italien

die frühere Vorherrschaft der materialistischen und positivistischen Kreise gebrochen zu haben. Das Buch, das eine vornehme Ausstattung aufweist, bietet ein Verzeichnis der Schriften über Croce, in dem katholische Arbeiten übergangen zu sein scheinen. Gemmel.

* * *

Taketi, T., Japanische Philosophie der Gegenwart: BIDPhil 14 (1940/1) 277—299. — T. gibt in diesem Bericht einen bemerkenswerten Überblick über die neuere japanische Philosophie. Behandelt werden K. Nishida und H. Tanabe. — Die Gedankengeschichte Japans war seit der Meijiperiode die Geschichte der Einpflanzung der europäischen Philosophie. Erst in der neueren Zeit ist sich das orientalische Denken seiner bodenständigen und weltgeschichtlichen Bedeutung wieder bewußt geworden und hat, ohne bloße Erneuerung der Tradition zu sein, zu einer eigenständigen japanischen Philosophie geführt. — Als führender Philosoph Japans gilt Kitaro Nishida [vgl. Schol 15 (1940) und die hier folgende Besprechung]. Seine Philosophie zielt auf das Orientalische in der Weise des europäischen Ausdrucks ab. Unter »Orientalisch« versteht er den Gedanken, der entgegen dem europäischen Begriff des Seins oder des Eidos das »Nichts« als die wahre Realität annimmt. Der Sehnsucht des Orientalen nach dem, »worin man Gestalt ohne Gestalt sieht und Stimme ohne Stimme vernimmt«, möchte Nishida eine philosophische Grundlage geben. Gemeint ist nicht die Verneinung der Gegenwart in einem zukünftigen Nichts, sondern eine solche im Nichts als dem Abgrund der Gegenwart. Dabei wird die absolute Verneinung zur absoluten Bejahung. Im Mittelpunkt steht die Tat. Seit 1911 veröffentlichte Nishida eine Reihe von Werken, in denen sich seine Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie und Mystik und sein Suchen nach dem letzten Absoluten spiegelt. Als seine Grundüberzeugungen lassen sich feststellen: Erstens die Ausschließeung des Intellektualismus sowohl im Gegensatz zum Voluntarismus, als auch im Sinne des Idealismus Fichtes, der die Wirklichkeit vom Standpunkt des Wissens aus begreift. Zweitens das religiöse Motiv, das darauf abzielt, den rational moralischen Willen, der das Gute und Schlechte beurteilt, zu transzendieren. Drittens der Antianthropologismus, der es ablehnt, als letzte Realität uns Menschen oder das Persönliche anzunehmen, das durch Analogie zum Menschen hypostasiert wird. (Hier wird trotz der Nahestellung zur dialektischen Theologie der tiefste Gegensatz zur christlichen Gottesauffassung sichtbar.) — Nishida hat eine eigentümliche Lehre vom »Feld« entwickelt. Es ist das Nichts, welches in sich das Sein spiegelt und worin das Sein besteht. Der Gedanke des Feldes wird jedoch nicht als religiöses Motiv dargestellt, sondern als ein Problem der Urteilstheorie. Mit Hegel unterscheidet Nishida das Besondere und Allgemeine, oder das »etwas, was unter« der Allgemeinheit, und das »Feld, worin« jenes liegt. So kann man sagen, das Urteil sei die Selbstbegrenzung des Allgemeinen, oder das Feld bestimme sich selbst. Auch in seinen späteren Werken hat sich Nishida immer mehr Hegelschen Gedanken geöffnet, dabei aber das Hegelsche Sein immer in sein absolutes Nichts gewendet. — Hajime Tanabe ist der Nachfolger Nishidas an der Kaiserlichen Kyoto-Universität. Ursprünglich hatte er ein enges Verhältnis zum Neukantianismus. Nach anfänglicher Gegnerschaft erschloß er sich der spekulativen Bedeutung der Hegelschen Dialektik. Lange stand er unter dem Einfluß Nishidas, doch hat er dessen Lehren selbständig weiterentwickelt und sich in einigen Punkten von ihm entfernt. Nishida, meint er, habe eine metaphysisch-mystische Neigung, die ihn verhindere zum wahren Nichts zu gelangen. Ferner scheide er nicht klar genug zwischen Philosophie und

Religion. Die Philosophie anerkenne zwar die Religion, sei aber doch fundamentaler als sie. Ferner könne Nishida die grundsätzliche Bedeutung des konkreten Volkes und Staates nicht begründen. Demgegenüber entwickelt Tanabe eine »Sozialontologie« oder »Logik der Spezies« oder »Staatliche Ontologie«. Brugger.

Nishida, K., Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen. Übers. von F. Takahashi u. O. Kreßler (Abhdl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1939, Phil.-hist. Kl. 19). Lex. 8° (19 S.) Berlin 1939, de Gruyter. M 1.—. — Es ist erfreulich, daß uns einmal ein Originalbeitrag N.s zugänglich gemacht wurde (vgl. zum System oben). N. stellt im 1. Teil der Abhandlung den Grundgedanken seiner Metaphysik, das »Nichts«, in Beziehung zu den großen Kulturformen der Welt. Im 2. Teil bestimmt er die Eigenart der japanischen Kultur und hebt sie von den übrigen abend- und morgenländischen Kulturen ab. Beim Lesen der gedankenreichen Studie ist zu beachten, daß N., wie er am Ende eigens hervorhebt, die vorgebrachten Kennzeichnungen nicht als ausschließend betrachtet, sondern als Vorbetonungen. Ferner darf man nicht vergessen, daß N.s Urteile, auch wenn sie ohne Einschränkung ausgesprochen werden, doch nur Annäherungsformeln sein wollen, die dann durch andere, widersprechende Aussagen begrenzt werden. — Einige Grundgedanken des Buches: Die Grundlage der Wirklichkeit war für das Abendland das Sein, für das Morgenland das »Nichts«. Unter Sein versteht N. das Gestalthafte, unter Nichts das Gestaltlose. Bei Plato war die Idee als das Gestaltungsprinzip das eigentlich Reale. In der christlichen Anschauung ist Gott zwar das über diese Welt hinausreichende Absolute, Unnennbare. Was aber nach N. das Christentum zur abendländischen Kultur beigetragen hat, ist der Gedanke der Persönlichkeit, und als Persönlichkeit ist Gott nicht Nichts, sondern das Meistbegrenzte und sich bewußt Begrenzende, das vollkommene Sein. Ganz anders als im Christentum, wo es ja auch eine negative Theologie gibt, ist die Rolle des Nichts in der indischen Religion. Die absolute Verneinung wird dort zur Grundlage der ganzen Kultur. Sie äußert sich in der tiefsten Meditation und der grenzenlosen Barmherzigkeit. Sie verneint das All (daher kein Pantheismus!) und die Persönlichkeit. Als absolute Verneinung ist sie die absolute Bejahung. (Die absolute Verneinung oder das Nichts N.s darf also nicht verwechselt werden mit dem nihilum absolutum der Scholastik.) — Auch die Kultur Chinas läßt sich auf das »Nichts« zurückführen. Am klarsten ist das bei Laotse. Merkwürdig sind auch bei Konfuzius die Anklänge an das Wu-wei (Nicht-tun), und wenn man die weitere philosophische Entwicklung des Konfuzianismus kennt, wird man wohl nicht leicht widersprechen können, wenn N. auch die chinesische Kultur unter den Leitgedanken des »Nichts« stellt. — Die Eigentümlichkeit der modernen europäischen Kultur besteht für N. in ihrem wissenschaftlichen, positiven Geist, der alles Subjektive verneint. Das Wirkliche ist die Materie. Das Subjekt, das auf diesem Standpunkt übrigbleibt, ist die Vernunft des Rationalismus. Am meisten orientalisches Kolorit zeigt nach N. die russische Kultur, die sich am weitesten von der griechischen entfernt. — Obwohl von Indien und China her stark beeinflußt, hat Japan eine eigenartige Kultur entwickelt. Während Christentum und Buddhismus transzendente Weltanschauungen darstellen, jenes im bejahenden, dieses im verneinenden Sinn, sind die griechische und chinesische Kultur, von denen die erste als künstlerisch, die zweite als moralisch gedacht wird, beide immanente Weltanschauungen. Die japanische Kultur gehört zu den immanenten und künstlerischen Kulturformen. Von der griechischen Kultur

unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht intellektuell, sondern gefühlsmäßig ist. Aus dem Gefühl als dem Richtunggebenden leiten sich alle übrigen Eigentümlichkeiten des Japaners her. Darum lebt der Japaner ganz in der Gegenwart. Von ihr aus versteht er Vergangenheit und Zukunft. In ihr erschließt sich ihm das Ewige. »Dort kann man die Form ohne Form, die Stimme ohne Stimme denken.« Das »bedeutet nicht, daß es überhaupt nichts gibt, sondern daß das Gegenwärtige intellektuell nicht bestimmt werden kann, daß es Ausdruck eines bestimmten Gefühls ist ... Darin muß man das eigentliche Wesen unserer Kultur erfassen« (17). Brugger.

2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Günster, J., M. S. F., Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg. Eine dogmengeschichtliche Studie zu seiner Auffassung von der hypostatischen Union. gr. 8° (114 S.) Köln 1940, Lahn-Verl. M 3.50. — Die sorgfältige Arbeit zieht neben dem umfangreichen bereits veröffentlichten Schrifttum auch die noch ungedruckten Werke des Reichersberger Propstes für die Untersuchung heran. Schon dadurch ist die Gewähr neuer Ergebnisse gegeben. Gewiß ist die grundsätzliche Auffassung Gerhohs zur gottmenschlichen Vereinigung so eindeutig in seinen Schriften festgelegt, daß hier Neues nicht mehr zu erwarten war. Er ist zu deutlich Vertreter des Wesens der Assumptus-Theorie mit ihrer Lehre von der Aufnahme des Homo, nicht nur der Humanitas in die Einigung. Auch die Auswirkung dieser christologischen Auffassung in der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur in der Verherrlichung des Gottessohnes ist bereits erkannt und dargestellt (vgl. z. B. Schol 13 [1938] 22 ff.; 225 ff.; 14 [1939] 22 ff.). Aber gerade deshalb, ist der Weg, den 'G. hier geht, besonders willkommen. Seine Arbeit geht nämlich im Wesensteil nach rückwärts und untersucht die tieferen historischen und systematischen Gründe der Assumptus-Theorie des Reichersbergers, woraus sich dann auch die besondere Färbung der Lehre bei Gerhoh ergibt. Das Ergebnis läßt sich wohl in den Worten zusammenfassen, daß Gerhoh gegenüber der Gefahr der Auflösung der vollen Menschennatur im Gottmenschen durch die beiden andern Theorien, die Habituslehre (die die Unveränderlichkeit Gottes verteidigen wollte und darum die menschliche Natur nur als ein »Anhaben Gottes«, der durch sie nichts Neues, kein »Etwas« erhielt, auffaßte) und die beginnende Subsistenzlehre (Annahme der abstrakten Humanitas) die ganze Menschheit des »Homo« verteidigen wollte. Das tritt immer wieder deutlich in der Arbeit als Grundanliegen Gerhohs hervor. Gewiß lag darin für den Propst die Gefahr, nun die Einigung mit der Gottheit zu lose zu gestalten und so dann anderseits in das andere Extrem (besonders im Kampf gegen die, wie gesagt, für die Unveränderlichkeit Gottes kämpfende Habitus-Theorie) zu fallen und im Mangel des geeigneten Mittelweges göttliche Eigenschaften der Menschennatur zuzuschreiben, damit diese nur ja vollendet sei. Der Gefahr der Trennung der beiden Naturen im Homo assumptus sucht Gerhoh zwar, wie G. vorzüglich zeigt, durch das Zusammenwirken Gottes und Marias bei der Geburt zu entgehen. Es ist aber deutlich, daß hier das physische Element das metaphysische zu sehr verdrängt. — Neben dieser restlosen Klärung der psychologischen und geschichtlichen Hintergründe bringt G. aber noch ein anderes weittragendes Ergebnis in seiner Arbeit. Es ist die erneut deutlichst bewiesene Tatsache, daß in den verschiedenen Theorien der hypostatischen Vereinigung des 12. Jahrh. (hier besonders in der Assumptuslehre) das gemeinsame ehrliche

Streben sich offenbart, das Geheimnis der Menschwerdung in seiner ganzen Fülle zu wahren. Es ist von G. wiederum der Beweis erbracht, daß die Theologie des 12. Jahrh. nicht, wie es etwa Studeny (vgl. Schol 15 [1940] 444 f.) für die drei christologischen Theorien tat, von der geklärten Lage des 13. Jahrh. aus zu beurteilen ist. Denn etwas ganz anderes ist die logische Haltbarkeit und das psychologische, persönliche Streben, besonders in solchen Übergangszeiten und so schwierigen Geheimnissen. Vielleicht wäre es daher wohl auch von G. besser gewesen, nicht von Gerhohs »Richtung auf den Nestorianismus« (112) zu sprechen. Es verliert eben bei ihm diese Irrlehre ihren typischen Sinn. — Wir sehen also den weiteren Arbeiten des Verf. über Gerhoh mit gespanntem Interesse entgegen. Ist doch dieser deutsche Theologe, wenn auch kein eigentlich spekulativer Kopf, so doch der kämpfende Führer einer ganzen Zeitbewegung.

Weisweiler.

Lottin, O., O. S. B., Les théories du péché originel au XII[e] siècle: I. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux; II. La réaction abélardienne et porrétaine; III. Tradition augustinienne. RechThAncMéd 11 (1939) 17—32; 12 (1940) 78—102; 236—274. — Le traité du péché originel chez les premiers maîtres dominicains de Paris: EphThLov 17 (1940) 27—57. — Le traité du péché originel chez les premiers maîtres franciscains de Paris: ebd. 18 (1941) 26—64. — Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 12 (1940) 275—328. — Über den ersten Teil der großen und eingehenden Erbsündenlehre von Anselm von Laon bis Thomas von Aquin haben wir bereits bei Gelegenheit unseres Überblicks: Neue Veröffentlichungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux (Schol 16 [1941] 110) berichtet. Wir konnten damals als Ergebnis des 1. Artikels dieser Abhandlungsreihe L.s feststellen: die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux hält zwar im Wesentlichen an der augustinischen Auffassung der Erbschuld als Begierlichkeit fest; es zeigt sich aber wie überall in dieser Schule neben dem Festhalten an der Tradition das neue Weiterforschen. Der Traducianismus wird endgültig überwunden und die Erbsünde nicht mehr auch in die Unwissenheit verlegt. Die augustinische Grundlage bleibt aber so stark, daß ein Einfluß der Theorie Anselms von Canterbury nicht feststellbar ist. Die weiteren, vielfach auf unveröffentlichten Quellen beruhenden Artikel L.s zeigen nun, wie das durch die Schule von Laon aufgenommene und verarbeitete patristische Erbgut im wesentlichen bis Thomas stark weiterwirkt, aber auch, dem intensiven theologischen Streben dieser Zeit entsprechend, immer tiefer durchdacht wird und so innerlich ausreift. Des Anselm von Canterbury Theorie bleibt weiter bis zum 13. Jahrh. fast unbeachtet. Honorius Augustodunensis, teilweise die Ysagoge und Achard von St. Victor sind fast die einzigen feststellbaren Vertreter. Die augustinische Theorie war zu stark. Für das 12. Jahrh. sind ideengeschichtlich zwei weitere Feststellungen von besonderer Bedeutung. Zunächst die Tatsache, daß zwar Hugo von St. Viktor und die ihm vielfach so nahestehende Summa sententiarum des Otto von Lucca wieder — der Gesamtrichtung der Viktorinerschule entsprechend — auf Augustin stärker zurückgehen. Aber trotz des großen Einflusses von Hugo's De sacramentis vermag sich diese Richtung nicht durchzusetzen; der Einfluß der Laoner Schule mit ihrer neuen weiterbauenden Stellung war bereits zu groß geworden. Er wird vom Lombarden vor allem weitergetragen. Das zweite interessante Ergebnis liegt dann im völligen Versagen einer inneren Auseinandersetzung mit der neuen Theorie

Abaelards und Gilberts, in der der Sündenbegriff so sehr das Willensmäßige einschloß, daß die Erbsünde nicht mehr unter ihn im strengen Sinn fallen konnte. Sie wird daher als Strafe nur Schuld im weiteren Sinn. Die augustinische Richtung sah darin einen solchen Abfall von der traditionellen Auffassung, daß sie die doch tatsächlich vorhandene Schwierigkeit des einheitlichen Sündenbegriffs und die von Abaelard versuchte Lösung gar nicht zu sehen vermochte. So brachte bereits die Summa sententiarum die neue Ansicht in fälschlich verkürzter Form, als leugne sie überhaupt jeden Sündencharakter. Das blieb auch in der Folgezeit so. L. belegt aber, daß die Gegenseite es nicht anders machte. Auch hier fehlt das innere Verständnis dafür, wieweit die doch nun einmal vorhandene Begierlichkeit zur Erbschuld gehört. Man sieht nur die richtige Tatsache, daß die falsche Richtung des sensitiven Lebens nicht einfachhin »Sünde« sein kann. Es war also ein völliges Nebeneinander beider Ansichten festzustellen. Dennoch hat der Vorstoß Abaelards und Gilberts wesenhaft der Förderung des Problems bei anderen Theologen gedient. Er führte zunächst zur Theorie der Erbsünde als einer »macula« der Seele bei Stephan Langton und Roland von Cremona; von Johann von Rochelle wurde diese als ungenügend endgültig abgewiesen. Von ausschlaggebender Bedeutung aber wurde der Angriff Abaelards, Gilberts und ihrer Schüler im 13. Jahrh., als der Dominikaner Johann von St. Gilles und der anonyme Pariser Magister des Cod. 434 von Douai die angegriffene Einseitigkeit der augustinischen Begierlichkeitslehre durch eine Verbindung dieser Auffassung mit der Anselms von Canterbury zu lösen versuchten: die Erbschuld ist S ü n d e als Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit; sie ist S t r a f e als Begierlichkeit. Diese Strafe ist bei ihnen aber noch Wesenselement der Erbschuld, nicht bloße Folge. Übernommen von Alexander von Hales und Johann von La Rochelle wird diese Formel von Albert dem Großen ausgebaut: die Begierlichkeit ist Materialelement, die Beraubung der Gerechtigkeit Formalelement. Bonaventura zeigt das Bestreben, die Begierlichkeit wieder mehr hervorzuheben, während Thomas offenbar mehr Anselm von Canterbury zuneigt und besonders in den späteren Schriften die Begierlichkeit nur mehr als Folge bestehen läßt. Immerhin ist aber auch bei ihm der augustinische Einschlag noch sehr maßgebend: si Saint Thomas a voilé sa pensée, c'est manifestement par respect pour l'autorité de saint Augustin (322). — Außer dieser grundlegenden Entwicklung des Begriffes der Erbsünde untersuchen die Artikel naturgemäß auch die damit zusammenhängenden Fragen der Übertragung, der Anrechnung, der Eigentümlichkeiten der Erbschuld. Am Schluß gibt L. außerdem noch kurz das Ergebnis eines später erscheinenden Artikels über den Nachlaß der Erbsünde. Daß die Artikel nebenbei noch eine große Anzahl literarhistorischer Fragen der Priorität bzw. der Abhängigkeit berühren und klären, ist bei einem Forscher wie L. selbstverständlich. Wir können daher nur wünschen, daß diese Untersuchung auch bald in Buchform einem weiteren Kreis zugänglich werde. W e i s w e i l e r .

G r a b m a n n , M., Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der Aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation (BeitrGPhThMA 36,1). gr. 8° (93 S.) Münster 1940, Aschendorff. M 4.50. — Gr. setzt hier seine verdienstreichen Studien über die mittelalterliche Logik fort. Diesmal behandelt er die von Prantl stark vernachlässigte Literatur der Sophismata, für die freilich später von Niglis und zumal von Wallerand in seiner Ausgabe des Siger von Cour-

trai wertvolle Arbeit geleistet wurde. Wenn sich auch Gr. in der Hauptsache auf die unumgänglich notwendige Vorarbeit der Sammlung des Materials, soweit es in Hss des 12. und besonders des 13. Jahrh. erhalten ist, beschränken mußte, so bietet er doch eine Anzahl von Beispielen, so (S. 23) aus einer Wiener Hs Sätze zur Einübung der Regeln über die Conversio der Sätze, S. 37 über die modalen Sätze, S. 72 ff. Sophismata in weitestem Sinne, bei denen im Anschluß an ein Sophisma erkenntnistheoretische oder metaphysische Fragen behandelt werden, endlich eine Disputation des Boetius von Dacien. Diese Proben gestatten es, sich einigermaßen eine Vorstellung von diesen Schulübungen zu machen, die man im Mittelalter unter dem Wort Sophismata zusammenfaßte. Wissenschaftlichen Wert haben besonders jene, die nicht nur Einübung der dialektischen Regeln bezwecken, sondern auch theoretische Untersuchungen zu dialektischen und grammatikalischen Fragen — es gab neben den sophismata logicalia auch s. grammaticalia — veranlassen. Gr. weist besonders auf die Bedeutung hin, die solche Sophismata für die Entwicklung der scholastischen Disputation hatten. Schließlich kommt es fast zu der Gleichsetzung Sophisma und Quaestio philosophica disputata. Gr. erwähnt S. 29 f. auch einen in Inkunabeldrucken sich findenden Tractatus De arte opponendi et respondendi, der sich eingehend mit den Sophismata beschäftigt. Endlich werden wir dem Namen nach mit einer Anzahl von Pariser Magistri bekannt, die bisher im Dunkel der Vergessenheit ruhten. — Bei dem S. 29 angeführten Tractatus logicae der unter S. H. P. H., N. de Boh., magister Mathias, magister Mattheus Aurelianensis geht, bewahrt man wohl besser das Inkognito, bis man einmal weiß, was genau in den Hss steht und ob es sich um ganz den gleichen Traktat handelt. Es ist nicht ganz richtig, daß dem Baccalarius in der Philosophie nur das disputare, nicht das determinare zustand; es gab eigene Übungen, Determinationes genannt, die zur Bakkalariatsprüfung gehörten. Wenn der Baccalarius auch archischolaris genannt wird (11), so ist dies wohl keine Gleichsetzung einfachhin; es gilt nur von jenen aus ihnen, den der Magister zu seinem Gehilfen oder Schulvorsteher — heute würde man vielleicht Repetitor sagen — ernannt hatte. Verwiesen sei noch auf manche Einzelbemerkung, die der Verf. aus seiner reichen Kenntnis dieser und ähnlicher Literaturgattungen eingestreut hat. Der Frage nach den verschiedenen Arten der Sophismata müßte man auf induktivem Wege einmal nachgehen. Sicher ist es, daß es sich um Übungen in der philosophischen Grammatik und Logik handelt. Andere Quaestiones tragen nur per abusum diesen Namen. Gr. hat hierzu den Weg gebahnt. Pelster.

S. Bonaventura, Opera theologica selecta, cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Editio minor. T. III: Liber III. sententiarum. gr. 8° (VI u. 920 S.) Quaracchi 1941, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura. — Diese prachtvolle Handausgabe des Sentenzenkommentars Bonaventuras konnte für den 1. und 2. Bd. bereits früher angezeigt und in ihrer glücklichen Anlage dargelegt werden (Schol 11 [1936] 301; 14 [1939] 450). Der nun erschienene 3. Bd. reiht sich den früheren in vorzüglicher und sauberer Drucklegung an. Wiederum ist die große Quaracchi-Ausgabe grundlegend geblieben, ihr Format aber handlicher gestaltet worden. Die Quellennachweise und die Verweise auf Alexander Halensis, Thomas und Scotus im besonderen sind, wie man erneut dankbar begrüßen wird, nicht am Schluß der Quaestio, sondern gleich unten im Apparat angebracht. So ist das lästige Umblättern erspart. Hätten wir nur auch eine so schöne Thomasausgabe! — Inhaltlich braucht nur darauf hingewiesen zu

werden, daß dieser Bd. neben der Lehre von den Tugenden und Gaben des Hl. Geistes die Christologie Bonaventuras enthält. Gerade in diesen Teilen hat sich seine ihm besonders eigene Anlage so vorzüglich auswirken können. So wird der Bd. gerade jetzt dazu beitragen, in echtem Ebenmaß scientia und sapientia im theologischen Christusbild gegenüber allen Einseitigkeiten zu vereinen. — Wir hoffen, daß unsere frühere Anregung eines systematischen Inhaltsverzeichnisses sich wenigstens am Ende des 4. Bds. noch verwirklichen läßt.

Weisweiler.

Leist, F., Die sensus interiores bei Thomas von Aquin. 8° (102 S.) Speyer 1940, Pilgerdruckerei. Dissertation. — Eine Gesamtdarstellung der sensus interiores bei Thomas ist Neuland. L. hat sich nach gründlicher Vertiefung in die einschlägigen Thomastexte an dieses mühsame Suchen und Interpretieren gewagt, betrachtet aber das Ergebnis nur als ein vorläufiges. Sein Ziel ist: aus den vielen Stellen möglichst sachlich die Auffassung des Aquinaten über die inneren Sinne herauszuarbeiten und sie aus der Haltung, aus der sie geschrieben sind, zu verstehen (7). Das letzte vor allem geht nicht ohne den Hinweis auf die Voraussetzungen, die Thomas immer mitsieht: den Seinsunterschied zwischen Mensch und Tier, das Verhältnis der inneren zu den äußeren Sinnen und zur Geistseele des Menschen, die alle leibseelische Wirklichkeit durchwaltet. Dieser Zusammenhang ist namentlich im Schlußkap. ausführlich dargestellt. Thomas kennt vier innere Sinne: sensus communis, phantasia, vis cogitativa, die er für das Tier vis aestimativa benennt, memoria. Der sensus communis ist keine eigene von den äußeren Sinnen trennbare Potenz, sondern ein Hauptvermögen, von dem die Einzelsinne als seine Instrumente ihre Kraft erhalten, durch die hindurch er aber hinwieder seine sensibilia communia wahrnimmt. Sein Organ ist das Herz, aber im Zusammenhang mit dem vorderen Teil des Gehirns (20). L. nimmt hier wie an anderen Stellen eine Entwicklung der Auffassung des hl. Thomas an. — Besondere Schwierigkeit bietet die vis cogitativa. Sie ist ganz eng in die Struktureinheit der verschiedenen Seelenschichten verwoben. L. meint, sie komme dem modernen »Werterkennen« irgendwie nahe (58); sie leitet aber auch das »instinktive Handeln« im mechanisierten — also früher überlegten, absichtlichen — Aktgefüge. Doch schreibt ihr Thomas auch wieder andere Tätigkeiten zu, so daß es schwer ist, sie einzuordnen (68). — Auch die memoria ist ein schillernder Begriff. Memoria intellectiva und sensitiva sind ineinander verwoben. Als Bewußtseinserscheinung ist sie Erinnerung mit den Merkmalen: Wiedererkennen und zeitliche Lokalisation. Als Gedächtnis ist sie vis memorativa, die das Intentionale der Erlebnisse aufbewahrt, gegenüber der phantasia, die das Bildhafte behält. — Ob die Deutungsversuche L.s in Einzelheiten immer das Richtige treffen, z. B. beim Organ des sensus communis, bei der vis cogitativa, mag dahingestellt sein. Gut gelungen scheint die Deutung, daß das obiectum per accidens der Wahrnehmung aus der phantasia zu erklären sei (44). — Vielleicht kam es Thomas gar nicht so sehr auf letzte Klärung dieser untergeordneten Fragen an. Das Herausheben der Struktur- und Lebenseinheit war ihm das Hauptanliegen seiner Seelenlehre. Mit dieser »Haltung« würde er moderner Ganzheitspsychologie alle Ehre machen. Nicht minder wie der empirischen mit den teilweise sehr guten Beobachtungen und Gesetzen der Phantasmenverknüpfung, die stark an die Assoziationsgesetze erinnern. Weber.

Delhaye, Ph., Siger de Brabant, Questions sur la physique d'Aristote. Texte inédit (Les Philosophes Belges 15). 4° (254 S.) Löwen 1941, Institut Supérieur de Philosophie. — Mit aufrichtiger Freude

wird man diese Ausgabe der Physik Sigers begrüßen. Denn an Ausgaben von größeren Werken der Pariser Artisten des 13. Jahrh. ist gewiß kein Überfluß, und hier handelt es sich um einen der bedeutendsten. Auch für die Kenntnis der Theologie des 13. Jahrh. ist die Ausgabe von Wert. Manche scholastisch-theologische Frage kann man in ihrem Ursprung und Verlauf erst völlig würdigen, wenn man die philosophischen Unterströmungen in ihrer Mannigfaltigkeit vor Augen hat. Nach der Entdeckung der Werke Sigers in Clm 9559 durch Grabmann hat besonders Van Steenberghen in seinem »Siger de Brabant« Aufschlüsse über die Quaestiones super libros Physicorum gegeben. Eine vollständige Ausgabe war trotzdem noch gefordert. D., ein Schüler Van Steenberghens, hat sie mit viel Sorgfalt und Geschick durchgeführt. Von einer eigenen Inhaltsangabe und auch von Beschreibung der Hs konnte abgesehen werden, da Van Steenberghen dieselbe in der Hauptsache geliefert hat. Um so eingehender sind die übrigen Fragen der Einleitung behandelt. Besonderen Wert hat der Nachweis, daß die Hs das Autograph der Reportation eines Schülers ist, das allerdings nur zum Teil in der Vorlesung selbst geschrieben wurde, um nachher korrigiert und ergänzt zu werden; ein anderer Teil wurde später abgeschrieben. D. zeigt, daß es kein Reportatum cum magistro, d. h. von Siger verbessertes, ist. Wie schon Van Steenberghen begonnen hatte, führt D. den Echtheitsbeweis aus inneren Kriterien. Dieser war keineswegs überflüssig; denn das Vorkommen mit echten Schriften in einer Hs ist allein ein oft trügerischer Beweis. Als Datum begründet D. die Zeit zwischen 1271 und 1277. In den über 140 Fragen der 5 Bücher — l. 5—7 fehlen in der Hs — werden die damals im Vordergrund des Interesses stehenden physikalischen, aber auch metaphysischen Fragen erörtert. Dies geschieht mit solcher Klarheit, daß über den Sinn der Antwort nur selten Zweifel möglich sind. So bietet Siger ein vorzügliches Hilfsmittel, sich über den damaligen Stand mancher Kontroversen und den Sinn verschiedener Begriffe zu unterrichten. Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, wie Siger sich hier als Verteidiger der Willensfreiheit erweist und wie er das Verhältnis des Physikers und Metaphysikers zu den Gottesbeweisen darlegt. — Für die Ausgabe der Quästionen zur Metaphysik, die hoffentlich bald folgen wird, erlaube ich mir einen Vorschlag. Da ein eigenes bibliographisches Verzeichnis beigegeben ist, so ist es berechtigt, die Titel der Bücher und Artikel gekürzt zu geben. Wenn es sich aber um Zeitschriftenartikel handelt, so kann man mit Titel und Seitenzahl nichts anfangen; es müßte Name und Band oder Jahreszahl der Zeitschrift irgendwie angedeutet werden. Pelster.

Ebeling, H., Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgesch. 21). gr. 8° (X u. 356 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 18.—. — Mit dieser »streng historisch-kritischen Monographie« glaubt E. gegenüber der »Eckhart-Journalistik und dem Eckhart-Literatentum« eine »Durchbruchsschlacht« begonnen zu haben, »welcher der Sieg sicher ist.« In der Tat bemüht er sich eifrig, anders als die meisten, die im letzten Jahrzehnt über Meister Eckhart geschrieben haben, in die geistigen Bewegungen des 13. und 14. Jahrh. einzudringen an Hand von Ergebnissen der Scholastik-Forschung der Baeumker, Denifle, Ehrle, Grabmann, Geyer, J. Koch u. a. Im 1. Teil (1—205) behandelt er, ausgehend von ungelösten Fragen, ja Widersprüchen in der Ontologie und Gnadenlehre des Thomas, die Ontologie und Mystik in Eckharts Lehre. Im 2. Teil (209—347) greift er weiter aus bis zu den griechischen und patristischen Grundlagen der Lehre Eckharts vom Seelenfünklein. Das Ergebnis seiner »Studien« ist

folgendes: Die Mystik Eckharts wurzelt und entspringt der augustinisch-aristotelischen Problematik des 13. Jahrh., die sich in den Schulkontroversen zwischen Thomisten und Franziskanern zur Zeit Eckharts offenbart. Die Lösung, die er in diesen Streitigkeiten findet, ist ein neuplatonischer Spiritualismus, der die kirchlichen Lehrnormen sprengt und in seiner Art etwas Neuartiges ist (346). Eckhart ist kein Scholastiker, sondern Neuplatoniker, wenn man auf das Ergebnis seiner Darlegungen sieht. Seine Eigenart besteht in seiner Einseitigkeit, darin, daß es ihm nur um das Thema Gott und die Seele geht (205). — So sehr das fleißige Bemühen des Verf. um sachliche Darstellung des Gedankengutes der Scholastik Anerkennung verdient, so wenig befriedigt u. a. die Deutung der Ontologie des hl. Thomas. Hätte E. die systematisch-spekulative Interpretation der mittelalterlichen Ontologie von Max Müller (Sein und Geist, Tübingen 1940) gekannt und weiter durchdacht, so hätte er seine Studien anders oder — noch nicht geschrieben, auch deshalb, weil über Meister Eckharts Mystik Entscheidendes erst dann gesagt werden kann, wenn a l l e seine Werke in der mustergültigen Ausgabe der deutschen Forschungsgemeinschaft vorliegen. Entweder hat Eckhart Thomas so verstanden, wie E. ihn deutet; dann hat er ihn mißverstanden — oder er hat ihn richtig verstanden; dann stimmt in wichtigen Punkten die Lösung nicht, die E. dem Eckhart-Rätsel gibt. Diesem ist, wie mir scheint, mit den Methoden der Geschichtswissenschaft a l l e i n nicht beizukommen. Schoemann.

K i b r e , P., A Fourteenth Century Scholastic Miscellany: NewSchol 15 (1941) 261—271. — Vorliegende Beschreibung einer anscheinend nicht numerierten Hs der New York Akademy of Medicine mit verschiedenen Opuscula von Thomas und Albert dem Großen enthält unter anderem auch Kilwardby's De ortu scientiarum, Pseudo-Aristoteles De laudabilibus bonis (alias De vertutibus et viciis) in der Übersetzung des Grosseteste, das durch A. Pelzer bestimmt wurde, Avicennas De congelatione, des Pseudo-Andronicus Schrift De passionibus in der Übersetzung des Grosseteste. Möglicherweise kommt textkritisch den Opuscula De unitate intellectus, De motu cordis und De aeternitate mundi eine gewisse Bedeutung zu, falls sie nicht schon aus den großen Sammelhss abgeschrieben sind. Bei Angabe der Ausgaben von De essentia et esse ist die für eine kritische Sichtung wertvollste von L. Baur, Münster 1933, übersehen. Mit De aeternitate mundi muß in der Hs ein anderer Traktat verbunden sein. Der Schluß per fidem perfectum ... patet ad obiecta stimmt weder zu den Ausgaben noch zu anderen Hss; auch kann der kurze Traktat kaum 6 Blätter füllen, wie es hier sein müßte. Pelster.

C u s a n u s - T e x t e . III. Marginalien. Bd. 1. Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus. Von L. B a u r . (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse 1940-41. 4. Abh.). gr. 8° (113 S.) Heidelberg 1941, Winter. M 5.70. — »Die vorliegende Arbeit hat nicht den Zweck, das Verhältnis des Nicolaus Cusanus zu Ps. Areopagita im Ganzen und auf Grund des gesamten Schrifttums des Cusanus zu untersuchen; sie will lediglich auf Grund der namentlich aufgeführten Zitate ... feststellen, inwieweit sich aus diesen Abhängigkeiten oder wenigstens sachliche Zusammenhänge erkennen lassen« (7). Zunächst wird »der Einfluß der Areopagitischen Schriften auf Nicolaus Cusanus im allgemeinen« gezeigt (9—17), sodann werden »die Dionysiuszitate des Nicolaus Cusanus« in dessen einzelnen Schriften und Predigten sorgfältig angeführt (18—32). Das bei weitem ausführlichste 3. Kap. (33—92) über die »sachlichen Zusammenhänge« stellt an den An-

fang die ideengeschichtlich bedeutsamen Sätze: »Daß N. C. die Schriften des Ps. D. gekannt und benutzt hat, daß eine ganze Anzahl von Parallelismen und Lehrzusammenhängen zwischen ihm und dem Areopagiten besteht, ist eine so offensichtliche Tatsache, daß sie unmöglich bezweifelt ... werden kann ... Aber die Frage ist, ob N. C. seine Lehre oder doch wichtige Bestandteile derselben ihrem Inhalt nach aus den Areopagitischen Schriften einfach entlehnt habe, ob also eine glatte Herübernahme Ps. Dionysischer Lehren erfolgte. Dies scheint indes nicht der Fall zu sein« (33). Nachdem dann die Beziehungen in der Lehre von der Gotteserkenntnis gezeigt sind, folgen nacheinander die Auffassungen des Cusanus über die symbolische, affirmative, negative, mystische Theologie mit ständigen Hinweisen auf die Zitate aus Ps. Dionysius. Als 4. (Schluß-) Kap. oder »Anhang« werden in sorgfältiger Aufzählung »die Randbemerkungen zu den Dionysiuskommentaren Alberts des Großen« angeführt (93—113). Die ganze Arbeit ist von dem echt historisch-philologischen Geist und Können getragen wie die früheren Forschungen B.s über die mittelalterliche Philosophie, namentlich über Robert Grosseteste.

Jansen.

Pohlen, H., Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers (Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. Pädag. 19). 8° (IV u. 190 S.) Leipzig 1941, Meiner. M 9.60. — Dionysius der Kartäuser, der Zeitgenosse und Freund Nicolaus' von Cues, sicherlich einer der bedeutendsten Denker des 15. Jahrh., hat bisher in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik wenig Beachtung gefunden; um so willkommener ist die vorliegende gründliche Untersuchung seiner Erkenntnislehre. In der Einleitung zeichnet P. ein anziehendes Bild der Arbeitsweise und wissenschaftlichen Eigenart des großen Kartäusers. Das Leitwort seines Sentenzenkommentars »Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens« kennzeichnet gut seine konservative und doch weite, engem Schulgeist und spitzfindigen Schulstreitigkeiten abholde Art. Aus der Kölner Schule hervorgegangen, pflegt er mit bewundernswerter Belesenheit die kraftvolle metaphysiche Überlieferung der »via antiqua«, zunächst in engerem Anschluß an Thomas und Albert den Großen. In Fragen, in denen die beiden Meister nicht miteinander gehen, neigt er später, seiner mystischen Eigenart entsprechend, mehr und mehr Albert und dessen neuplatonischen Quellen zu. Namentlich schätzte er Ps. Dionysius und unter den Philosophen Proklus. Doch bleibt eine vorwiegend aristotelische Grundhaltung immer bewahrt. Auch in seiner Seelen- und Erkenntnislehre zeigt sich eine Entwicklung von reinem Thomismus zu stärkerem Aufnehmen neuplatonischen Gedankengutes, z. B. im späteren Zweifel an der anfänglich mit Bestimmtheit vorgetragenen Lehre von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen, in der zunehmenden Neigung, eine unmittelbare Berührung des Menschengeistes mit der übersinnlichen Welt anzunehmen, in der Lehre vom Individuationsprinzip. In fünf Kap. (Metapsysologische Grundlagen, Objekt und Subjekt, Ursprung, Vorgang, Geltung der Erkenntnis) entfaltet P. im einzelnen die Inhalte der Erkenntnislehre des Kartäusers und vergleicht sie immer wieder mit den Lehren seiner Vorgänger und Zeitgenossen. — Bei diesen ausführlichen Darlegungen drängt sich freilich eine Frage auf: Wäre es nicht besser, bei derartigen Untersuchungen das allbekannte gemeinsame (z. B. thomistische) Lehrgut kürzer zusammenzufassen und dafür das Eigene des behandelten Denkers mehr herauszuarbeiten?

de Vries.

De Vio, Th. Card. Cajetanus, Commentaria in »De anima« Aristotelis. Ed. J. Coquelle O. Pr. Bd. 2. 8° (300 S.) Rom 1939,

Angelicum. L 18.—. — Der 2. Band dieser Neuausgabe des Cajetanischen Anima-Kommentars ist dem 1. Bd. schnell gefolgt, konnte aber der Zeitumstände halber nicht sogleich in unsere Hände und zur Anzeige gelangen. Wie beim 1. Bd. (vgl. Schol 14 [1940] 128) handelt es sich um einen verbesserten Abdruck der 1. Florentiner Ausgabe von 1510. Das 2. Buch von De anima bildet den Inhalt; es wird von Cajetan im Sinne der arabischen Ausleger so gefaßt, daß auch die drei ersten Kap. des 3. Buches dazu gehören. Wie der Herausgeber im Vorwort begründet, wurde der kritische Apparat gegenüber früher vermehrt. Der Druck ist einladend schön und übersichtlich, der Preis in Anbetracht dessen sehr mäßig. Schmitz.

Beltrán de Heredia, V., Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI: CiencTom 61 (1941 II) 37—65. — Dieser Artikel verteidigt die in Salamanca zu Beginn des 16. Jahrh. lehrenden Dominikaner und die Universität gegenüber dem Vorwurf der Rückständigkeit; er beleuchtet in etwa die in Salamanca vor Vitoria und dem in diesem Zusammenhang zu wenig genannten Azpilcueta (Doctor Navarrus) herrschenden Zustände. Der bedeutende Humanist Antonio de Nebrija hatte bei dem Großinquisitor und dem früheren Professor in Salamanca, Diego Deza, der freilich bald darauf dem großen Kardinal Ximenes weichen mußte, für seine Vorschläge zur Reform der Exegese wenig Gnade und Verständnis gefunden. Er befürwortete als echter Humanist die Förderung des Studiums der biblischen Ursprachen und die Voranstellung einer grammatikalisch-literalen Erklärung. Anscheinend blieb ein Stachel zurück. Als sich nun mehrere Jahre später eine Gelegenheit bot, goß er, nicht ganz ohne Grund, in einem Brief an seinen Gönner Ximenes die Lauge seines Spottes über die so oft willkürliche und verfehlte Etymologie und Worterklärung der Prediger und Exegeten aus alter Schule. Unter den Getroffenen waren auch drei Dominikaner, Dezas Nachfolger in der Lehrtätigkeit, Johannes S. Spiritus, Betoño und Peñafiel. Wie B. nun zeigt, war Nebrija keineswegs frei von menschlichen Schwächen, die Geschmähten hingegen ehrenwerte und tüchtige Leute. Johannes S. Spiritus und Betoño nahmen an den Sitzungen teil, die zur Verurteilung des Pedro de Osma führten, ein Zeichen des Vertrauens, das man in ihre wissenschaftliche Befähigung setzte. Johannes hatte den Lehrstuhl für Hebräisch, Betoño jenen für Exegese inne. Auch die Mitteilungen aus den Claustros der Universität über Nebrijas Berufung und Fortgang und über die Vergebung des Lehrstuhles für die orientalischen Sprachen sind aufschlußreich. Sie zeigen allerdings auch, daß in der theologischen Fakultät das Verständnis für das Berechtigte an den Forderungen des Humanismus wenig Wurzel gefaßt hatte. Die Catedra Hebraica diente meist zum Unterhalt eines Dogmatikers. Als 1508 der Lehrstuhl für Orientalia frei wurde, schlug man vor, ihn einem der Bewerber zu geben, bis jemand käme, der die Sprachen kenne. Der Gewählte erhielt den Auftrag, bei einem Schuster und einem Gerber Unterricht im Hebräischen zu nehmen. In einem Jahr waren der Studenten im Hebräischen ganze vier. Auch die scharfe Gegnerschaft Dezas gegen Ximenes scheint in etwa auf dessen humanistische Neigungen und weitherzige Gesinnung zurückzugehen. Wenn ferner in der Fakultät keine Rückständigkeiten waren, worin bestand dann das allgemein anerkannte Reformverdienst eines Vitoria und Cano? — Noch eine andere Behauptung dürfte kaum auf allgemeine Zustimmung rechnen. B. preist es als eine Ruhmestat von weittragender historischer Bedeutung, daß Peñafiel, einer der von Nebrija Angegriffenen, im Claustro die Annahme eines Vorschlages von Ximenes verhinderte. Ximenes wollte auch in Salamanca ein aufs

reichste ausgestattetes Kolleg gründen, unter der Bedingung allerdings, daß als Unterbau ein Zentrum für humanistische Studien entstehe und in den Artes die drei »viae« des Thomismus, Scotismus und Nominalismus gelehrt würden. Peñafiel erklärte, dies sei gegen die Konstitutionen und der Fluch Gottes komme über jene, die dem Vorschlag des Kardinals zustimmten. B. meint, Peñafiel habe so Salamanca vor der theologischen Unfruchtbarkeit Alcalà's bewahrt und ohne dieses Claustro würde die ruhmreiche Schule von Salamanca nie existiert haben. Denn der Nominalismus habe stets den theologischen Fortschritt überall dort, wo er Fuß faßte, unterbunden. Im günstigsten Fall würde die Teilung der Schulen das Aufblühen des Thomismus unmöglich gemacht oder wenigstens stark behindert haben. Andere Nationen hätten auf dem Konzil von Trient eine so klägliche Rolle gespielt, weil sie vom fressenden Gift des Nominalismus verdorben waren. Solche Behauptungen verlangen im Interesse einer objektiven Geschichtsschreibung einige kurze Bemerkungen. Man wäre dem Verf. dankbar für den Nachweis, daß andere Nationen deshalb weniger auf dem Konzil geleistet haben als die Spanier, weil sie vom »Nominalismus« zerfressen waren. Übrigens haben nach den Akten auch Italiener, Augustiner und Skotisten, die B. im Interesse eines einheitlichen Thomismus gern von den Schulen verbannt hätte, an den Verhandlungen hervorragenden Anteil genommen. Betreffs des Nebeneinander von verschiedenen Schulen gibt es ein bekanntes Urteil des gleichen Claustro von Salamanca aus der höchsten Blütezeit der Universität (1552, 20,8). Als man dort die Cathedra der Nominalisten und des Scotus abschaffen bzw. in thomistische verwandeln wollte — sie waren also später trotz Peñafiel in der Theologie wenigstens errichtet —, da erhob die Universität Einspruch mit der Begründung, die Kenntnis der verschiedenen Richtungen sei von großem Interesse für das theologische Verständnis und den theologischen Fortschritt (vgl. Ehrle. Die Scholasitk und ihre Aufgaben in unserer Zeit, 2. Aufl. 90 f.). Im Nominalismus sehen manche nur die bête noire, der man alles Unheil in der Kirche Gottes aufbürden kann. Gewiß liegen schwere Schatten auf ihm. Man darf aber bei Beurteilung oder Verurteilung der Nominalisten zwei Dinge nicht vergessen: Einmal waren manche Vertreter der via moderna in der Philosophie als Theologen sehr gemäßigt und durchaus kirchentreu. Gabriel Biel z. B. oder Marsilius von Inghen, auch Mair, der manches vom Nominalisten an sich hatte, fanden nicht ohne ihr Verdienst so weite Verbreitung, bis nach dem thomistischen Salamanca. Zweitens: auch Nominalisten und nicht minder Skotisten haben durch scharfe und neue Fragestellungen sehr befruchtend auf die Theologie eingewirkt; ihr Einfluß auf die Entwicklung der modernen Physik ist bekannt. Weniger bekannt ist, daß die Hinwendung der Moral auf die konkreten Fragen und das öffentliche Leben, die ein Ruhmestitel der Schule von Salamanca ist, wesentlich durch Tendenzen der Pariser Nominalisten- und Skotisten-Schule bestimmt wurde. Vitoria und Soto brachten sie von Paris mit. Man braucht nur Mair, Almain oder den von Paris beeinflußten Hadrian VI. aufzuschlagen, um diese Tendenzen zu erkennen. Es ist endlich wahr, daß Alcalà nicht so bedeutende Theologen wie Salamanca hervorgebracht hat. Große Geister sind kein Produkt dieser oder jener Schule; sie formen sich in der Hauptsache von innen heraus. Man darf aber über den Theologen von Salamanca nicht jene vergessen, die in Alcalà gebildet wurden. Navarrus denkt noch im Alter mit Dankbarkeit daran, daß er in Alcalà seine scholastische und in Toulouse seine juridische Bildung empfangen. So hervorragende Theologen wie Alfons de Castro haben

dort studiert. Suarez und besonders Vazquez haben lange Zeit dort gelehrt. Wenn so die allgemeinen Urteile B.s nur mit einiger Zurückhaltung aufgenommen werden können, so bleibt doch sein Verdienst, verschiedene Einzelheiten beleuchtet und die Schatten in Nebrijas Bild — freilich etwas einseitig — gezeigt zu haben. Pelster.

De Hoyos, M. M., El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria: CiencTom 61 (1941 II) 66—82. — H. weist gegenüber anderen, die Franz von Vitoria im Baskenland geboren sein lassen, mit überzeugenden Gründen nach, daß dieser aus Burgos stammt, wohin seine Eltern aus Vitoria gekommen waren. Wertvoll ist die Untersuchung, die H. über die Persönlichkeit des P. Arriaga, des Geschichtsschreibers des Dominikanerkonventes von Burgos und des Zeugen für Burgos als Heimat Vitorias bei dieser Gelegenheit anstellt. Pelster.

Temiño Sáiz, A., Bartolomé Torres Teólogo. Contribución al Estudio del Renacimiento Teológico Español del Siglo XVI. 8° (85 S.) Burgos 1941. — Diese im bescheidenen Gewande einer Doktordissertation erscheinende Arbeit kann in mehr als einer Hinsicht Vorbild für ähnliche Studien sein. Torres, ein Schüler Vitorias, lehrte von 1547 bis 1566 Theologie an der Universität Sigüenza, 1566 wurde er Bischof auf den Kanarischen Inseln und starb 1568, nachdem er Proben eines tief frommen und apostolischen Lebens gegeben hatte. Von seinem Kommentar zur Summa liegt gedruckt nur der Kommentar zu den Quaestiones de trinitate vor. Auf große Originalität in der Spekulation kann er nach dem Vorliegenden kaum Anspruch erheben. Er ist aber ein typischer Vertreter der Reform von Salamanca und als solcher verdient er alle Beachtung. T. hebt nach einleitenden Studien über die Lebensdaten, die Lehrtätigkeit, die Beziehungen zur eben erstandenen Gesellschaft Jesu und die Bibliographie der Schriften des Torres auf Grund umfassender Belege die für die neue Theologie kennzeichnenden Züge hervor. Da ist zuerst die starke Betonung des Beweises aus der hl. Schrift und dem kirchlichen Lehramt, die von den philosophisch-theologischen Fragen der Erklärung des Dogmas und von den Schulmeinungen scharf geschieden wird. Die große Sorgfalt, die auf die Qualifikation der einzelnen Lehren gelegt wird, verrät, wenn nicht den Einfluß, so jedenfalls die geistige Atmosphäre Canos. Hierin und in der Verbindung des Positiven mit dem Spekulativen ist Torres für die moderne Theologie mustergültig. Torres betont ferner, daß Thomas in seinen Rationes theologicae oft gar nicht streng beweisen, sondern nur ein Dogma veranschaulichen und dem menschlichen Verstand näher bringen will, daß auch andere Bilder, Vergleiche und Rationes das Gleiche leisten können. Insofern liegt hier eine Schwäche, als Torres in seinen Ausführungen nicht immer klar zwischen theologischen Schlußfolgerungen und Argumenten, die mehr der Näherbringung des Dogmas dienen und denen nur Wahrscheinlichkeitswert zukommt, unterscheidet. Es werden ferner die Beziehungen des Torres zu den verschiedenen Schulen, zum Humanismus und zur spanischen Theologie im besonderen behandelt. Torres ist durchaus Thomist im Sinne der älteren Schule von Salamanca. Mit ihr teilt er auch eine gewisse Unterschätzung Cajetans wegen einiger Schwächen, die sich aus der früheren Periode und der Umgebung erklären. — Wir dürfen darüber nicht vergessen, daß wohl keiner der Theologen von Salamanca an die Größe Cajetans im Prinzipiellen der Dogmatik und auch der Moral heranreicht. Die positive Bildung kommt bei Cajetan erst in den nach der Erklärung der Summa und den meisten Opuscula geschriebenen Schriftkommentaren zur vollen Geltung. — Interessant

ist das Bestreben, Scotus, den Torres als Thomist in vielem ablehnt, gerecht zu werden. Hier zeigt sich der wohltätige Einfluß der Cathedra Scoti in Salamanca, die er von 1543 bis 1547 innehatte. Sie hatte ihn gezwungen, die Lehre des Schotten gründlich zu studieren. Ungünstig, vielleicht zu ungünstig sind die Urteile Torres' über die Nominalisten, ein Sammelname, der theologisch noch nicht allerwegs geklärt ist. Ihre abweichende Terminologie, über die er oft klagt, setzt sie der Gefahr des Mißverstandenwerdens aus. Richtig ist, daß sich gerade in der Gotteslehre, die Torres behandelt, der ungünstige Einfluß des philosophischen Nominalismus am meisten offenbart. Torres schärft ihnen gegenüber ein, daß man nicht nur die Sache, sondern auch die Weise der Aussage beachten müsse. — Humanistische Weise findet T. bei Torres in der auf den lateinischen Stil verwandten Sorgfalt — Torres geht in der Nachfolge Ciceros so weit, daß er manche scholastische Termini fast mit Unbehagen und nur nach einer Entschuldigung gebraucht —, in der ausgesprochenen Vorliebe für Beweise aus Schrift und Tradition und im Betonen des dienenden Charakters der scholastischen Spekulation, endlich in der Vorliebe für praktische Fragen des Lebens und der Sitte. Letzteres Element rührt meines Erachtens viel mehr von der Devotio moderna als vom Humanismus her. — In seinem Verhältnis zur spanischen Umwelt erweist sich Torres durchaus als Schüler Vitorias; er geht aber in der Betonung des Positiven und der scharfen Trennung von Dogma und Schulmeinung über ihn hinaus und steht so Cano weit näher als Vitoria. T. wirft die Frage auf, ob Torres von Cano unmittelbar beeinflußt sei. Er neigt mit Recht mehr zur Verneinung. Allerdings bleibt die Möglichkeit einer Beeinflussung durch umlaufende Nachschriften seiner Vorlesung. Viel mehr dürfte auf Rechnung der Zeitströmungen zu setzen sein, denen ja auch Cano sehr viel verdankte. Torres nennt die von Cano unabhängige Schrift De restituta theologia des bedeutenden Franziskaners Luis de Carvajal. Es ist auch nicht zu vergessen, daß im Hintergrund all dieser Bestrebungen immer wieder die Figur des Erasmus erscheint. Man darf Vitoria nicht zu ausschließlich als Erneuerer der Theologie ansehen, wie es naturgemäß in der ersten Freude der Entdeckung geschehen ist. T. weist mit Recht auf den großen Einfluß hin, den Alcalà auf die neuere Theologie ausübte. — Zum Schluß studiert T. einige Ansichten des Torres in der Trinitätslehre. Nur auf die eine oder andere weniger glückliche Einzelheit sei hingewiesen, die den Wert des Ganzen nicht beeinträchtigt. Das Beispiel für virtuell Offenbartes (37) ist unglücklich gewählt, als sei der Satz »Der geschaffene Akt kann unmöglich durch sich selbst begrenzt sein« eine Glaubenswahrheit und der daraus gefolgerte Unterschied von Wesenheit und Dasein eine theologische Folgerung. Der Verf. hat dies selbst gefühlt und in einer nachträglich eingeschobenen Anmerkung verbessert. Abaelard ist weder Vorgänger Ockhams (44) noch hat er inhaltlich gelehrt, daß die Allmacht nur im Vater sei (41). Pelster.

Galdos, R., De authenticitate Horologii Passionis Dominicae apud Leonardum Lessium: Greg 22 (1941) 161—170. — Der 1623 im Rufe der Heiligkeit verstorbene Löwener Jesuit Leonard Leys (Lessius) offenbart sich in seinen Werken nicht nur als einen der ersten Dogmatiker und Moralisten jener für die katholische Theologie so ruhmreichen Zeit, er hat auch dogmatisch-aszetische Schriften wie De perfectionibus divinis, De summo bono, De divinis nominibus von unvergänglichem Werte verfaßt. Man fühlt aus ihnen heraus, wie stark die große Theologie von Pseudo-Dionysius und Ruysbroek beeinflußt war.

Sein Leben zeigt, daß er gleich einem Canisius oder Faber in der Volksfrömmigkeit tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Andacht zum Leiden Christi, zu den Geheimnissen des Lebens des Herrn, Verehrung der im Lande gefeierten Heiligen waren Lebenselemente seiner Frömmigkeit. Nun wurde erst längere Zeit nach seinem Tode unter seinem Namen zugleich mit De divinis nominibus ein Schriftchen voll Andacht und Salbung veröffentlicht, das Horologium Passionis Dominicae, das ganz den Geist der Devotio moderna atmet. Ist Lessius wirklich der Verfasser? G., der die Schrift neu herausgab (Rom 1941), ist der Frage nachgegangen. Er kann nachweisen, daß dies Horologium sich nicht erst in der Ausgabe von 1730, sondern schon in der Pariser von 1648, ja höchstwahrscheinlich auch in einer Löwener von 1645 findet. Es hat den alten Untertitel auctum et recitari solitum a. R. P. Leonardo Lessio. Danach scheint es gesichert, daß die Schrift aus dem Nachlaß von Lessius stammt, und daß Lessius es benutzt und, wie das »auctum« andeutet, bearbeitet hat. G. war nun so glücklich, diese Vorlage in einem Büchlein: Orazioni da recitarsi nella visita delle Stazioni (Roma 1627) wiederaufzufinden. Dort wird das Horologium als Passionis Gradus bezeichnet. Er konnte so die Änderungen bestimmen: Erweiterung der Gebete und Einfügung neuer, besonders der Schlußgebete, Anpassung an die Horen des Breviers und die Verbindung mit mittelalterlichen Übungen der Frömmigkeit. Das Ganze ist ein neuer Beleg dafür, wie innig die von den Jesuiten geübte Frömmigkeit mit der spätmittelalterlichen verwachsen war.

Pelster.

* * *

Dezza, P., S. J., Alle origini del neotomismo (Archivum Philosophicum Aloisianum 1). gr. 8° (169 S.) Mailand 1940, Bocca. L 20.— — Bekanntlich lag die scholastische Philosophie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts tief darnieder. Weniger bekannt ist, wie sich die Erneuerung allmählich anbahnte. In dieses Dunkel bringt das aufschlußreiche Buch D.s manches Licht. Es verfolgt vor allem die Linie, die von dem Domherrn Vinzenz Buzzetti in Piacenza (1777—1824) ihren Ausgang nimmt. Die Philosophie, mit der dieser im Collegio Alberoni zuerst in Berührung kam, war eine entartete Scholastik mit starker Hinneigung zum Empirismus Lockes. Durch spanische Exjesuiten, namentlich einen gewissen P. Masdeu, lernte er dann die echte scholastische Überlieferung kennen und schätzen; die Werke von Rosselli und Goudin gaben seinem Denken die streng thomistische Richtung. Durch seine in die wiedererstandene Gesellschaft Jesu eintretenden Schüler S. und D. Sordi übte er einen weitgehenden Einfluß aus. Serafino Sordi (1793—1865) bemühte sich, allen Widerständen zum Trotz, dem reinen Thomismus in den italienischen Ordensprovinzen zum Durchbruch zu verhelfen. Bedeutsam ist sein Einfluß auf Taparelli. Curci, den Gründer der CivCatt, und den späteren Kardinal Pecci. Vor allem bestimmte er die ausgesprochen thomistische Richtung des »Aloisianum«, des philosophischen Studienhauses der Venezianischen Provinz. Sein heißsporniger Bruder Domenico brachte den Thomismus nach Neapel und gewann dort Liberatore für seine weitere Verbreitung. Im Aloisianum wurde das Erneuerungswerk von Giov. B. Cornoldi (1822—1892) und Guido Mattiussi (1852—1925) weitergeführt. Cornoldi gründete, 1880 von Leo XIII. nach Rom gezogen, die dortige Thomasakademie. Mattiussi verfaßte 1914 die bekannten 24 Thesen. Widerstand fand die Bewegung lange namentlich im Römischen Kolleg; Gegner waren dort vor allem Tongiorgi und der gefeierte Astronom Secchi. Die Kampfesweise hüben und drüben war nicht immer erquicklich. Die Frage liegt nahe,

ob nicht die unentwegten Thomisten zu einseitig gerade die umstrittensten naturphilosophischen Lehren in den Vordergrund gerückt und dadurch die thomistische Bewegung in eine zu enge Schulrichtung gedrängt haben. Aber das war bei der noch zu sehr auf bloße Wiedererweckung des Alten gerichteten Geistesart des 19. Jahrh. vielleicht kaum anders möglich. de Vries.

3. Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie.

Lenz, J., Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. gr. 8° (XVI u. 549 S.) Würzburg 1941, Rita-Verl. M 12.—, geb. M 13.50. — Ziel und Eigenart dieses umfangreichen, klar und konsequent durchgeführten Werkes sind durch seinen Untertitel treffend gekennzeichnet. Als Einleitung vermittelt es das notwendige systematische und historische Allgemeinwissen über das ewige Wahrheitsstreben und orientiert zugleich kurz und zutreffend über die vielfältigen philosophischen Bestrebungen der Gegenwart. Als Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie zeigt es sein besonderes Anliegen an, nämlich die Forderung, daß alle Teile der Philosophie zwar auf gründlicher Spekulation aufbauen, aber keiner rein spekulativ bleiben, sondern alle zugleich dem Ziele und der Methode nach praktisch betrieben werden sollen. Von den 17 Abschnitten, in die sich das Werk gliedert, umreißt der 1. kurz die Gründe, Aufgaben und Methoden einer Einleitung in die Philosophie. Der 2., längste Abschnitt: »Natur und Definition der Philosophie« (13—176) gibt auf Grund der Erforschung des Namens, des psychologischen Ursprungs, der historischen Genesis und der inhaltlichen Entfaltung des Begriffs der Philosophie die Definition: »Die Philosophie ist (1. theoretisch) die mit natürlicher Vernunft betriebene wissenschaftliche Erforschung aller Dinge (extensiv = Universalwissenschaft) auf ihre letzten Gründe (intensiv = Prinzipienforschung), in ihrer Ganzheit, in ihrer Ordnung und in ihrem Sinn (Weltanschauung), (2. praktisch) als Grundlage einer mit natürlichen Kräften erstrebten tugendhaften Lebensführung zur Erreichung natürlicher Glückseligkeit« (112 f.). Diese Definition findet ihre Bestätigung in der christlichen Philosophie, wie eingehend historisch nachgewiesen wird. Die Philosophie wird eingeteilt in drei Teile: Philosophie des Erkenntnislebens, der Wirklichkeit, des Strebelebens, denen sich als vierter Teil die Geschichte der Philosophie anschließt (Abschn. 3—4). Die Abschnitte 5—9 behandeln die Vielzahl der Richtungen in Philosophie und Weltanschauung, insbesondere das Ideal wahrer Weisheit, die philosophia perennis, sodann die scholastische Philosophie, den inhaltlichen Abfall der neuzeitlichen Richtungen von der ewigen Weisheit und die neuscholastische Philosophie. An der neuscholastischen Philosophie wird ein gewisser intellektualistischer Zug beanstandet, der darin bestehe, daß sie weitgehend die Trennung von Wissenschaft und Leben mitmache, reine Wissenschaft sein wolle und über der Theorie die praktischen Aufgaben der Philosophie vernachlässige. Die zeitgemäße Philosophie muß sein »ein geordnetes ganzmenschliches Wissen um die Grundlagen menschlicher Existenz und menschlichen Lebens im Rahmen der gesamten Seins- und Wertordnung zum Zwecke der Sicherung menschlicher Existenz und harmonischer Lebensführung« (294). Die so gekennzeichnete Lebensphilosophie wird zu zahlreichen neuzeitlichen lebensphilosophischen Bestrebungen in Vergleich gebracht (Abschn. 10—12). In den

folgenden Abschnitten werden die Eigenschaften des echten Philosophen aufgewiesen, die Wege, auf denen er zu seinem Ziele strebt, und die Grenzen der Philosophie zur Religion. Der Schlußabschnitt behandelt die Hilfsmittel philosophischen Studiums und bietet eine reiche Literaturangabe. Auch den einzelnen Abschnitten sind jeweils Literaturangaben beigegeben; ferner sind am Ende jedes Abschnittes Aufgaben gestellt, die den Anfänger zum philosophischen Arbeiten anleiten sollen. Das Buch wird als Einführung vielen willkommen sein.
Nink.

Sellmair, J., Weisheit unterwegs. Worte der Meister. 8° (262 S.) Regensburg 1940, Pustet. M 4.20. — S. selbst kennzeichnet sein Buch am besten, wenn er ihm als Geleitwort vorausschickt: »Hier spricht die Stimme des ewigen Menschen zum Ewigen im Menschen.« Dabei handelt es sich um Lebensweisheit, um Philosophie »als Nahrung, Stimmung, Ausdeutung und Bestätigung des Geheimnisses des Lebens« (242). Deshalb kommen nicht so sehr die großen Systematiker zum Worte als vielmehr die unzünftigen Weisen. Neben dem geistigen Erbe unserer eigenen Ahnen tritt uns das allgemein menschliche Gut entgegen. Mit katholischen oder wenigstens christlichen Stimmen klingen auch außerchristliche zusammen, jedoch so, daß überall die eine Urstimme der Menschheit hervorklingt. Freilich werden diese Texte nur dem etwas sagen, der ihren Inhalt selber ringend neu erwirbt. Hierzu ist es vielfach notwendig, durch ihre zeitlichen, örtlichen, völkischen und weltanschaulichen Bedingtheiten und manchmal auch Einseitigkeiten hindurchzudringen; daher fordert S. »ein unterscheidendes, urteilendes, trennendes und verbindendes Lesen« (247). Wer aber so zu lesen versteht, wird aus dem Buch wertvollste Anregung und Bereicherung empfangen. — Welch umfassendes Material S. verarbeitet hat, zeigen die 169 Namen des Registers. Man wird ihm gerne zugestehen, daß er seine Quellen mit glücklicher Hand gewählt und eindrucksvolle Texte aus ihnen herausgehoben hat. Natürlich hat solch eine Textsammlung immer eine subjektive, persönliche Note; eine beste und einzig richtige Lösung gibt es da nicht. Wenn Goethe, Stifter, Pascal, Sailer und Augustinus am meisten angeführt werden, so ist das gewiß in der Eigenart ihrer Werke begründet, aber auch in der besonderen Vorliebe von S. Doch wird der Wert seiner Leistung dadurch nicht verringert, daß manche in manchem anders urteilen würden. Die ausgewählten Texte sind nach den Grundanliegen des menschlichen (noch nicht des christlichen) Daseins in Kapitel zusammengefaßt, wodurch sie sich gegenseitig beleuchten; nur selten regt sich einmal das Bedürfnis nach einer auslegenden Verdeutlichung. Die Übersetzung der ursprünglich fremdsprachigen Texte empfiehlt sich durch ihre Klarheit und schöne Schlichtheit; nur an ganz wenigen Stellen scheinen Verbesserungen geboten zu sein, so z. B. beim platonischen Höhlengleichnis, wo die Formulierung »denkbare Welt« (115) für den nicht ganz Eingeweihten schwer verständlich bleiben muß. Für die kurze, treffende Kennzeichnung, die im Register den einzelnen Namen beigefügt wird, ist man dankbar. Doch wären wohl vielen Lesern außerdem noch genaue Quellenangaben erwünscht; durch sie könnte das Buch unmittelbarer zum persönlichen Weiterstudium anregen.
Lotz.

Härtle, H., Nationalsozialistische Philosophie?: NazSozMonH, Sept. 1941. — Das Fragezeichen hinter dem Titel zeigt an, daß das Thema umstritten ist. H. setzt sich dafür ein, daß der nationalsozialistischen Weltanschauung als wissenschaftliche Form die nationalsozialistische Philosophie zur Seite stehen müsse. Diese Philosophie sei nicht bloß als Mittel zu irgendwelchen Zwecken, sondern als ein eigenständiger

Lebenswert, als die denkerische Eroberung der Welt des Menschen anzusehen. Nur vom Boden einer eigenen Philosophie aus, als der begrifflich exakten Darstellung der nationalsozialistischen Weltanschauung, könne die gegnerische Philosophie überwunden werden. Auch für die Einflußnahme und Umgestaltung der übrigen Wissenschaften sei die wissenschaftliche Form der Weltanschauung eine notwendige Voraussetzung. Weder eine Einzelwissenschaft, noch ein Teilgebiet der Philosophie, die als System die Einheit und Gemeinschaft aller Einzelbegriffe und Einzelprobleme sei, könne die Philosophie als Ganzes ersetzen. Diese nationalsozialistische Philosophie sei noch nicht vorhanden. Sie werde die Schöpfung genialer Einzelpersönlichkeiten sein. Im folgenden wird dann eindringlich vor der Gefahr eines nationalsozialistisch getarnten Papismus und Dogmatismus gewarnt.

Brugger.

Klemmt, A., Weltanschauung statt Philosophie?: NatSozMonH, Dez. 1941. — Härtles Aufsatz »Nationalsozialistische Philosophie?« (s. oben) hatte offenbar nicht ungeteilten Beifall gefunden. Gegen die unentwegten Verächter der Philosophie, die meinen, die Weltanschauung habe den Sieg errungen über die Philosophie, nur durch vorbegriffliche Weltanschauung könne die Wirklichkeit erfaßt werden, wendet sich in diesem Beitrag K. Im Anschluß an die kantische Auffassung weist er auf die Bedeutung des Denkens für die Anschauung hin. Ein geschichtlicher Überblick zeigt den Einfluß der philosophischen Disziplinen auf die Entstehung der positiven Wissenschaften. Schön wird an Hand der Technik nachgewiesen, daß die abstrakten Gesetze auch Gesetze der konkreten Wirklichkeit sind. Die Auseinanderreißung von Philosophie und Weltanschauung sei gegen das nationalsozialistische Prinzip der Totalität des Menschen.

Brugger.

* * *

Vanni-Rovighi, S., Elementi di filosofia. I: Introduzione e logica. 8° (254 S.) Como 1941, Cavalleri. L 16.—. — Durch seine didaktischen Vorzüge führt das Buch die auf 4 Bände berechnete, für den Anfänger bestimmte Gesamtdarstellung der scholastischen Philosophie gut ein. Trotz der knappen Fassung der Gedanken bietet die Verfasserin nicht etwa bloß ein dürres Gerippe, sondern einen ebenso klaren wie angenehm lesbaren und zu lebendigem Mitdenken anregenden Text. Gut gelungen sind namentlich die kurze Einleitung in die Philosophie, die neben den Fragen nach Wesen und Einteilung der Philosophie vor allem das Verhältnis der Philosophie zur Religion und zu den Einzelwissenschaften behandelt, und die — hier als »Logica minor« bezeichnete — eigentliche Logik. Auch in der Darstellung der Erkenntnislehre fehlt es nicht an manchen treffenden Bemerkungen, so z. B. in der scharfsinnigen Aufdeckung positivistischer und idealistischer Begriffsvermengungen (148—155). Hier wie anderwo macht sich V.-R. die phänomenologischen Analysen Husserls zunutze. Weniger glücklich scheint uns die Beeinflussung von seiten der Phänomenologie, wenn das Erkennen allzu uneingeschränkt als ein »Sehen« bezeichnet wird. Die Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntnisformen, namentlich die dem Schauen entgegengesetzte Eigenart des »Denkens«, kommt dabei zu kurz. Auch sonst wird die allzu vereinfachende Behandlungsweise einiger Fragen kritisch eingestellte Leser schwerlich ganz überzeugen. Fragen, die seit Jahrhunderten von Denkern verschiedenster Richtung mit Ernst und Scharfsinn behandelt worden sind, sollte man nicht leicht als unmögliche Scheinprobleme zu erweisen versuchen, so die uneingeschränkte Frage nach der Wahrheitsbefähigung und die Frage nach der Außenweltserkennt-

nis; die Disjunktionen, mit denen diese Fragen ausgeschlossen werden (132 ff.: entweder Skeptizismus oder Ablehnung der Frage nach der Wahrheitsbefähigung; zur Außenweltfrage: 164 f.), sind unschwer als unvollständig zu erkennen. Vielleicht hängen diese Mängel damit zusammen, daß die Erkenntniskritik nur als eine »Logica major« anerkannt und so in ihrer metaphysischen Eigenart verkannt wird.
de Vries.

Thyssen, J., Der philosophische Relativismus. gr. 8° (X u. 195 S.) Bonn 1941, Röhrscheid. M 8.40.— Diese von der Preußischen Akademie der Wissenschaften an zweiter Stelle ausgezeichnete Schrift ist eine Bearbeitung des als Preisaufgabe gestellten Themas: »Die inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung« (zu der ebenfalls preisgekrönten Bearbeitung desselben Themas durch E. May, Am Abgrund des Relativismus, vgl. Schol 16 [1941] 394—397). In ihrem 1. Teil legt die Schrift die begründenden Voraussetzungen des Relativismus dar und versucht deren analytisch-kritische Überwindung. Als Begründungsmomente der relativistischen These werden genannt: der Widerspruch unter den vorliegenden Systemen, die Einwirkung des transzendentalen Gedankens Kants, daß das Objekt inhaltlich von den im Subjekt gründenden Formen und Begriffen abhängig sei, die Abhängigkeit des Erkennens von Persönlichkeitstypen, Kultursystemen, Leben und Existenz. Als Hauptgegengrund gegen die relativistischen Begründungsversuche führt die Arbeit an, daß am Zustandekommen der Erkenntnis Subjekt und Objekt beteiligt seien, der Relativismus aber die Gegenstandsstruktur nicht ausreichend berücksichtige. Diesen Gedanken führt der kürzere 2. Teil weiter, der darauf hinweist, daß auch die Philosophie einen eigentümlichen Gegenstandsbereich habe, der von den fachwissenschaftlichen Bereichen verschieden, aber so gut in seiner Gegenständlichkeit aufweisbar sei wie sie. — Die Arbeit kommt der aristotelisch-scholastischen Auffassung, daß alles philosophische Erkennen sowohl im Subjekt wie auch im Objekt begründet sei, nahe. Die Scholastik führt aber die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie insofern viel weiter, als sie zeigt, daß ausnahmslos jeder Gegenstand, auch jeder Gegenstand der Fachwissenschaften, eine philosophische Betrachtung zuläßt; deshalb, weil jeder Gegenstand einen Sinn und Zweck hat und in Beziehungen des Ursprungs und Zieles steht. Die letzten inneren und äußeren Prinzipien der Dinge sind aber das Objekt der Philosophie, die deshalb nicht relativistisch sein kann, weil unbeschadet der Subjektabhängigkeit aller Erkenntnisse die Wahrheit dieser Erkenntnisse ihre Norm an den Gegenständen hat.
Nink.

Wentscher, E., Relative oder absolute Wahrheit? gr. 8° (80 S.) München 1941, Reinhardt. M 2.40. — Diese klar und kurz gefaßte Schrift erstrebt eine entschiedene Absage an den Wahrheitsrelativismus. Relativierung des Wahrheitsbegriffs wird nachgewiesen in der griechischen Sophistik, im Nominalismus des ausgehenden Mittelalters, bei Michel de Montaigne, Bacon von Verulam, Hobbes, Hume, Comte, in der »Induktiven Logik« J. St. Mills, im Pragmatismus und Historismus, bei Leisegang, Dilthey, B. Erdmann, Spengler, Jaspers; ethischer Relativismus bei Müller-Freienfels und M. Schlick. Die Schrift selbst betrachtet die »Denknotwendigkeit« als den Fels, an dem aller Relativismus zerschellt, und die Axiome als Wahrheiten, die ganz unabhängig von allen Bedingungen gelten (55). Doch bekennt sie sich anderseits zu dem Satz Lotzes: »Dafür, daß ... nicht alles doch ganz anders ist, als es unserem besonnensten Denken notwendig erscheint: dafür gibt es keine wissenschaftliche Bürgschaft mehr, keine außer

der selbst schon moralischen Gewißheit, daß Sinn und Verstand in der Welt ist« (29). Dieser »Glaube« ist das oberste Postulat unserer Wahrheitserkenntnis. Für diesen Glauben selber aber spricht »zuletzt die Tatsache, daß ein solches Bewußtsein uns lebensfähiger mache. Und im Leben müssen die Werte sich schließlich bewähren.« Wenn man diesen Gedankengang pragmatistisch nennen sollte, so antwortet W., daß sie den Glauben an einen Sinn von Welt und Leben nicht wie der Pragmatismus in Zweckmäßigkeitserwägungen verankere. »Dieser Glaube entstammt vielmehr der philosophischen Situation, wie wir sie heute erleben. Es genügt uns heute ja nicht, das Weltgeschehen nur verstandesmäßig zu erkennen. Wir wollen es im Innersten verstehen« (76). Den Sinn der Welt können wir im Transzendenten sehen, verwurzelt im »göttlichen Urgrund alles Seins.« Wir dürfen ihn aber auch im Immanenten, im Menschenleben erblicken, in Werten und Zwecken, die durch das Tun der Menschen zu realisieren sind. Auch in letzterem Falle, wo die Sinngebung beim Menschen liegt, hält das Buch eine Überwindung des Wahrheits- und Wertrelativismus für möglich; und zwar auf ethischem Wege, dadurch, daß wir absolut gültige ethische Werte kennen, in denen wir einen Maßstab des Sinnvollen besitzen (76—78). — Wir begrüßen es, daß das Buch auf die metaphysischen Grundlagen alles Denkens hinweist, sind aber der Überzeugung, daß der Relativismus nur dann wirksam überwunden werden kann, wenn jeder sinn- und werthafte Gehalt im Seienden verankert und letztlich auf den von der Welt unterschiedenen transzendenten Gott zurückgeführt wird. Nink.

Weinschenk, C., Das Bewußtsein und seine Leistung. Ein Beitrag zur Erkenntnis der Natur und des Wesens der Menschen (Neue deutsche Forsch. Abt. Charakterologie, Psycholog. u. Philos. Anthropologie 12). gr. 8° (179 S.) Berlin 1940, Junker u. Dünnhaupt. M 8.—. — In der Einleitung bespricht W. gewisse Unstimmigkeiten in der Auffassung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie und lehnt die Ansicht ab, es sei dem Bewußtsein auf Grund dieses Gesetzes unmöglich, etwas zu »leisten«. Der 1. Abschn. gibt dann eine Übersicht über verschiedene Auffassungen des Bewußtseins. W. selbst versteht unter »Bewußtsein«, wie sich im Verlauf der Untersuchung herausstellt, die Wahrnehmungsvorstellung bzw. bloße Vorstellung, die species sensibilis der Scholastiker; freilich scheint diese Umgrenzung der Wortbedeutung nicht überall festgehalten zu sein. Im 2., zweifellos wertvollsten Abschn. zeigt W., ähnlich wie in seinem früheren Buch »Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie« (vgl. Schol 13 [1938] 453), daß »Bewußtsein« im festgelegten Sinn auch bei der Wahrnehmung anzunehmen ist, d. h. daß in der Wahrnehmung nicht die äußere Wirklichkeit in sich selber, sondern eine Vorstellung unmittelbar gegeben ist. Freilich ist diese Vorstellung nicht als solche Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sondern sie wird nur in der »Seitenschau« des Wahrnehmungsvorgangs erschlossen. Wir haben hier — wenn auch mit ganz anderen Worten — die alte scholastische Lehre von der Vorstellung (species) als dem Mittel, in dem (medium, in quo) der Gegenstand selbst wahrgenommen wird. — »Gedanken« dagegen werden als selbständige Bewußtseinsinhalte geleugnet; das Denken wird sensistisch mit Hilfe des (aus früheren Wahrnehmungen stammenden) unbewußten Wissensschatzes erklärt: Beim Hören eines Wortes rückt ein Teil dieses Wissensschatzes in eine besondere Nähe des Bewußtseins und kündet sich durch Gefühle an; man hat das Gefühl, sich das mit dem Wort Gemeinte vorstellen zu können; darin besteht das »Verstehen«. So wundert es uns nicht mehr, daß die »Leistung« des

Bewußtsein in den folgenden Abschnitten (3—6) ganz auf den — im übrigen gut herausgearbeiteten — biologischen Nutzen eingeschränkt wird. Das Bewußtsein ist — ähnlich wie gewisse mechanische Strukturen im Organismus — eine »Einrichtung«, die sich die »animalische Grundfunktion« (Nietzsche) »zulegt«, um jene Kenntnis der Außenwelt zu erhalten, ohne die ein biologisch richtiges Verhalten in Instinkt- und Willenshandlungen unmöglich ist. Der bloßen Vorstellung kommt dabei die besondere Rolle zu, zukünftige Möglichkeiten im voraus zu zeigen und so den überlegten Willenshandlungen Ziele zu weisen. Alles Geistige, z. B. das ästhetische Wohlgefallen (135), das Ich-Bewußtsein (142), das Apriori (159), wird entsprechend der biologistischen Grundhaltung umgedeutet. Die wirklich oberflächlichen Einwände gegen die »christliche Dogmatik« (174) können nur als bedauerliche Entgleisungen gewertet werden. de Vries.

Voß, H., Transzendenz und Raumanschauung (Philos. Abhandl. 9). gr. 8° (152 S.) Frankfurt/Main [1940]. Klostermann. M 8.—. — »Transzendenz« faßt V. mit Heidegger als das Verhältnis der menschlichen Subjektivität zur Totalität des Seienden. Wie Heidegger die Transzendenz im Hinblick auf das Ganze der Zeit herausgearbeitet hat, so will V. entsprechend das Verhältnis des menschlichen »Daseins« zum Ganzen des Raumes klären. Er knüpft an die (im Sinn der Interpretation Heideggers verstandene) Lehre Kants von der transzendentalen Einbildungskraft an. Durch die »figürliche Synthesis« der Einbildungskraft ist trotz des Bruchstückhaften der einzelnen Wahrnehmung immer schon von vornherein das Ganze des Raumes erschlossen. Kant faßt diesen Raum von Anfang an als den Universalraum der modernen Naturwisenschaft auf. Das ist aber nicht der Raum des ursprünglichen menschlichen Weltverständnisses. Die ursprüngliche Raumanschauung arbeitet nun V. in reicher phänomenologischer Analyse heraus. Der Raum, in dem der Mensch lebt, ist nicht der sich allseits gleichmäßig ausbreitende Weltenraum, in dem die Erde als ein Weltkörper unter anderen vorkommt, sondern ein Raum, in dem sich irdische und himmlische Sphäre deutlich voneinander abheben. Die zur irdischen Sphäre gehörigen Dinge kennzeichnen sich durch ihre »Schwere«, die hier nicht als die Gravitation der Physik, sondern als »Erdgebundenheit« zu verstehen ist. Die Gestirne dagegen sind der irdischen Sphäre entrückt, ohne Schwere, Lichtgebilde, noch nicht eigentlich Körper. Der Universalraum der Naturwissenschaft ist dann das gemeinsame übergreifende Medium, in dem beide Sphären unterschiedslos aufgehen. — Das Verständnis der an sich nicht so verwickelten Untersuchungen wäre gewiß durch eine schlichtere Sprache sehr erleichtert worden. Das Buch läßt uns dem Weltbild der Alten, das zumeist bei dem ursprünglichen Raumverständnis stehen geblieben ist, wieder mehr gerecht werden. Für das aristotelische und mittelalterliche Weltbild dürfte es wohl nicht zutreffen, wenn V. meint, der Kosmos der Alten sei nichts anderes als eine in Unstimmigkeit mit der Anschauung absolut gesetzte irdische Sphäre (144); hier wird ja gerade der Gegensatz der beiden Sphären stark betont. Was Kant angeht, so will er den Raum betrachten, wie er unabhängig von der Erfahrung in der Sinnlichkeit als Gegenstand möglicher Anschauung angelegt ist; die Struktur des konkreten menschlichen Lebensraumes wird aber nach des Verf.s eigenen Worten nur in einer empirischen Anschauung erfaßt (126); sie ist also nicht schlechthin »a priori« — oder, wenn wir in scholastischer Redeweise Kants subjektivistische Auffassung des Apriori klarer ausschalten wollen, nicht »Formalobjekt« einer eigenen sinnlichen Fähigkeit (nämlich des »Gemeinsinnes; vgl. Schol 14 [1939] 325—327, 343 f.). de Vries.

Steck, M., Über das Wesen des Mathematischen und die mathematische Erkenntnis bei Kepler (Die Gestalt 5). gr. 8° (32 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges. M 3.—. — St. ist der Meinung, die heutige Philosophie der Mathematik sei, wie sich vor allem in der mathematischen Grundlagenkrisis zeige, auf einem Irrwege. Eine fruchtbare philosophische Besinnung auf das Wesen der mathematischen Existenz und Erkenntnis erwartet er von der Rückkehr zu einer ganzheitlichen Auffassung des Mathematischen, wie sie von Kepler in Übereinstimmung mit Platon und dem Neuplatonismus im Geiste der mittelalterlichen Mystik und im Sinne des späteren deutschen Idealismus vertreten worden sei. Um den Mathematikern einen Anstoß zu geben zu dieser Rückbesinnung, werden in der kleinen Schrift die Gedanken Keplers über das Wesen des Mathematischen und die mathematische Erkenntnis mit dessen eigenen Worten dargeboten. Nach dem 1. einführenden Kap. folgt so eine Reihe von Kepler-Stellen, die der Verf. zu seinem Zwecke aufgesucht hat und die er zur Erreichung seines Zieles für geeignet hält. Ob die Keplersche Auffassung der Mathematik eine Rettung aus der mathematischen Grundlagenkrisis ermöglicht und ob sie der modernen Mathematik, wie sie sich nun einmal in Wirklichkeit entwickelt hat, gerecht wird, dürfte indes fraglich bleiben. Junk.

Litt, Th., Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. 8° (71 S.) Leipzig 1941, Hirzel. M 2.60. — Die überaus gedankenreiche und anregende Schrift geht von Diltheys Auffassung über das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen in den Geisteswissenschaften aus: Weder kann das Besondere, wie die Aufklärung wollte, als bloßer Fall aus dem Allgemeinen abgeleitet werden, noch kann das Allgemeine, wie die »historische Schule« annahm, bloß als letztes Ergebnis des Vergleichs vieler Einzelheiten aufgefaßt werden; sondern es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit, insofern sich das Wissen des Einzelnen und die allgemeinen Erkenntnisse in Wechselwirkung miteinander entwickeln. Dabei bleibt aber nach Dilthey eine Art Induktion der einzige Weg zum Allgemeinen. L. zeigt nun zunächst, daß das Allgemeine der Geisteswissenschaften jedenfalls nicht durch die klassifizierende Induktion der Naturwissenschaften zustande kommen kann. Die allgemeinen Wortbedeutungen, die in den Geisteswissenschaften verwandt werden, sind nicht scharf umgrenzte Klassenbegriffe, die von allem Besondern abstrahieren, sondern sie ähneln den Allgemeinbegriffen der vorwissenschaftlichen Erfahrung, die trotz ihrer Allgemeinheit eine verschiedene individuelle Färbung zulassen, je nachdem sie von diesem oder jenem Einzelnen ausgesagt werden. Nach einer ersten, recht irrational klingenden Kennzeichnung dieser Begriffe (17) werden sie abschließend treffend als Typenbegriffe bezeichnet (24 f.). Die Geltung dieses Allgemeinen läßt sich aber auch durch geisteswissenschaftliche Induktion nicht letztlich begründen. Jede Induktion hat, wie gut gezeigt wird, ihre Voraussetzungen, z. B. die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, und diese können nicht wieder durch Induktion gerechtfertigt werden. Die Geltung der geisteswissenschaftlichen Methoden — L. nennt vor allem Erleben, Ausdruck, Verstehen — beruht vielmehr, ebenso wie die der naturwissenschaftlichen Methoden auf apriorischen Voraussetzungen die nur die Philosophie, letztlich die Metaphysik, bieten kann. Diese Voraussetzungen selbst können nicht wiederum durch noch frühere Voraussetzungen, durch ein »Apriori des Apriori«, gerechtfertigt werden, was zu einem Fortgang ins Unendliche führen würde, sondern sie begründen sich durch das »Sichselbstwissen des apriorischen Wissens«. Über die Weise dieser Selbstbegründung wie auch über die

schwierige Frage nach dem letzten Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem beschränkt sich L. auf Andeutungen. Einerseits betont er, daß das Allgemeine nicht nur Denkform, sondern Wesenszug am Objekt ist (59). Anderseits rückt er von Hegels Verselbständigung des Allgemeinen und Entwertung des Einzelnen ab (65). Die weiteren Bemerkungen über die Bindung des Apriorischen in das Empirische sind in ihrer Kürze nicht ganz eindeutig. de Vries.

* * *

Varisco, B., Dall'uomo a Dio (Pensiero e civiltà 1). gr. 8° (384 S.) Padua 1939, Cedam. L 40.—. — Dem Verf. selbst war es nicht vergönnt, die letzte Hand an dieses Werk zu legen. Die Ausführungen blieben unvollständig; die vorhandenen Niederschriften haben die Herausgeber (besonders E. Castelli) mit nicht geringer Mühe zu dem hier veröffentlichten Ganzen zusammengefügt; dafür fanden sie nur einige summarische Anweisungen von V. vor. Hieraus erklärt es sich, daß das Buch eine gewisse letzte Einheitlichkeit der Linienführung vermissen läßt; die Herausgeber wollten eben nicht mehr als notwendig eingreifen. Trotzdem sollte ihr Beitrag unverkennbar von dem, was von V. stammt, abgehoben sein, wofür jetzt gar keine Anhaltspunkte geboten werden. Inhaltlich hat das Werk in seinen Grundlehren nach V. selber (vgl. 239) wenig Neues zu sagen. Doch soll alles in zum großen Teil neuer Form dargelegt werden, um den Kritikern der beiden früheren Hauptwerke (»Linee di filosofia critica« und »Sommario di filosofia«) möglichst jede Handhabe zu entziehen und möglichst jedes Mißverständnis auszuschließen. — Deuten wir kurz die Kernpunkte des Gottesproblems bei V. an. Die gewöhnlichen Gottesbeweise versagen. Der einzige Weg zu Gott gründet in der absoluten Geltung unseres Wissens. Seine Allgemeinheit und Notwendigkeit verlangen die Rückführung auf einen einzigen, allumfassenden und notwendigen Gedanken, der nicht nur eine Abstraktion ist, sondern real existiert, eben auf Gott. Selbst keiner weiteren Bedingung unterworfen, ist er die Bedingung von allem, indem er denkend und frei alles außer ihm Bestehende schafft. Dieser absolute Gedanke ist unserem Denken immanent, insofern sich die Allgemeinheit und Notwendigkeit unseres Wissens nur als Teilnahme an der absoluten Vernunft verwirklichen kann; das bedeutet nach V., die absolute Vernunft hafte jedem einzelnen Menschen notwendig an und sei sein wesentliches Konstituens. Dabei geht es aber nicht um eine absolute Immanenz; vielmehr schließt sie wesenhaft die Transzendenz ein, und zwar eine gegenseitige Transzendenz sowohl von seiten des einzelnen Menschen als auch von seiten Gottes. Gott transzendiert den Menschen, weil weder der einzelne noch alle Menschen zusammen je den absoluten Gedanken ausschöpfen können, weil dieser also nicht nur insoweit existiert, als er sich in den Einzelnen bricht, sondern über ihnen. Und der Mensch transzendiert Gott, weil er als selbständige Persönlichkeit nicht in all seinen Gedanken von der absoluten Vernunft bestimmt wird, weil er sich also in eigener Initiative der absoluten Vernunft widersetzen und so irren kann; diese Initiative ist so wesentlich, daß es ohne sie keinen menschlichen Selbstand gäbe, und Gott nichts geschaffen hätte, was sich wahrhaft von ihm unterschiede. — V. ist sicher ein Denker von Eigenständigkeit und spekulativer Kraft; auch mag seine scharfsinnige Kritik den Antrieb zu mancher Vertiefung bilden. Sein Aufstieg zu Gott kann zwar nicht als der einzig mögliche gelten; doch deckt er tiefe, oft zu wenig beachtete Zusammenhänge lichtvoll auf; damit in etwa verwandte Gedankengänge haben wir selbst entwickelt: »Sein und Wert« I., Paderborn 1938. Obwohl also der Grund-

zug seiner Überlegungen durchaus zu billigen ist, so erregt doch deren weitere Ausgestaltung ernste Bedenken. Weder die Bestimmung der Immanenz noch jene der Transzendenz können befriedigen. Manchmal hebt der Verf. selbst den Gegensatz zur christlichen Philosophie heraus; so wenn er die Ansicht vertritt, die eigene Initiative, von der oben die Rede war, sei einzig dadurch »eigen«, daß sie nicht der göttlichen Vorausbestimmung und deshalb auch nicht dem göttlichen Vorauswissen unterliege. Würden wir die Einzelheiten seiner Gotteslehre weiter verfolgen, so würden wir noch auf manche solcher Punkte stoßen. Hier wirken sich die idealistische Grundhaltung V.s, eine stark betonte Eigenwilligkeit und ein gewisser Mangel an tieferem Verständnis für die christliche Geisteswelt verhängnisvoll aus.

Lotz.

Maros Dell'Oro, A., Dall' esperienzia alla metafisica (Problemi d'oggi 6). gr. 8° (228 S.) Padua 1941, Cedam. L 25.—. — Wie der Verf. im Vorwort selbst gesteht, war das erste für ihn die im 3. Teil des Buches dargelegte »Metaphysik«, deren Grundzüge ihm zunächst in einem rein erlebnismäßigen »Glauben« feststanden; erst nachträglich versuchte er eine mehr rationale Begründung durch einen erkenntnistheoretischen Unterbau (1. u. 2. Teil); insofern ist der Titel etwas irreführend. Die »Metaphysik« des Verf. hat freilich einen geradezu traumhaften Charakter. Gegen Kratylos (bloßes Werden) und Heraklit (etwas Bleibendes im Werden) entscheidet er sich für Parmenides: Die wahre Wirklichkeit ist stets identisch, sie schließt alles Werden, jede Veränderung aus; das zeitliche Nacheinander wechselnder Zustände ist nur eine (trügerische) Deutung unseres Denkens. Die wahre Wirklichkeit (Realtà, groß geschrieben) ist eine, in der sich die verschiedenen Elemente zu einem Ganzen ergänzen (»complementarità«). Das einzelne Ich ist jeweils jene Gruppe von Eelementen in diesem Ganzen, die in der Erfahrung gegeben ist; so gehören z. B. die fernen Berge, die ich sehe, mit zu meinem Ich. Unsterblichkeit im Sinn eines Überlebens des Todes kann es in dieser Auffassung nicht geben; Geburt und Tod sind ja als zeitliche Vorgänge unwirklich; aber als Teil der Gesamtwirklichkeit ist das Ich mit diesem gleichewig. — Während die Seinsmetaphysik des Parmenides mit seinem Rationalismus, seiner Gleichsetzung von unveränderlichem Seinsbegriff und dem Seienden selber, eng zusammenhängt, will der Verf. dagegen seine Metaphysik durch eine Erkenntnistheorie durchaus empiristischen Gepräges unterbauen. Für die Erfahrung wird die Abbildtheorie aufs schärfste als widersinnig abgelehnt; die Wahrnehmung und ebenso die Erinnerung (!) erfassen nicht bloß ganz unmittelbar die Wirklichkeit, sondern sind mit der erfaßten Wirklichkeit völlig identisch. (Damit ist natürlich die Erinnerung als echte Erinnerung aufgehoben; sie ist nur eine andere Art von Wahrnehmung, in der andere, zugleich bestehende Seiten der Wirklichkeit sich uns zeigen.) Nur die Erfahrung als »das Unmittelbare« ist eigentlich »Erkenntnis«. Das Denken als »das Indirekte« kann keine völlig gesicherte Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus bieten. Trotzdem ist es für uns Menschen lebensnotwendig, im Denken durch eine »Wahl« (opzione) zu einem überempirischen »Glauben« fortzuschreiten. Als einen solchen Glauben betrachtet der Verf. denn auch sein eigenes metaphysisches Weltbild. — Es ist uns freilich nicht klar geworden, mit welchem Recht diesem dann ein größerer Wert zugeschrieben wird als der einer »vaga credenza« (124). Auch der innere Zusammenhalt der Gedanken erscheint zweifelhaft. Es ist schwer zu verstehen, wie der Verf. die Bewegung als etwas nicht in der Wahrnehmung Gegebenes, sondern vom Denken Hineingedeutetes auffassen kann; noch seltsamer muß

es erscheinen, wenn auf Grund der Wahrnehmung ebenso wie die Zeitlichkeit, auch die Räumlichkeit des Wirklichen geleugnet wird, es sei denn, daß nur der Raum als selbständiges Seiendes abgelehnt werden soll. (Dann bestände freilich nicht mehr der behauptete Parallelismus von Raum und Zeit, da für die Zeit ganz klar das Nacheinander der wirklichen Vorgänge selbst, nicht bloß die Zeit als ein selbständiges Seiendes abgelehnt wird.) de Vries.

Wyneken, G., Weltanschauung. 8° (399 S.) München 1940, Reinhardt. M 6.—; geb. M 7.50. — Das Buch, das sich nicht an Gelehrte, sondern an weiteste Kreise der Gebildeten wendet, will die Umrisse einer Weltanschauung zeichnen, die weder wissenschaftliche Analyse noch religiöse Spekulation sein soll, die aber den Anspruch erhebt, in unserm geistigen Leben an die Seite der Religion zu treten. Als die grundlegende philosophische Intuition gilt ihm die Erkenntnis vom Erlebnis- und Traumcharakter der Welt. »Sie ist der allerletzten Wahrheit A und O« (65). Die Welt ist Erlebnis und nur Erlebnis, das Dasein hat Traumcharakter. Der Traum ist das eigentliche und lehrreichste philosophische Erlebnis. Als einziges Organ des Menschen für Weltanschauung bleibt das »mythische Denken«, das sich begrifflich nicht fassen läßt, das aber von jeher und von den verschiedensten Seiten das verhüllte Antlitz der Welt zu zeichnen versucht hat. Der Verf. selbst spricht in der Vorrede das Werturteil über sein Buch: »Und sogar wer am Schluß seiner Lesung in dem Ganzen ein bloßes Gedankenspiel sähe, würde nicht ganz und gar den Sinn des Werkes verfehlen, vorausgesetzt, daß es ihm noch gegeben ist, solches Spiel ernst zu nehmen«. Nink.

Müller, A., Die Ontologie der Werte: PhJb 54 (1941) 186—213, 321—356. — Diese Abhandlung versucht die ersten Ansätze der Wertphilosophie positiv darzustellen. Ohne den Wert zu definieren, unterscheidet sie ungeistige und geistige Werte. »Der ungeistige Wert ist eine Bestimmtheit an einem Gegenstand, der auch ohne diesen Wert einen Sachgehalt hat.« Als Beispiele werden genannt: Geldeswert, Erinnerungswert eines Gegenstandes, Altertumswert, Gesundheitswert u. a. »Der geistige Wert ist ein Gegenstand, dessen Sachgehalt der Wert ist. Ein geistiger Wert hat keinen Sachgehalt außer dem Wert« (187). »Wir kennen bis jetzt nur vier bis fünf Arten von (geistigen) Werten: die logischen Werte« (die Gedanken), »die ethischen« (Gerechtigkeit, Treue, Liebe usw.), »die ästhetischen, religiösen und vielleicht die Seinswerte« (193). Der Umfang des Wirklichen ist größer als der Umfang des Seienden. Alles Seiende ist wirklich, aber es ist nicht alles Wirkliche seiend. Die Werte gelten: das Gelten ist eine echte Wirklichkeitsform. Das einzige Mittel, um den ersten Zugang zu einer Wirklichkeitssphäre zu erlangen, ist das Erfassen, das ein »schlichtes Ins-Bewußtsein-nehmen« ist und sowohl sinnlich wie unsinnlich sein kann. Eine Metahpysik der Werte ist unmöglich. Die aristotelische Ethik sei Zweckethik, auf das Handeln abgestellt, keine theoretische Wissenschaft. Mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen nehme Aristoteles den Zweck als Oberbegriff. Das metaphysisch Gute werde mit dem sittlich Guten identifiziert. Die Zweckethik sei von der Wertethik zu überwinden. Die Abstraktion sei kein Weg zur Erkenntnis einer Wirklichkeitssphäre, kein Prinzip der Begriffsbildung, sie helfe nicht, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. »Sie bleibt notwendig innerhalb der Sphäre, in der sie ansetzt. Sie wählt ja unter irgendeiner Leitung aus den Bestimmtheiten eines Gebietsgegenstandes welche aus, sie kann darum die Grenzen dieses Gebietes nicht überschreiten« (198). — Schade, daß die Abhandlung bei Ablehnung der Abstraktion nicht näher sagt, was sie unter

ihr versteht. Die nur 16 Zeilen, die sie abzulehnen suchen, erwecken stark den Eindruck, daß unter Abstraktion lediglich ein Auswahlprinzip verstanden ist, das »aus den Bestimmtheiten eines Gebietsgegenstandes welche auswählt«. In ihrem wahren Sinn besagt die aristotelische Abstraktion aber nicht nur ein Absehen von der Singularität, sondern ein Erfassen des inneren sinnvollen Gehaltes eines Seienden. Infolge der Abstraktion können von den intellektiv erfaßten Gehalten existenzielle Prädikate nicht mehr ausgesagt werden. Reine Ideen, logische und mathematische Sinngehalte sind aber Seinsgehalte und -beziehungen, die in der rein formalen Betrachtung vom abstrahierenden menschlichen Verstand zwar für sich allein festgehalten werden, in sich selber aber nur in Realidentität mit andern Bestimmungen möglich sind. Das logische und moralische absolute Gelten gründet in logisch notwendigen Seinsbeziehungen; das ethische Sollen ist die Forderung, die sich für Vernunftwesen aus der Seinsordnung ergibt. Das Seiende als solches ist ferner logisch-teleologisch aufgebaut, wert- und zielbestimmt. Darum wird die Metaphysik des Seins ihrer Natur nach auch zu einer Mataphysik der Werte. Ein Plus an Wertgehalt, das sich mit dem Telosbegriff nicht mehr oder nicht voll erfassen ließe, ist deshalb unmöglich, weil das Seiende in allen an ihm unterscheidbaren Rücksichten auf den Akt als sein immanentes Ziel ausgerichtet ist, und weil die Erfüllung, die der Akt schenkt, die Werthaftigkeit des Seienden ausmacht. Näheres über die einzelnen Fragen siehe beim Ref.: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, sowie in diesem Heft die Abhandlung »Logos, Telos, Energeia«.
Nink.

Bongioanni, F., Dare e Avare. Saggio sulla metafisica della partecipazione (Bibl. ital. di filos. 6). 8° (XV u. 251 S.) Rom 1940, Perrella. L 20.—. — Bei dem vorliegenden Buch sind Berichterstattung und Beurteilung sehr durch die Art der Darstellung erschwert, die auch Landsleute des Verf. dunkel und schwerverständlich nennen. Das Grundanliegen bildet die im Titel aufscheinende Frage, ob man, um das Sein zu haben, geben, d. h. verlieren oder opfern muß. So nimmt die Metaphysik der Partizipation die Gestalt einer Philosophie des Opfers, der Hingabe oder (worin sich alles verdichtet) der Liebe an; die Liebe zeigt sich als die Grundwesenseigentümlichkeit des Seins, als der eigentliche Akt der Habe des Seins. Noch schärfer formuliert, wird die Philosophie der Liebe zu einer Philosophie des Heroismus. Denn das Sein setzt sich als Sein erst im vollkommenen Heroismus, d. h. wenn sich die Liebe zum absoluten Geben des Ungeschuldeten emporschwingt Nur wer das Ungeschuldete vorbehaltlos gibt, findet das Sein, dies ist das letzte Wort der Metaphysik der Partizipation. In methodischer Hinsicht nimmt B. (vorab von Scheler her) die phänomenologische Methode auf, um sie zu seinem »Evidenzialismus« weiter auszubauen. Überhaupt setzt er sich immer wieder mit dem zeitgenössischen Philosophieren, besonders mit der Existenzphilosophie in ihren verschiedenen Gestaltungen, auseinander (vgl. in diesem Heft »Existenzphilosophie in Italien«). Doch bekennt er sich nicht selbst zur Existenzphilosophie, sondern klärt nur an ihr seinen eigenen Standpunkt.
Lotz.

* * *

Dessauer, Ph., Der Anfang und das Ende. Eine theologische und religiöse Betrachtung zur Heilsgeschichte. 8° (117 S.) Leipzig 1939, Hegner. M 3.80. — Das gedankenreiche Büchlein bietet geschichtsphilosophische und -theologische Betrachtungen über die Bedeutung des Anfangs und des Endes der Menschengeschichte für echtes geschichtliches Verstehen und Handeln. Wer im Augenblick aufgeht,

wird nur Gegenstand des Geschehens, ist eigener geschichtlicher Entscheidung unfähig. Ein Zurückfragen in die Vergangenheit und ein Ausschauen in die Zukunft ist notwendig. Solange sich der Blick dabei nur auf das Nächste richtet, entbehrt das geschichtliche Verstehen und Handeln der Tiefe. Diese verlangt ein Wissen um den Anfang, den Ursprung, in dem sich die Möglichkeiten der Zukunft vorzeichnen, und um das Ende, das Ziel der Geschichte. Wird ein echter Anfang nicht mehr gesehen, so wird der Mensch in einer stetigen Entwicklungslinie gedacht, er wird rein naturwissenschaftlich verstanden als »ein Tier, das sich selbst domestiziert hat« (32). Ein Ende ist dann auch nur etwa durch eine Naturkatastrophe denkbar, und das ist kein echtes geschichtliches Ende. Ein echter Anfang und ein echtes Ende kann nicht durch blinde Naturkräfte zustande kommen, sondern nur durch die Freiheit des Schöpfergottes. So kann man auch von geschichtlicher Aufgabe sinnvoll nur reden im Hinblick auf einen Höheren, der zu der Aufgabe berufen hat. Wenn D. so eine metaphysische, religiöse Grundlegung des Geschichtsverständnisses fordert, so soll das keineswegs heißen, der religiöse Glaube allein genüge für dieses Verständnis. Auch durch die Offenbarung vom Ende wird die Geschichte nicht ein belangloses Zwischenspiel zwischen Anfang und Ende; die Entscheidung wird dem Menschen nicht abgenommen, und die innergeschichtliche Entscheidung verlangt einen geschichtlichen Standort. — Noch manche andere anregende Gedanken, z. B. über das Wie der Offenbarung vom Anfang (Genesis) und vom Ende (Apokalypse) und über gewisse Entsprechungen zwischen beiden, bringt das Buch. Freilich ist dem Leser durch die lose Aneinanderreihung der Gedanken und die zuweilen dunkle Sprache das Verständnis nicht leicht gemacht, und es regt sich der Wunsch nach einer »umfassenden geschichtstheologischen Darstellung in systematisch und methodisch strengerer Form« (12). de Vries.

Steinbüchel, Th., Rankes Idee der Universalgeschichte und ihr Verhältnis zur Hegelschen Geschichtsphilosophie: Jahresber. d. Görresgesellschaft 1939, Köln 1940, 20—41. — Ranke und Hegel kommen darin überein, daß sie beide die eine Universalgeschichte im Auge haben. Sie sind beide überzeugt »von der Wirklichkeit eines Universalen über dem Besonderen, das aber in diesem Besonderen selbst sich seine eigene Form und Prägung gibt« (20). Doch scheiden sich ihre Wege dadurch, daß sie »das Besondere verschieden werten und in seiner geschichtlichen Selbständigkeit verschieden würdigen« (21). Des genaueren ist damit ein Vierfaches gesagt. Gundlegend ist Rankes religiöse Einstellung, die ihn vor jeder pantheistischen Verschmelzung Gottes mit der Welt bewahrt, während für Hegels philosophische Spekulation der Gang der Geschichte die Entwicklung Gottes selber ist. Hieraus erblüht Ranke eine ganz neue Ehrfurcht vor dem Eigenwert des Individuellen, das nur deshalb dem Ganzen zu dienen vermag, weil es in sich selbst ein Eigenständiges ist; bei Hegel hingegen erschöpft sich das Sein des einzelnen darin, Moment oder Stufe des Ganzen zu sein. Damit hängt die Hegelsche Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen zusammen; Rankes Grundsatz aber lautet: »Aus dem Besonderen kannst du wohl bedachtsam und kühl zu dem Allgemeinen aufsteigen« (34). Schließlich bedeutete in Hegels Dialektik die Geschichte den notwendigen »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (36); an Stelle des steten Fortschritts sieht Ranke vielmehr das Einmalige im historischen Geschehen und darum »sowohl abgebrochene Entwicklungen als auch Höhepunkte geistigen Lebens, die nicht mehr überbietbar und in sich selbst unvergleichbar sind« (36). — Rankes Schau der Geschichte ist ein wertvoller Beitrag zur Auseinandersetzung mit Hegel. St. bewährt sich wieder als sachkundiger und zuverlässiger Interpret. Lotz.

4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heisenberg, W., Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 115 S.) Leipzig 1941, Hirzel. M. 6,30; geb. M 7.60. — Diese 2. Aufl. des H.schen Buches ist ein fast unveränderter Neudruck der 1. Aufl. von 1930. Es wurde lediglich eine kleine Ergänzung eingearbeitet (37 f.) und die relativistische Formulierung der Theorie gestrichen (im Inhaltsverzeichnis ist allerdings dieser Abschnitt versehentlich stehen geblieben). In dieser Tatsache darf man einen Beweis dafür sehen, daß die neue Quantentheorie in ihren Grundlagen unerschüttert ist und im Prinzip als abgeschlossen gelten muß. — Zunächst werden von H., dem Begründer der Quantenmechanik, also von berufenster Seite, die theoretisch-physikalischen Prinzipien der modernen Quantenphysik im engsten Anschluß an die einschlägigen Experimente und unter Verwendung möglichst elementarer mathematischer Hilfsmittel dargelegt. Diese Darlegung bietet eine ausgezeichnete Einführung in die zunächst eigenartig anmutenden Gedankengänge, die der neuen quantenmäßigen Auffassung zugrunde liegen; allerdings wird eine genaue Kenntnis der »klassischen« Physik vorausgesetzt. Der mathematische Apparat wird im Anhang (76—111) geboten. Das Verständnis dieses schwierigsten Teiles der Theorie wird durch die vorhergehenden Darlegungen wesentlich erleichtert. Darin zeigt sich die bekannte didaktische Begabung des Verf. — Die eingestreuten philosophischen Bemerkungen offenbaren die neupositivistische Denkhaltung H.s, nach der Nicht-Beobachtbarkeit gleichgesetzt wird mit Nicht-Wirklichkeit. Nur unter Berücksichtigung diese Grundhaltung können sie richtig verstanden werden. Junk.

Junk, N., S. J., Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik: PhJb 54 (1941) 265—320. — Mit gutem Griff wählt J. das Wichtigste aus der neueren Atomphysik aus, um die Grundlagen aufzuzeigen, auf denen die lebhaften Erörterungen über das Kausalproblem beruhen. Zunächst wird im Anschluß an das Planck'sche Strahlungsgesetz das Atommodell von Bohr vorgeführt. Es war noch zu sehr aus den Vorstellungen der klassischen Physik geboren und befriedigte nicht. Den eigentlichen Vorstoß zur modernen Quantenphysik machte die Wellenauffassung der Materie von De Broglie, die Schrödinger in seiner Wellenmechanik mathematisch ausbaute, während Heisenberg durch die Matrizenrechnung das atomare Geschehen darzustellen versuchte und seine berühmte Unschärferelation formulierte. Daß in diesem 1. Kap. auch einige mathematische Symbole und Formeln aufscheinen, wird dem von der Physik kommenden Leser nur willkommen sein, kann aber auch dem Naturphilosophen nicht wohl erspart werden. Nur so kann man die Deutungen der quantenphysikalischen Aussagen richtig würdigen, die im 2. Kap. allmählich von der Physik ins philosophische Gebiet hinüberleiten: die Born-Statistik, die Unbestimmtheitsrelationen, die Komplementarität der Wirklichkeit, drei Auffassungen, die alle irgendwie die rätselvolle Zwitter- (Teilchen- und Wellen-)Natur des Anorganischen begrifflich einfangen wollen, aber keine letzte Lösung für das Problem der Materie bieten können. Von diesen Gedankengängen her und mit Rücksicht auf die von J. im 3. Kap. fein herausgearbeitete neopositivistische Einstellung vieler Theoretiker läßt sich das große Mißverständnis, die oft überlaut verkündete Leugnung des Kausalsatzes, begreifen. Sie hat freilich innerhalb der Physik wie auch vonseiten der kritischen Philosophie, Widerspruch gefunden. Eigentlich überwunden wird sie nur. wenn man nicht die Wirklichkeit mit dem Beobachtbaren gleichsetzt, und den (richtig verstandenen)

Kausalsatz von der Feststellbarkeit der Kausalität im Einzelgeschehen unterscheidet. Von selbst fallen dann, wie J. zum Schluß andeutet, gewisse übertriebene Hoffnungen oder auch Befürchtungen, die sich an die vermeintliche Erledigung des Kausalsatzes knüpfen. So wird der vielumstrittene Fragenkomplex befriedigend gelöst und zugleich an einem klassischen Fall dargetan, daß in der Naturphilosophie nur die Verbindung von gründlicher Experimentalwissenschaft mit echter Metaphysik zum Ziele führt. Pohl.

Mezger, Ch., Uratome und Elektriden als letzte Grundlage der Naturerkenntnis. gr. 8° (104 S.) München 1939, Reinhardt. M 3.60. — Die Schrift ruft zu einer völligen Umgestaltung der modernen Physik auf. Diese soll ihren Ausgang nehmen vom Sturz der Elektronentheorie. Als einzige wägbare Urbestandteile der Materie werden Uratome angenommen, über deren Wesen sich keine nähere Angaben machen lassen. Sie werden bewegt und zu Körpern zusammengeschlossen durch den unstofflichen Weltäther, dessen Urbestandteile die Elektriden und dessen besondere Zustände Wärme, Elektrizität und Magnetismus sein sollen. Dem Äther eignen Allgegenwart, Allkraft und Unendlichkeit und »künftighin wird niemand, der sich ernstlich mit weltanschaulichen Problemen befaßt, am Weltäther und an den Aufschlüssen, die sich hier über ihn ergeben haben, achtlos vorübergehen dürfen« (94). Dieser Weltäther bringt auch »unter besonderen Voraussetzungen durch seine Betätigung an den Uratomen geistige Wirkungen« (96) hervor. Er ist die Weltsubstanz und damit die Grundsubstanz aller Dinge, dem auch die Uratome entstammen. Der Weltgeist dagegen ist der Raum an sich (!). Die Ausführungen zeigen nur eine geringe Kenntnis und ein schwaches Verständnis der modernen physikalischen Theorien, und es erübrigt sich eine Kritik der dargelegten Ergebnisse des Buches. Junk

* * *

Troll, W., Gestalt und Urbild. Gesammelte Aufsätze zu Grundfragen der organischen Morphologie (»Die Gestalt« 2). gr. 8° (181 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges., M 16.—. — Die als Beitrag zur theoretischen Biologie wertvolle Schrift beinhaltet vier schon anderwärts 1925—37 veröffentlichte Aufsätze, deren innerer Zusammenhang durch eine längere Einleitung hergestellt wird, die zugleich auch wichtige Ergänzungen bringt (Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Mechanismus moderner Genetiker, Nachweis des Zwanges zu urbildlicher Betrachtung in Kristallographie und Chemie). Sonst sind sie wenig überarbeitet und daher nicht ganz frei von Wiederholungen, die indessen beim Leser durchaus kein Unbehagen erwecken, da so die Hauptgedanken immer klarer hervortreten. Im Anschluß an den Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der morphologischen und physiologischen Forschungsrichtung im 1. Abschnitt (»Gestalt und Gesetz« — Goethe und Kant) kämpft T. als Botaniker für die Wiederbelebung der von Goethe begründeten idealistischen Morphologie. Als Wissenschaft muß Morphologie die Gestalten systematisch ähnlicher Organismen auseinander erklären, aber nicht kausal, sondern durch Ableitung aus ihrem gemeinsamen Grundplan, dem Bautypus. Was das bedeutet, wird an interessanten Beispielen wie dem Blütendiagramm der Nelken- und Gänsefußgewächse, den Blütenständen der Aron- und Wasserlinsengewächse und vielen andern veranschaulicht. Die sich ergebenden morphologischen Reihen dürfen nicht darwinistisch umgedeutet werden; denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das körperliche Band in ihnen stets lückenhaft war. Es ist auch ganz aussichtslos, morphologische Tatsachen von den Vererbungsgesetzen aus erfassen zu wollen. Die Vererbungs-

regeln und das Selektionsprinzip kommen an das Formproblem überhaupt nicht heran. »Das Naturgeschehen ist nirgends, und schon gar nicht in seinen organischen Bereichen, des bloßen Zufalls blinde Nötigung, sondern Erscheinungsfülle der Weltvernunft«, mit diesen Worten schließt der in 16 Abschnitte gegliederte 2. Aufsatz: »Die urbildliche Denkweise«. Im dritten: »Aufgaben und Wege morphologischer Forschung in der Botanik« wird zunächst nochmals auf das Wesen der Morphologie eingegangen. Sie ist identisch mit vergleichender Morphologie und keineswegs ein Restgebiet für das, »was sich physiologisch noch nicht verstehen läßt«, sondern eine der Physiologie gegenüber völlig selbständige, unentbehrliche Disziplin. Den Typus darf man nicht als bloße Abstraktion bewerten, als ein bloß im Verstande existierendes, verarmtes Schema; er ist eine Tatsache, ein »Urphänomen«, das alle Modifikationen umfaßt, die in ihm der Möglichkeit nach enthalten sind, seien sie empirisch verwirklicht oder (noch) nicht. Man muß ihn mit seinen Manifestationen zusammen schauen, gewissermaßen als virtuelles Bild hinter den konkreten Erscheinungsformen. Letztere sind bei Pflanzen im wesentlichen quantitative Schwankungen, auf Verschiebung der Wachstumsproportionen beruhend, was wiederum durch viele Beispiele dargetan wird. Auch alle anderen Modifikationen werden vom Typus beherrscht; nur unter seiner Voraussetzung ist Homologie möglich, im Verständnis der Analogie kommt man mit ihm am weitesten, und bei gewissen Konvergenzen drängt sich die typologische Betrachtung mit Gewalt auf. Desgleichen hat über den ontogenetischen Untersuchungen stets die vergleichende Methode zu walten, Teratologie und experimentelle Morphologie führen durch sie zum Ziele; in der Organographie folgt die kausale Fragestellung der morphologischen nach und in der Phylogenetik entscheidet Morphologie über die Möglichkeit historischer Deutung. Im letzten Abschnitt: »Die Wiedergeburt der Morphologie aus dem Geiste der deutschen Wissenschaft« zeigt T., die platonisierende Naturbetrachtung sei urdeutsch, das Eindringen des Positivismus und Mechanismus in die Biologie eine Entfremdung und westeuropäische Überwucherung. — Mancher Leser wird wahrscheinlich das Bedürfnis fühlen, über das in der Schrift nicht erörterte Verhältnis der Typologie zur Universalienlehre und zum Vitalismus weiter nachzudenken. Auch wie T. über die Genese der Typen höherer systematischer Kategorien (von der Gattung aufwärts) denkt, ergibt sich fast nur aus dem einen Satz S. 12: »Was aber den Wandel der Baupläne selbst anbelangt, der sich im Verlauf der Evolution vollzogen haben muß, so tun wir gut, ihn als einen schöpferischen Vorgang der immer lebendigen Natur zu betrachten.« Schmitz.

Thienemann, A., Leben und Umwelt (Bios 12). gr. 8° (XI u. 122 S.) Leipzig 1941, Barth. M 6.50. — Diese Sammlung von Aufsätzen des Direktors der hydrobiologischen Anstalt zu Plön soll ein Beitrag sein zur ganzheitlichen Betrachtung des Naturgeschehens, »aus der erst das Einzelne verständlich wird und die uns die Welt als Ordnung und Ganzheit, als Kosmos schauen läßt«. Diese Betrachtungsweise sei »Befehl der Zeit«.. Den Stoff entnimmt der Verf. seinem speziellen Fachgebiet, der Limnologie, d. h. der Wissenschaft von den Binnengewässern. Die sieben Aufsätze bilden keine einheitliche Darstellung; sie handeln von verschiedenen Einzelproblemen und sollen auf eine umfassende Ökologie vorbereiten. Als »Prototyp eines (relativ) geschlossenen Lebensraumes« ist der Binnensee genommen. An ihm wird gezeigt, wie eine Ordnung, eine Ganzheit, eine »Gestalt« aus Produzenten, Konsumenten und Reduzenten (= Bakterien, die die Organismenüberreste in ihre mineralische Bestandteile zerlegen)

zustande kommt und konstant durch Regulation qualitativer und quantitativer Art aufrecht erhalten wird. Die einzelnen Bestandteile einer solchen Ganzheit, die Gebraucher, die Verwerter, werden auf ihre lebensnotwendige Hinordnung auf einen bestimmten Abschnitt der Umwelt gekennzeichnet (autökologische Voraussetzungen); dann wird die Eignung dieser Umwelt auf ihre Verwertbarkeit (»ökologische Valenz«) und endlich die Einbeziehung der einfachsten Ganzheiten in solche höherer Ordnung untersucht; in unserem Fall des Lebensraums eines einzelnen Binnensees zunächst in die »Landschaft«, dann in immer weitere terrestrische Räume, in die Lebensbedingungen innerhalb des Sonnensystems und schließlich in die kosmischen Beziehungen und Abhängigkeiten. Der Mensch nimmt eine eindeutige Sonderstellung in seinem Lebensraum ein; er kann ihn durch sein Kulturschaffen erweitern, indem er sich selbst gebrauchsfähiger macht — durch Werkzeuge etwa — und damit die gesamte Natur verwertbarer. Über den letzten Ursprung dieser Bezogenheiten will der Verf. nicht eigens sprechen; sie sind für den Forscher etwas Gegebenes. Frank.

Heribert-Nilsson, N., Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie (Bios 13). gr. 8° (VI u. 22 S.) Leipzig 1941, Barth. M 2.—. — Diese kleine Schrift wird die Kritik herausfordern, der der Verf. »mit Interesse entgegensieht«. Sie enthält zwei Vorträge des Botanikers H.-N., gehalten an der Universität Lund in den Jahren 1934 bzw. 1938 und auf Wunsch des Herausgebers der Sammlung Bios dieser zur Verfügung gestellt, damit sie einem weiteren Leserkreis zugänglich werden. — Im 1. Vortrag »Das Problem der Entstehung der Arten seit Darwin« zeigt der Verf. daß die Ergebnisse der exakten Erblichkeits- und Variationsforschung sich weder mit der Hypothese Darwins von den nacheinander und auseinander entstandenen Variationsketten, noch mit der Lamarcks von der Erblichwerdung erworbener Eigenschaften, noch mit der von de Vries von der fortschreitenden Mutation befriedigend vereinigen lassen. Die moderne Genetik und Variationsforschung führt die Rassen und Arten auf Umkombinationen der nämlichen unveränderlichen Gene (= Träger potentieller Eigenschaften) zurück. Rassen, Arten, Gattungen u. s. w. sind darnach »Kombinationssphären« bestimmter Gene. Eine einzige Kombinierungsperiode kann dann Hunderte und Tausende von Rassen und Arten gleichzeitig schaffen, komplizierteste und einfachste nebeneinander. Die Ähnlichkeit der Glieder einer Gruppe wäre reine Konstitutionsähnlichkeit, keine durch sukzessive Um- und Höherbildung entstandene Entwicklungsähnlichkeit. — Im 2. Vortrag »Der Evolutionsgedanke und die vergangene Pflanzenwelt« geht H.-N. aus von der klassischen »dogmatischen« Entwicklungsserie der Pflanzen: Moose—Farne —Wasserfarne—Cykadeen—Koniferen—Angiospermen. Er zeigt, daß es sich wiederum um eine gedanklich konstruierte Reihe von Konstitutionsähnlichkeiten handelt, nicht um eine durch einen Naturprozeß entstandene Entwicklungsreihe. Denn dieser letzteren Auffassung widersprechen eindeutig die Ergebnisse der Paläobotanik. Moose werden erst viel später als Farne festgestellt, Farne und Samenpflanzen (Gymnosperme) treten in verschiedensten Formen gleichzeitig auf, Samenpflanzen eher früher als Farne. Die Angiospermen (Blütenpflanzen) erscheinen zeitlich später als Gymnospermen, aber diese bilden keine Vorstufe der Angiospermen. Die drei Gruppen (Pteridospermen = farnähnliche Samenpflanzen, Bennettitinae und Blütenpflanzen) bezeichnen »drei ganz freistehende Konstitutionstypen, Baupläne, Reaktionskomplexe, wie man es nun ausdrücken will. Sie zeigen Suk-

zession, aber keine Evolution.« — Nach dem Verf. steht also die Wissenschaft wieder einmal, wie schon so oft, vor der Aufgabe, sich den Zusammenhang der zoologischen und botanischen Systemgruppen im Einklang mit dem augenblicklichen Erfahrungswissen zurecht zu konstruieren. Einen Zusammenhang mit vorher Existierendem nimmt der Verf. an; denn seine neuen »Schöpfungen« bedeuten keine »creatio ex nihilo«, aber auch keine »creatio Darwiniana ex una cellula«, wie sie in der vulgären Formel »Von der Amöbe zum Menschen« ausgesprochen ist. Es handelt sich um die Erforschung urgegebener organischer Elemente (»Gene«, wenn man so will), die in sukzessiver Folge in Neukombinierungsperioden die organische Welt aufbauen, wie analoge Urelemente die anorganische Welt aufgebaut haben, in diesem Fall gewiß nicht durch genetisch vermittelte Um- und Höhergestaltung. Die Neuorientierung muß nach H.-N. über Linné, Cuvier, Mendel gehen. — Daß nach dem Verf. dabei auch die Tierabstammung des Menschen »von Grund aus neu zurecht gedacht werden muß«, spricht er gelegentlich aus. Mensch und Affe wären ähnliche Kombinationstypen urgegebener Gene, ohne eigentlich evolutiven Zusammenhang. Frank.

* * *

Bumke, O., Gedanken über die Seele. gr. 8° (350 S., 23 Abb.) Berlin 1941, Springer. M 6.30; geb. M 7.80. — Zunächst will B. von allen Seiten die ganze Unsicherheit der psychologischen Forschung beleuchten. Sie zeigt sich schon in der Schwierigkeit der Bestimmung ihres Gegenstandes und dessen Flüchtigkeit (16). Psychologie ist eigentlich mehr Kunst als Wissenschaft. Vielleicht bekennt sich B. gerade darum zur Vulgärpsychologie (45). Die Verpflochtenheit der einzelnen Akte, die Ganzheit alles psychischen Geschehens wird scharf herausgestellt. Ein Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen, Fühlen für sich gibt es nicht (19). Bewußtsein und Unbewußtes stehen im Blickpunkt der Betrachtung und machen den Hauptteil des Buches aus. Unter dem Titel »Bewußtsein« kommen nicht spekulative Fragen zur Sprache, sondern die Einzelerlebnisse der Wahrnehmung, Vorstellung des Denkens (samt »Denkregeln«), des Gedächtnisses, der Gefühle, des Wollens und der Suggestibilität. Das Kap. »Das Unbewußte« geht auf die philosophischen Probleme der Leib-Seelebindung und des Unterbewußtseins näher ein. B. entscheidet sich gegen den psychophysischen Parallelismus für die Wechselwirkung und lehnt ein rationalisiertes Unterbewußtsein ab. In den Abschnitten über Körper und Geist, über Persönlichkeit, spricht vor allem der Neurologe und Psychiater. Er führt hier unter anderm auch sehr gut in die neuesten Ergebnisse der physiologischen Gehirn- und Nerven-, sowie der Ausdrucks- und Charakterforschung ein und bringt viel aus seiner eigenen klinischen Praxis. Noch mehr im Schlußkap. »Einstellungen«. Zu diesen rechnet er Angst, Unsicherheit, Verwundbarkeit, verletztes Ehrgefühl. — B.s »Gedanken« sind die reife Frucht reicher Lese- und Berufserfahrung. Daß er »schrecklich viel gelesen hat« (300), beweist fast jede Seite und macht die Lektüre interessant, freilich auch etwas schleppend ob der vielen — leider nicht immer genauen — Zitate aus fast allen Literaturgebieten. Daß er 40 Jahre »unter Klinikern gelebt« (31), bringt Lebensnähe und -wärme in die Darstellung. Sehr sympatisch berührt die wissenschaftliche Ehrlichkeit und nüchterne Sachlichkeit, die nicht mehr behaupten will als das, wozu die Tatsachen zwingen, z. B. in der Lehre über die Lokalisation einzelner psychischer Vorgänge (234). Die ernste Mahnung zur Vorsicht im wissenschaftlichen Urteil läßt im ganzen Buch etwas wie Resignation durchklingen: wir wissen leider wenig, zu wenig über

unsere Seele. Und darum ist das eigentlich zu ersehnende Ziel: eine vergleichende Völker- und Rassenpsychologie, noch allzu fern (338). — B. entscheidet sich eindeutig gegen den Materialismus und Panpsychismus für den Vitalismus. Wo Leben, da Psyche, wo Psyche, da Bewußtsein. So schreibt er auch Tieren, Pflanzen, ja jeder Zelle Bewußtsein zu. Doch wird in höheren Entwicklungsstufen das, was früher einem eigenen Bewußtsein oblag, von einem höheren übernommen. Vielleicht ist hier der Ansatzpunkt, daß doch auch Unbewußtes, wohl auch unbewußtes Geschehen (vgl. 95), zugestanden wird. Ebenso dürfte die (berechtigte) Verwerfung des rationalisierten Unterbewußtseins der Grund sein, warum auch die ganze Parapsychologie verworfen wird; sie trägt ihren Namen mit Recht, weil sie schlechterdings immer daneben greift (144). In diesem Zusammenhang wäre es interessant gewesen, etwas von B.s Stellungnahme zu N.Ach's neuem Beweis für die unbewußten Akte zu erfahren, zumal Ach dort (ZPsych 129 [1933]) ja an B.s Auffassung Kritik übt. Wenn man in rein philosophischen Fragen, wie in Begriffsbestimmungen, im Freiheits- oder Leib-Seeleproblem, zuweilen eine schärfere Fassung wünschen möchte, so wird man sich doch dabei bewußt bleiben, daß es dem Nervenarzt vor allem darauf ankam, seine Gedanken über die Seele aus seiner praktischen Erfahrung heraus niederzulegen.

Weber.

Lersch, Ph., Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen. gr. 8° (56 S.) Leipzig 1941, Barth. M 2.50. — Die feinsinnige Studie — L.s Antrittsvorlesung in Leipzig — geht von der Frage aus, woher das lange Zeit herrschende Mißtrauen gegen die »zünftige« Psychologie gekommen sei. Als Gründe dieses Mißtrauens werden aufgezählt: das »Prinzip der isolierenden Betrachtung« (Elementenpsychologie!), die »Methode des Experiments« (einseitig naturwissenschaftliche Einstellung) und das »Theorem von der Binnenhaftigkeit des Seelischen« (der Versuch, Seelenleben nur als subjektives Geschehnis zu begreifen, unter Verkennung seiner wesentlichen Gegenstandsverbundenheit und Sinnrichtung). Der Verf. zeigt dann, wie heutige Psychologie sich zur Ganzheitsbetrachtung, zur Universalität der Methode (etwa in der Charakterologie!) und zur Erfassung des Sinnhaften und der Weltverbundenheit subjektiven Erlebens hingearbeitet hat, zu dem, was er »anthropologische Fragestellung« nennt. »Die Seele wird nicht mehr in der solipsistischen und subjektivistischen Isolierung einer früheren Auffassung gedacht als abstraktes Bewußtsein, das außerhalb und neben einer Welt ist, sondern als Trägerin eines Daseins, zu dessen Wirklichkeit es gehört, ‚in-der-Welt' (im Sinne Heideggers) zu sein, der Welt als einem anderen zu begegnen ...». Es wäre interessant, die teilweise Konvergenz zwischen den vorgelegten Auffassungen und der Erkenntnismetaphysik und selbst der Gefühlslehre etwa eines Thomas von Aquin herauszuarbeiten, wo zugleich mit der Weltverflochtenheit und Sinnrichtung seelischen Geschehens das »Selbstsein« der Seele — letzteres stärker als beim Verf. — hervorgehoben wird. Willwoll.

Wellek, A., Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Krügers: Deutung und Kritik, zugleich ein Beitrag zur Wissenschaftslehre und zur Theorie des Charakters: ZAngewPsych 61 (1941) 129—238; als Sonderdruck (Leipzig 1941, Barth) M 4.20. — Im Beginn der neuen experimentellen Psychologie herrschte der Phänomenalismus, der keine Seele anerkannte, sondern nur bewußte Akte. Nach W. ist es das Verdienst Krügers, dagegen aufgetreten zu sein. Mit der Psychologie ohne Seele ist keine Charakterwissenschaft oder Begabungsforschung möglich. Allerdings zog man schon die Assoziation

zur Erklärung heran, die nichts Bewußtes ist. Dilthey brachte den Begriff der Struktur zur Geltung, aber noch nicht klar im Gegensatz zu den bewußten Akten; erst Krüger führte das durch und nach ihm die Leipziger Psychologen. Nach Krüger meint Struktur nicht die Erlebnisganzheit, sondern die Dauerformen und Anlagen, die Bedingungen der bewußten Akte, wie Gedächtnis, Instinkte. Die Strukturen verändern sich, haben wohl Teilstrukturen in sich. Das Wirken der Struktur soll nicht in einer Kausalität bestehen, d. h. geschieht ohne Bewußtsein von Zielen und Zwecken. — Diese ganze Lehre Krügers wird in 20 Thesen auseinander gelegt; die Hauptarbeit W.s ist, sie klarer zu veranschaulichen und weiterzuführen; darin liegt der Hauptwert der Arbeit. So kann die Musikalität eines Menschen verschiedenes betreffen, wie den Rhythmus, die Melodie, die Harmonie, die Vorliebe für eine bestimmte Art Musik. Eingehend wird die Typologie behandelt, die Schichten oder Charakterzüge; weiter das Prinzip der Polarität im Aufbau des Charakters, der Unterschied von Intensität und Extensität (Tiefe), wie der Gegensatz von Willenszähigkeit und Willensfestigkeit. Es wird untersucht, wie sich die Struktur Krügers zu den Dispositionen verhält; zum Schluß einiges über philosophische Grundfragen, die aber hier nicht gelöst werden sollen. Das Hauptinteresse der Arbeit liegt darin, daß die Leistungen der Leipziger Psychologen der letzten Jahrzehnte klargelegt werden. Die feine Unterscheidung psychologischer Begriffe ist hier vorzüglich durchgeführt. Dagegen wird nicht nach Gewinnung von Urteilen gestrebt über die wirklichen Dinge, worauf sonst die Wissenschaft am meisten ausgeht. Die Wesensunterscheidung der sinnlichen und rationalen Seele spielt hier keine Rolle, als ob es sich um kontinuierliche Übergänge handelte. Die metaphysischen Schlußerwägungen enden, wie angegeben wird, in einer Art Hegelianismus. Jedoch muß man dem Verf. dankbar sein für das außerordentlich viele Positive, das er bietet.

Fröbes.

Stirniman, F., Psychologie des neugeborenen Kindes. 8° (108 S.) Zürich und Leipzig 1940, Rascher. M 3.50. — Was in dem 1933 erschienenen Büchlein St.s »Das erste Erleben des Kindes« mehr gefühlsmäßig beobachtet war, liegt hier in wissenschaftlicher Durcharbeit vor. Neugeboren nennt St. — im Unterschied zu anderen Autoren — das Kind in der Zeit der Loslösung des kindlichen Organismus von der Mutter bis zur Überhäutung des Nabels. Die meisten Prüfungen wurden in den ersten 24 Stunden — noch vor dem ersten Anlegen des Kindes — vorgenommen. Manche erstrecken sich auf die ersten 2 Wochen. Die Zahl der geprüften Kinder beläuft sich durchschnittlich auf 50—100, beim Fußsohlenreflex auf 480, und beim Streichfußsohlenreflex sogar auf 800. Untersucht werden nach dem Rezeptor-Effektor-System die Reaktionen in den einzelnen Sinnesgebieten (Hautsinn, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht, statischer Sinn), weiterhin die Gefühle, das Gedächtnis, die Triebe (Lauf-, Nahrungs-, Bewegungstrieb). — Das allgemeine Ergebnis ist: Auch die Seele des Kindes ist keine komplizierte Reflexmaschine, sie trägt bereits alle Züge des werdenden Menschen in sich. Ja, sie erscheint schon in irgendeiner Weise strukturiert; dafür sprechen besonders die verschiedenen Antezipationen, d. h. verfrühtes Auftreten mancher Verhaltungsweisen späterer Entwicklungsstufen. St. glaubt sogar bei der Entfesselungsreaktion eine primitive Intelligenz und einen Vorläufer des Willens feststellen zu können. Ebenso einen Zustand, der dem Bewußtsein zum mindesten ähnlich ist, und aus dem das spätere Bewußtsein kontinuierlich hervorgeht (103). Von einer postnatalen Psychogenesis kann also keine Rede sein. Die »objektive Psychologie«

mit ihren bedingten Reflexen muß abgelehnt werden, ebenso alle Übertreibungen der Psychoanalyse. Stammeserinnerungen zeigen sich beim Reflex des statischen Sinns (62), beim Nahrungstrieb (81), beim Saugreflex (82). Freilich ist das auch schon Deutung des Verf.; doch weist er jede übertriebene Berufung auf die Stammesentwicklung als unbegründet ab. — Das lesenswerte Büchlein führt wirklich gut — soweit das in diesem Falle möglich ist — in das Seelenleben des eben geborenen Menschenkindes ein und ist, was es sein will: ein begrüßenswerter Beitrag von ärztlicher Seite zur Anerkennung der individuellen Seele und ihres über die Materie hinausgehenden Wesens. In manchen Punkten, wie z. B. in den Feststellungen über die Geburtsangst oder die Entwicklung der Empfindung zur Wahrnehmung, könnte es befruchtend wirken für eine experimentell fundierte Strukturpsychologie. Weber.

Wilde, K., Maß- und Auswertungsmethoden in erbpsychologischen Zwillingsuntersuchungen: ArchGsmtPsych 109 (1941) 1—81. — Eine grundlegende Arbeit für die Methodik. Die Mindestzahl einer Zwillingsuntersuchung sollte 25 EZ (eineiige Zwillinge) und 25 ZZ (zweieiige Zwillinge) betragen. Da die seelischen Leistungen sich mit dem Alter verschieden schnell entwickeln, ist auch gleiches Alter der zu vergleichenden Paare erwünscht; ebenso gleiches Geschlecht. Die geprüfte Leistung darf nicht zu leicht sein; sonst unterscheiden sich die beiden Arten von Paaren nicht. Bei Vergleichung von Intelligenz hat man heute scharf abgestufte quantitative Maßstäbe. Demgegenüber sind auf anderen psychologischen Gebieten die Teilungen oft nur qualitativ, wie die Zweiteilung: jähzornig — nicht jähzornig; oder Dreiteilungen, wie: sehr aktiv — mäßig aktiv — wenig aktiv. W. untersucht genauer, welche Bedeutung die Feinheit des Maßstabes für die Erbforschung hat. Es waren 150 Paare der EZ mit ebenso vielen ZZ zu vergleichen in der Haarfarbe, die nach der Helligkeit in 24 Stufen geteilt war. Jede Gruppe von 150 war untergeteilt in 6 Klassen zu je 25. Dann schwankte in diesen Unterteilungen der mittlere Unterschied der EZ zwischen 0,12 und 0,64; dagegen der der ZZ zwischen 2,80 und 3,80, also eine klare Überlegenheit der EZ. Reduziert man den Maßstab der Helligkeit auf nur 12 Stufen, so war das ohne merklichen Einfluß; wenn auf 6 Stufen, so wurde das Bild stark verändert; noch mehr bei Reduktion des Maßstabes auf 3 oder gar nur 2 Stufen. Das Ergebnis wird dann immer mehr regellos. Mithin muß man die Maßstäbe genügend verschieden nehmen. Im einzelnen Fall muß eine Probereduktion zeigen, ob die gewählte Feinheit des Maßstabes noch genügt. — Wie schon Lenz zeigte, treibt der Meßfehler die Zwillingsbefunde bei den EZ auseinander. Die Größe dieses Auseinandertreibens kann berechnet werden und dadurch die fehlerfreien ursprünglichen Werte gewonnen werden. Bei den ZZ sind die Erb- und Umwelteinflüsse wirksam, bei den EZ nur die Umwelteinflüsse. Fröbes.

Wilde, K., Erbpsychologische Untersuchungen über die Übungsfähigkeit: ArchGsmtPsych 109 (1941) 82—119. — Die Zwillingsforschung kann die Bedeutung von Erbe und Umgebung direkt messen, wofür W. unter verschiedenen Voraussetzungen eine eigene Formel entwickelt. Er untersucht dann bei 21 EZ und 19 ZZ die Schnelligkeit des Erkennens je zweier Figuren, bei täglich zweimaliger ganz kurzer Arbeitszeit während eines Monates. Die Übungskurve zeigte anfangs starken Anstieg, die abnimmt und schließlich wagerecht wird. Die Zahlenwerte hierbei sind ungemein verschieden, je nachdem man aus Anfangs- und Endleistung den Quotienten nimmt oder die Differenz. Die Arbeitsschwankungen geben vielfach keinen Unterschied, wenn sie

an zufälligen Impulsionsschwankungen lagen. Daneben gibt es aber auch tiefere Schwankungen, die erbbedingt sind. Sicher ist die Durchführung der Übung hier umweltbedingt; dagegen die Erfolge der Übung in einigem erbbedingt; so in der Form der Übungskurve. — Die Arbeit liefert mehr Material als klare Entscheidungen.

Fröbes.

Pauli, R., Die Arbeitskurve in der Psychologischen Zwillingsforschung: ArchGsmtPsych 109 (1941) 412—424. — Becker und Lenz verwendeten 1938 die Kräpelinsche Arbeitskurve, bei je 9 EZ und ZZ; die Arbeit dauerte $1^1/_2$ Stunde und wurde dann später noch einmal wiederholt. Sie fanden keinen wesentlichen Unterschied in den Gesamtleistungen. Pauli prüft diese Arbeit nach; er weist darauf hin, daß die Methode nicht nach dem heutigen Fortschritt genügend ausgebildet war; besonders aber, daß die Ergebnisse ungenügend diskutiert werden. Deshalb untersucht er in demselben Material die Steighöhe der Kurve (den Abstand von Minimum und Maximum), die Lage des Gipfelpunktes der Kurve, die Schwankungen. Dann fanden sich bei den EZ die kleinsten Verschiedenheiten für Steighöhe, Gipfellage und Schwankungen; der Wiederholungsversuch lieferte ähnliches, wenn auch in abgeschwächtem Grad. — Ob diese Befunde den strengeren Anforderungen von Wilde (vgl. die vorhergehenden Besprechungen) genügen würden, ist nicht klar. Fröbes.

Ullmann, E., Änderungen des Farbensehens bei streng monochromatischer Beleuchtung durch monochromatisches Zusatzlicht: Arch GsmtPsych 108 (1940) 317—371. — Verschiedene Körperfarben waren zu beurteilen bei reiner Natriumbeleuchtung (rein gelb). Dabei werden trotzdem verschiedene Farben in den Körpern gesehen, die sich oft schnell ändern, mithin rein subjektiv. Wird dagegen neben der Natriumbeleuchtung farbiges Zusatzlicht in wachsender Stärke geboten (rot, grün oder blau), so wirken bei schwachem Zusatz die rein subjektiven Farben noch mit, treten aber bei wachsender Stärke des Lichtes immer mehr zurück. Die Erkennbarkeit der Pigmentfarben in ihrer wahren Farbigkeit ist für das der gelben Grundbeleuchtung komplementäre Blau am stärksten, für das dem Gelb benachbarte Grün am schwächsten, für Rot liegt es in der Mitte. Übrigens ist nur wenig Zusatzlicht erfordert, um die Pigmente in ihrer wahren Farbe zu erkennen. Fröbes.

Kleint, H., Versuche über die Wahrnehmung (Beitr. z. Analyse der Geschichtswahrnehmungen 11). gr. 8° (VIII u. 264 S.) Leipzig 1940, Barth. M 12.— — Das vorliegende Buch vereinigt die eigenen Forschungen des Verf., die er in den Bänden 138, 140—143, 148, 149 der ZPsych erstmalig herausgegeben hat. Die letzten beiden Beiträge haben wir in dieser Zeitschrift (16 [1941] 465 f.) schon eingehend besprochen. Es muß uns hier genügen, die vorhergehenden ihrer Substanz nach zu charakterisieren. — Bei der Richtungswahrnehmung werden unterschieden das Richtungsgefüge und die isolierte Richtung. Ist der Gesamtraum geneigt, wie in einem Drehhaus, das nach aussen abgeschlossen ist, so nimmt der Eindruck der Schrägheit gegen die Vertikale mit längerer Zeit ab und nähert sich dem Vertikalen, selbst bei 40° Neigung. Bekannt sind die Täuschungen in schräg stehenden Fahrzeugen. Von innen betrachtet erscheinen die Dinge draussen entgegengesetzt geneigt, um so mehr, je mehr vom Wageninnern sichtbar ist; dagegen nicht mehr, wenn man sich aus dem Fenster hinausbeugt. — Die isolierte Richtung hängt stark vom Tonus der Körpermuskeln ab, da hier das optische Gesamtsystem fehlt. Bei Kopfneigung erscheint die Vertikale

schief, bei starker Neigung entgegengesetzt gerichtet (A), bei schwacher Neigung bisweilen gleich gerichtet (E). Letzteres ist der Fall des naiven Anschauens, ohne Reflexion; starke Neigung lässt das nicht aufkommen. Die Kopfneigung bedeutet eine Veränderung des Tonus; schon, wenn ein Arm gehoben wird, ändert die leuchtende Vertikale ihre Richtung. — In ähnlicher Weise kann man bei der Bewegung unterscheiden das Bewegungsgefüge (worin die Bewegung in andere Bewegungen eingefügt ist) und die isolierte Bewegung. Wird die Wand des Drehhauses vertikal bewegt und steht davor ein kleines in Wirklichkeit ruhendes Feld, so scheint nur das letztere in Bewegung. Bekannt sind die vielen Bewegungstäuschungen: die Mondbewegung in der Wolkenlücke; das Mitwandern der Sonne hinter Bäumen; die Bewegung der Außenwelt für den, der in der Eisenbahn fährt. Im bewegten Drehhaus scheint der eigene Körper entgegengesetzt bewegt. Wird von zwei isolierten Punkten im Dunkeln bloss der eine bewegt, so sieht man meist beide in Bewegung; die Scheinbewegung, die man vom bewegten Drehstuhl aus sieht. — Die isolierte Bewegung hat man besonders stark bei den autokinetischen Bewegungen des im Dunkeln gesehenen fixierten Punktes; der Grund liegt nicht an unwillkürlichen Augenbewegungen. Das ist übertragbar auf das eigene Körperbild bei ungewohnter Umgebung; so auf den objektiv unbewegten Drehstuhl bei geschlossenen Augen. Bei seitlicher Augenstellung ist das geradeaus Gehen gestört. Auch bei Lage und Größe hat man absolute und relative Verlagerungen. Bei Fixation eines seitlichen Leuchtpunktes schien die optische Mediane etwas dahin verlagert. Bei Seitenwendung des Auges ohne Fixation gehen die Augen leicht spontan gegen die Mitte zurück. — Die Zusammenstellung all dieser Raumtäuschungen mit den Berichten der Versuchspersonen macht einen wesentlich stärkeren Eindruck, als die einzelnen Artikel; die Erscheinungen stützen sich so gegenseitig. Fröbes.

Fritsch, A., Zur psychologischen Charakteristik des Kunst- und des Volksliedes: ArchGsmtPsych 108 (1940) 372—411. — Aus dem reichen Inhalt genüge es, einiges Wenige vorzuführen. Das Kunstlied lässt mehr Vorstellungen auftauchen, was sich in der grösseren Menge von Adjektiven und Adverbien offenbart. Es besitzt weiter kompliziertere Sachverhalte, mehr Wissensstoff, entsprechend der höheren Bildung des Dichters. Das Volkslied beschäftigt sich mehr mit dem Triebleben, besonders aus dem Gebiet der Liebe. Im Kunstlied sind mehr vertreten Symmetrie, Proportion, Gegensatz, poetische Bilder, wie Metapher und Gleichnisse; dagegen herrscht im Volkslied mehr die einfache Wiederholung und Reihung; ebenso aber auch mehr Witz und Humor. Das Volkslied ist stets sangbar. Fröbes.

* * *

Goldbrunner, J., Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung und christliche Lebensgestaltung. 8° (66 S.) Kallmünz über Regensburg, (1940) Lassleben. — Der vorliegende Teildruck der Dissertation G.s umfasst neben den einleitenden Abschnitten und dem Schlusswort die Kritik und Würdigung des Gottesbildes, des Menschenbildes und der Ethik Jungs sowie der Bedeutung seiner Lehre für Selbsterziehung und Seelsorge. Leider fehlt die ausführliche Darstellung der Tiefenpsychologie, die alles andere erst richtig verständlich macht; der Ref. konnte auch diesen Teil aus dem Manuskript kennen lernen. Man findet darin einen zuverlässigen Durchblick durch Jungs Anschauungen, ein Gesamtbild, das aus der Fülle seiner Veröffentlichungen und aus oft in einer gewissen Unbestimmtheit verbleibenden Formulierun-

gen herausgearbeitet ist. Zwei neueste Schriften konnten noch nicht berücksichtigt werden, nämlich Jungs »Psychologie und Religion« (vgl. dieses Heft 103 ff.) und J. Jacobi, »Die Psychologie von C. G. Jung«, was aber für die Ergebnisse der Arbeit nicht von ausschlaggebender Bedeutung ist. Jungs Verdienst liegt darin, daß er unter Überwindung der Einseitigkeiten von Freud und Adler das Unbewußte in ein letztlich wieder personalistisches Menschenbild einbaut. Hierbei spielt das »kollektive Unbewußte« mit seinen »Archetypen« die entscheidende Rolle. Der Prozeß, in dem der Mensch über das »Ich«, das einzig das Bewußte umschließt, hinauswächst und im »Selbst«, das auch das Unbewußte mitumgreift, einen neuen Mittelpunkt gewinnt, heißt »Individuation«; sie vollzieht den synthetischen Aufbau der Persönlichkeit. Jungs Fehler besteht in der verständlichen Neigung, seine Methode zu verabsolutieren und folglich alles zu psychologisieren, d. h. auf Kräfte und Bilder der Seele zurückzuführen. Damit löst er sich von jeder Metaphysik, weshalb vor allem die Transzendenz Gottes seinem Blick entschwindet. Auch tritt die Wahrheitsfrage bei Gut und Bös sehr hinter der psychologischen Bedürfnisfrage zurück. Die Überwindung dieser und anderer Unzulänglichkeiten vorausgesetzt, meint G. abschließend: »Die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie ermöglichen eine natürliche Grundlage für eine christliche Lebensgestaltung zu erringen« (55). Besondere Bedeutung kommt hierbei der »Individuation« zu. Insofern sie als Selbstwerdungsprozeß alle Schichten der menschlichen Gesamtstruktur dem Personkern richtig einzuordnen sucht, macht sie den Menschen zu einer ungetrübten, objektiven Erfassung der Werte fähig. Damit kann sie aber der christlichen Gewissensbildung, zumal bei der geschlechtlichen Reifung, die wertvollsten Dienste leisten. — Abschließend sei noch auf zwei Punkte hingewiesen, die weiterer Klärung bedürfen. Für den Gang der Individuation ist das Annehmen und Erleben auch der minderen, ja bösen Möglichkeiten zum Zwecke der bewußten Auseinandersetzung mit ihnen (im Gegensatz zur bloßen Verdrängung) entscheidend. Diese an sich wertvolle Erkenntnis ist bei Jung nicht immer von gefährlichen Zweideutigkeiten frei. Wo er sie an dem (psychologistisch mißverstandenen) Damaskuserlebnis des hl. Paulus erläutert, prägt er folgenden Satz: »Er hat seinen schlimmsten Irrtum mit Überzeugung gelebt und das führte ihn zum Erlebnis«, d. h. zu der sein ganzes Leben umkehrenden Erscheinung. Man kann sich dabei des Eindruckes nicht erwehren, daß Jung die Dinge zu einseitig medizinisch sieht; man muß die Krankheit, die hier seelischer Natur ist, ihrem Lauf überlassen, bis die Krise kommt und in der Seele die Gegenkräfte in Tätigkeit treten. Wird dabei die Bedeutung der Freiheit nicht doch unterschätzt? Der andere Punkt betrifft die »Archetypen«. Mit Recht weist G. darauf hin, daß Jung über dem geschichtlich Erworbenen die angeborenen Grundstrukturen der Seele vernachlässigt. Anderseits haben diese Strukturen sicher im Laufe der Menschheitsgeschichte verschiedenartiges Erbe in sich aufgenommen. Doch muß man sehr beachten, daß hierbei nicht alles gesunde, unverfälschte Natur ist, wie Jung anzunehmen geneigt ist. Vielmehr spielen die Erbsünde und alle damit verketteten Verirrungen der Menschheit, besonders was die Gottesbilder angeht, eine ungeheure Rolle. Deshalb ist bei den mythologischen Vorstellungen, die Jung ständig zur Deutung der inneren Bilder heranzieht, noch viel mehr kritische Sichtung geboten. Lotz.

v. Wiese, L., Homo sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie. Lex. 8° (XII u. 148 S.) Jena 1940, Fischer. M 7.50; geb. M 9.—. — Der Kölner Soziologe fragt, antwortet — und bekennt, was er vom Menschen hält. Dabei ist ihm Anthropologie noch nicht Meta-

physik, sondern die Wissenschaft vom Bleibenden und Gemeinsamen im Menschen. Ausdrücklich sollen jene Themen behandelt werden, die bei Scheler und Sombart zu kurz kommen: Leben und Sterben der Menschen; Leib, Seele, Geist, Eigenschaften und Haltungen; Ideen, Prinzipien und Belange; das Suchen Gottes. Am meisten spricht das letzte Kap. an. Sehr richtig wird betont, wie der primäre Mensch nach Ausweis der Völkerkunde in seinem ganzen Leben metaphysisch durchtränkt ist. Aber auch jene Millionen moderner Menschen, die alle seelsorgerlichen Einflüsse meiden und das Suchen Gottes nicht ernst nehmen, seien kein Beweis, daß das Wandern zu den ewigen jenseitigen Quellen keine allgemein menschliche Neigung ist. Denn den metaphysischen Leichtsinn (Scheler) und die religiöse Gleichgültigkeit bei vielen Zeitgenossen müsse man für eine vorübergehende Erscheinung halten, die das Zeugnis der Jahrtausende nicht auslöscht, in denen die Metaphysik die Seele des Menschen beherrscht hat. In der schönen Schlußvision tritt das Bekenntnis des Verf. noch deutlicher hervor: »Werden Meer und Himmel eher vergehen als das Menschenherz, das mit seiner letzten Kraft fragt: Warum hast du mich, o Schöpfer, so ratlos zwischen Wissen und Nichtwissen gestellt?« Unseres Erachtens bleibt das Ziel der Anthropologie viel zu bescheiden, wenn es die Metaphysik ausschließt. Die Einengung der »wissenschaftlichen« Erkenntnis wird vielleicht auch bald als vorübergehende Episode beurteilt werden.

Schuster.

5. Ethik, Rechtsphilosophie, Pädagogik.

Wittmann, M., Zur Wertethik Aloys Müllers: PhJb 54 (1941) 402—451. — W. beleuchtet zunächst die Wertlehre A. Müllers in dessen »Einleitung in die Philosophie« (2. Aufl. 1931; vgl. Schol 8 [1933] 137 f.). Die Auswirkung von Kants Formalismus in der neueren Wertethik ist weit stärker, als Müller glaubt. Er selbst betont den Dualismus von Sein und Wert mit grösster Schärfe: die menschliche Handlung ist »nichts als ein einfaches, nacktes, unverhülltes Dasein«. Die sittliche Beschaffenheit gut oder böse liegt in einer anderen Region. Hier wirkt, wie W. mit Recht bemerkt, die neukantianische Wertphilosophie, in der zuerst die Erkenntnislehre, dann auch die Ethik zu einer Lehre von freischwebenden Werten umgeprägt wurde. Die Autonomie der Werte wird bei Müller sogar zu einer Bedrohung der von Kant so betonten Autonomie der Person. Das Bemühen, Wert und Sein durch das Sollen oder Müssen in Verbindung zu bringen, kann auch nicht zum Ziele führen. Unzulänglich bleibt ferner die Lehre von Schuld und Strafe, die angeblich nicht in die Ethik, sondern in die Religionsphilosophie gehört. — Darauf setzt sich W. mit der Kritik Müllers an seiner »Wertethik« auseinander, die in dessen Abhandlung »Die Ontologie der Werte« (vgl. darüber in diesem Heft S. 140 f.) enthalten ist. W. behandelt hier ausführlich Wert und Grenzen der Philosophie des Aristoteles, besonders seiner Ethik. Zu Unrecht werfe Müller Aristoteles vor, er vermische zwei Ordnungen, die nichts miteinander zu tun haben, nämlich die Werte und das Sein des Menschen. Wie alles Leben und alle Lebenstätigkeit, so muß auch das sittliche Leben als Entfaltung von Anlagen und Lebenskräften gedacht werden. Unmöglich ist das Sollen das Erste und der Zweck das Zweite. Eine formale, abstrakte Axiologie kann die sittlichen Werte nicht befriedigend erklären. Geschichtlich beginnt die Trennung der sittlichen Ordnung vom Sein erst mit Kants reinem Vernunftgesetz; bis dahin galt die Vernunft mit ihrem Gesetz als das Sprachrohr der in den Dingen verkörperten Natur-

und Seinsordnung. Die religiöse Seite der Sittlichkeit kommt in der Wertethik insofern zu kurz, als die Fundierung der Werte im Absoluten das Problem der Pflicht keineswegs erklärt. Es lag in der Tendenz der autonomen Moral, das göttliche Gebot als Grund der Verpflichtung beiseite zu schieben und die Bindung durch das autonome Pflichtgesetz zu betonen. Heute ist besonders seit Nietzsche die sittliche Bindung überhaupt zum Grundproblem der Zeit geworden. Aus der autonomen Moral ist eine gesetzesfreie Moral geworden und auch die Wertethik hat dieser Bewegung ihren Tribut gezollt. Schuster.

Giers, J., Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. 8° (243 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verl. M 6.—; geb. M 8.—. — Die ausführliche und sorgfältig geschriebene Arbeit behandelt aus der Sozialethik Cajetans unter Zugrundelegung sämtlicher Schriften in der Hauptsache die legale und kommutative Gerechtigkeit. — Die justitia legalis ist keine partikuläre Gerechtigkeit und hat darum nicht wie die austauschende und verteilende das Sonderwohl der Einzelnen (bonum privatum) im Auge, sondern ist jene allgemeine Tugend, die um der seinsmässigen und liebenden Hinordnung des Teils zum Ganzen willen (67) in Kirche und Staat das Gesamtwohl erstrebt und sichert (71). Ihre Eigenart tritt aus der Verbindung mit aequitas und caritas deutlicher zutage. Da sich die Legalgerechtigkeit nicht nur im Rahmen der geltenden Gesetze betätigt, sondern iuxta, praeter und zuweilen auch contra legem die Ordnung des Gesamtwohls verfolgt, weist sie der Tugend der Billigkeit überall dort ihre Aufgaben zu, wo Gesetze ihrem wahren Ziel anzupassen sind oder Notlagen noch keine gesetzliche Regelung gefunden haben. Weniger klar zeigen Texte und Erläuterung, wie die Legalgerechtigkeit mit der Liebe verbunden ist. Cajetan verwendet den Begriff der »caritas iustitiae«, der augustinischem Gedankengut nahesteht. Die Gerechtigkeit wird also durch die Liebe auf ein höheres Ziel ausgerichtet, ohne dadurch ihr eigenes Wesen zu verlieren. Trotzdem kommt es dann in der weiteren Entwicklung des Gedankens zu folgender Fassung: »Die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft können wohl zuweilen als Liebespflichten erscheinen, sie sind im Grunde aber doch Rechtspflichten (72)... Eine Forderung, die der Liebe widerstrebt, ist keine gerechte Forderung (66).« G. sieht wohl mit Recht in der Fassung, die Cajetan der Legalgerechtigkeit durch ihre Ausrichtung auf die Gemeinschaft und ihre starke Bindung an die aequitas und caritas gibt, eine starke Verwandtschaft mit dem heutigen Begriff der iustitia socialis, die das Gesamtwohl mit Hilfe von Gerechtigkeit, Billigkeit und Liebe zu schützen und zu fördern sucht. — Nach kurzen Ausführungen über das Wesen der beiden partikulären Gerechtigkeiten im allgemeinen, die zunächst das Sonderwohl des Einzelnen verfolgen, behandelt G. dann vor allem die justitia commutativa mit den Anwendungen auf Darlehen, Zins, Wucher, Rentenkauf, Preisbildung, Gesellschaftsvertrag, Wechselwesen. Die ins Einzelne gehende und genau durchgeführte Erörterung schließt mit einem Vergleich zwischen Cajetan und Thomas. Cajetan will Thomas kommentieren und steht doch schon in einer neuen Gesellschaftsordnung mit ganz andern Wirtschaftsformen. So steht er von Fall zu Fall vor der Frage, wie er im Geiste seines Meisters die neuen Phänomene deuten und würdigen soll. Er sieht schon klar, wie das Geld nicht mehr wie früher nur eine Münze ist, die gegen andere umgewechselt werden kann, sondern eine Ware, die als Handelsgegenstand einen grundlegenden Faktor im volkswirtschaftlichen Prozeß bildet; diese Einsicht hilft ihm, den Wechsel vom Darlehen als neue eigene Vertragsform abzuheben, die für die sittliche Rechtfertigung des aufblühenden

umfassenden Handels seiner Zeit eine grundlegende Bedeutung gewinnt. Trotzdem bleibt es ihm andererseits noch verborgen, wie die wirtschaftlichen Umwälzungen auch die Voraussetzungen für den bisherigen Darlehnsvertrag und die auf ihm aufbauende Lehre von Wucher und Zins bereits weithin überholt haben, weil der alte Vertrag schon längst wesentlich neuen Zielen diente, seit er nicht mehr allein zur Abhilfe einer Not diente, sondern zu ausgedehnten Handelszwecken übertragen wurde. Im Unterschied zu den Abhandlungen über Recht und Gerechtigkeit führender Theologen im 16. und 17. Jahrh. sieht Cajetan nicht in der Austauschgerechtigkeit, sondern in der Legalgerechtigkeit das Zentralobjekt der Gerechtigkeit, die außerdem noch in ihrer Verbindung mit den übrigen rechtlichen Zweigen und sittlichen Tugenden dargestellt wird. Wenn er auch das neue Lebensgefühl einer Wirtschaft versteht und anerkennt, die nicht nur den Bedarf decken will, sondern vor allem die Mehrung des Gewinns erstrebt, so hat er doch den neuen Unternehmungen durch seine Betonung und Fassung der Legalgerechtigkeit, die als Maß und eventuelle Korrektur über allen Tugenden steht, eine äußerste Grenze in der Bindung an die Gemeinschaft und das Gesamtwohl abgesteckt, die ohne Verletzung der sittlichen und rechtlichen Ordnung nicht überschritten werden kann. Ob allerdings Cajetan, wie G. meint, mit seinem Begriff der sozialen Gerechtigkeit einen Maßstab gefunden hat, der das allgemein sittlich Gute zu einer qualifiziert sittlich rechtlichen Forderung erhebt, ist noch eigens zu klären. Die Fassung »Sittlich-gerecht ist dasjenige Sittlich-Gute, das um des Gemeinwohls willen gefordert wird (172)«, übersieht jedenfalls zweierlei: nicht jedes soziale Wollen ist notwendig auf einem Rechtsanspruch fundiert und es gibt Rechtsansprüche der Einzelnen, die nicht durch das Gesamtwohl gefordert werden, wenn sie ihm auch nicht widersprechen dürfen. Bolkovac.

Ammer, J., Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik J. M. Sailers (Abhandlungen aus Ethik und Moral 17). 8° (133 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verlag. M 4.50; geb. M 6.50. — Man spürt an der ganzen Arbeit A.s, daß es nicht leicht ist, Sailers Gedanken in systematischem Zusammenhang darzustellen. A. selbst versucht nicht, den Mangel an straffem Aufbau und innerer Geschlossenheit zu verdecken, der Sailers wissenschaftlichem Werk anhaftet; so wenig wie er die vielfältige Zeitbedingtheit dieses Werkes leugnet; Sailer hat seine größte Wirksamkeit nicht eigentlich als Wissenschaftler ausgeübt. A. will die Grundgedanken herausheben, mit denen Sailer über seine Zeit hinaus den Neubau einer christlichen Ethik gefördert hat. Als solche findet er die Einsicht in den personalen Charakter des sittlichen Lebens und die Erkenntnis der seinshaften Grundlage christlicher Sittlichkeit und Lebensgestaltung. — Man wünschte nur hie und da etwas glücklichere Formulierungen, etwa wo A. (69) von einer »Diskontinuität zwischen Gott und der Schöpfung« spricht, die »trotz der analogia entis« bestehen bleibe. Hartmann.

Küssner, K., Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche mit R. Otto über Fragen der Ethik. 8° (268 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 3.60; geb. M 4.50. — Außer einigen Aufsätzen und der Ausgabe von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten war R. Otto nicht zur Veröffentlichung seiner Ethik gekommen. Dankbar begrüßt man darum die von einem Schüler und Freund gewissenhaft zusammengestellten Äußerungen über das gesamte Gebiet der Ethik: die Grundfragen von Sollen und Wollen, die Wertetafeln, die sittlichen Gesetze der Persönlichkeit, der Gemeinschaft, der Kultur. — Ottos Verpflichtungen an Kant und Fries werden dabei ebenso sichtbar wie sein persön-

liches Eigengut. Die am religionswissenschaftlichen Schaffen Ottos oft festgestellte Gefahr, Ontisches und Logisches gegenüber dem Psychologischen und Irrationalen zu stark zurücktreten zu lassen, zeigt sich auch in der Ethik. Der Gesprächston — der nicht zu einer dialektischen Entwicklung der Gedanken benutzt wird, wohl infolge der geschichtlichen Treue — erschwert etwas die Auseinandersetzung und wissenschaftliche Beurteilung. Eine solche würde zweifellos feststellen, daß eine Reihe von Fragen und Schwierigkeiten, die Otto beschäftigen, in der ethischen Literatur schon eingehender geprüft und dargestellt worden sind. Um nur eins zu nennen: Daß das antike Schema der Kardinaltugenden die »Gewissenhaftigkeit« nicht kannte, die für K. »die Kardinaltugend aller etwaigen kardinalen Tugenden« ist, wird den überraschen, der die Bedeutung kennt, die die Alten der Kardinaltugend der Klugheit gerade im Hinblick auf die Gewissenhaftigkeit zumaßen. Hirschmann.

Müller, W., Charakter und Moral. Eine Philosophie der Tugend und ihrer sozialen Werte auf der Grundlage einer absoluten Weltanschauung. 8° (127 S.) München 1939, Reinhardt. M 3.80. — Der vielseitige Verf. will seine »absolute Weltanschauung« für eine Ethik auswerten. Diese behandelt vor allem das Grenzgebiet von Moral und Charakterologie. Die zwei Hauptsätze besagen, daß der Zweck des Daseins nur durch das begründet wird, was der Mensch selbst in sein Leben hineinlegt, und daß die absoluten Triebkräfte des Menschen frei sind, ungeachtet der kausalen Bedingtheit seines Charakters und seiner leiblichen Eigenart. Diese »absolute Ethik« will dem Materialismus entgegentreten. Alle stofflichen Naturerscheinungen seien unwirklich, Wirklichkeit besitze nur die ewige Kraft. Auch der Tod sei nur ein Phantom. — Eine lebenskräftige Begründung der Ethik verlangt eine andere Überwindung des Materialismus, als sie der Positivismus des Verf. erlaubt. Schuster.

Thiel, M., O.S.B., Kultur und Sittlichkeit: DivThom (Fr) 19 (1941) 49—74. — Sittlichkeit ist Merkmal der freien Willenshandlung; sie ist immanent und ausgerichtet auf Gott als das höchste Ziel. Kulturschaffen dagegen ist actio transiens, also Merkmal der vom Menschen ausgehenden Handlung und will in einem anderen Wesen eine Wirkung der Vervollkommnung hervorbringen, die durch die Natur allein nicht verwirklicht werden kann, sondern die geistige Planung und Arbeit des Menschen erfordert. Aus dieser Wesensbestimmung von Sittlichkeit und Kultur ergibt sich für die gegenseitige Beziehung folgendes: Sie sind einerseits verschieden; denn die Kultur verhaftet den Menschen mit der Welt, die Sittlichkeit erhebt ihn über sie. Kulturschaffen steht aber anderseits unter sittlichem Einfluß, wie auch die Sittlichkeit von Kultur abhängt. Trotzdem besteht kein voller Parallelismus zwischen beiden. Denn Kultur setzt nicht einen bestimmten Grad von Sittlichkeit voraus, ihr Beitrag zum wahren Glück des Menschen ist nach Th. gering. Weitere Darlegungen des Artikels gelten der Verstandes- und Herzensbildung, die oft »innere Kultur« heißen; sie unterscheiden sich untereinander, aber auch von der Sittlichkeit. Ziel der Herzensbildung ist das vollendete Menschentum. Ziel der Sittlichkeit die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Sittengesetz. — Eine zusammenfassende Antwort auf die Frage, inwieweit Kultur sittliche Bedeutung hat, wird uns Th. wohl noch schenken. Schuster.

* * *

v. Schweinichen, O., Der Begriff der Rechtsnorm in der deutschen Philosophie der Gegenwart: ArchRSozPh 33 (1940) 253—342. — Die Abhandlung bildet den Hauptteil einer größeren, noch nicht

veröffentlichten Arbeit des verstorbenen Verf.: »Der Begriff der Rechtsnorm in Rechtswissenschaft und Philosophie der Gegenwart«. Ausgehend von der Überzeugung, daß das Rechtsnormproblem vom Rechtsproblem her aufzurollen ist (256), stellt der Verf. die Frage nach dem letzten Kriterium, d. h. dem letzten Seins- und Beurteilungsmaßstab für alles Recht und alle Rechtsgeltung. Er behandelt diese Frage aber nicht thematisch, sondern wesentlich referierend, indem er hervorragende deutsche Philosophen der Gegenwart zu Rate zieht und ihre Ansicht mit anerkennenswerter Objektivität darlegt. Zur Sprache kommen als Vertreter der »reinen« Philosophie N. Hartmann, Br. Bauch und H. Maier, sodann als Rechtsphilosophen C. Emge, R. Stammler, J. Binder, W. Schönfeld, Ph. Heck, W. Sauer. Zum Schluß wird an Hand von H. Rommen, »Die ewige Wiederkehr des Naturrechts« (Leipzig 1936) eine kurze, aber zutreffende Darstellung der katholischen Rechtsphilosophie geboten. Besonders wertvoll und aufschlußreich ist der ausführliche Abschnitt über J. Binder und die drei Stadien seiner Rechtsphilosophie. Der Gesamteindruck dieses Überblicks ist ein Zurücktreten des Rechtspositivismus, der sich mit dem Tatsächlichen abfindet und begnügt. Trotz aller bedauerlichen Verwirrung in der Terminologie herrscht doch das offensichtliche Bestreben, über die letzten Voraussetzungen des Rechts Klarheit zu schaffen und den inneren Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit zu wahren, mag auch die Art dieser Verbindung und ihre Begründung bei den einzelnen Autoren verschieden sein. Pribilla.

Buchholz, L., Die Selbständigkeit der Einzelakte beim fortgesetzten und Kollektivdelikt (Strafrechtl. Abhandl. 413). gr. 8° (81 S.) Breslau-Neukirch 1940, Kurtze. M 3.20. — Die Behandlung des fortgesetzten Delikts und der Sammelstraftat im geltenden Strafrecht hatten im Schrifttum sowohl in der Beurteilung der herrschenden Rechtslage wie in den Wünschen einer Behebung ihrer Unzulänglichkeiten zu den verschiedensten und widersprechendsten Auffassungen geführt. Die vorliegende Arbeit unternimmt es, in gründlicher Beherrschung von Rechtsprechung und Schrifttum zu einer grundsätzlichen Klärung vorzustoßen. Dazu werden zunächst in einem geschichtlichen Teil die Meinungen über beide Formen des Delikts dargestellt, dann im dogmatischen, nach Auseinandersetzung der Rechtsprechung des Reichsgerichts in ihren Grundsätzen und Folgen, die vorgeschlagenen Versuche prozessualer und materiellrechtlicher Art zur Gewinnung materiell gerechter Entscheidung kritisch gewürdigt und kurz die vom Verf. selbst vorgetragene Lösung dargelegt und begründet: Nach ihr sind sowohl fortgesetztes wie Kollektivdelikt in ihren unselbständigen Einzelakten selbständige Delikte. Die Einheit der Strafe genügt, um auch in Zukunft eine hinreichende Gerechtigkeit zu ermöglichen. Hirschmann.

Prick, J. J. G., De forensische Psychiatrie bezien vanuit een biologisch standpunt. gr. 8° (19 S.) Nimwegen 1941, Dekker u. Van de Vegt. — Die Antrittsvorlesung des Privatdozenten für Psychopathologie in der juristischen Fakultät der Kath. Universität zu Nimwegen behandelt das Zusammenarbeiten von Biologie und Kriminologie in der rechten Beurteilung und Behandlung von Fällen psychopathologischen Einschlags. Ein kurzer geschichtlicher Überblick zeigt die Entwicklung der Fragestellung, namentlich seit den Auseinandersetzungen der italienischen und französischen Schule. Aus der Fülle des Materials werden drei Gruppen von Fällen besonders herausgegriffen: die dementia paralytica, die chronische Alkoholvergiftung, die Psychopathien; die weitgehenden biologischen Abnormalitäten werden bezeichnet, die sie be-

gleiten, die Fragen angedeutet, die sie der gerichtlichen Psychiatrie stellen. Hirschmann.

* * *

Schneider, Fr., Praxis der Selbsterziehung (in 48 erläuterten Beispielen). gr. 8° (279 S.) Freiburg 1940, Herder. M 3.80. — Nicht systemhaft theoretisch im trockenen Sinne, sondern das Interesse geradezu fesselnd zeigt der Verf. an 48 anschaulichen Fällen aus dem Alltagsleben und aus dem Leben großer Menschen die Formen, Mittel und Ziele praktischer Selbsterziehung. Die Worte »Formen, Mittel und Ziele« kennzeichnen den Inhalt des 3. Hauptkap. Das 2., kurze Zwischenkap. (Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung) stört zwar äußerlich etwas den einheitlichen Aufbau, nicht aber den inneren Entwicklungsgang. Das 1. Kap. (Formen der Selbsterziehung) stellt zunächst scharf die zwei gegensätzlichen Formen »direkter« Selbsterziehung gegenüber: 1. die Selbsterziehung mit einseitiger Betonung des objektiven Faktors, die hauptsächlich durch Angleichung an den ethischen Wert erfolgt (kontemplativer Typus), und 2. die Selbsterziehung mit dominierendem subjektivem Ich-Faktor, die Selbstvervollkommnung durch bewußte Aktivität (aktiver Typus). Neben anderen Beispielen rückt die treffliche Skizze des Lebens der Fürstin A. v. Gallitzin den aktiven Typus ins Licht, beleuchtet aber auch die Schattenseiten dieser Erziehungsweise als Selbstführung, die »unbewußtem Reifen und der spontanen Entwicklung keinen oder wenigstens nicht genügenden Raum läßt« (12), in naivem Optimismus noch an das Wort glaubt: »Ich will, ich kann« (11), und unter Umständen viel seelische Kraft verzetteit, in rechenhafte Erfolgsethik ausarten kann und bei Erfolg hochmütiges Leistungsbewußtsein und bei Versagen starke Niedergeschlagenheit züchtet und schließlich sich vor dem Irrtum hüten muß, mit dem Schein des äußeren Symbols bereits das wertige ethische Sein erworben zu haben. Umgekehrt besteht für den Vertreter des kontemplativen Typus die Gefahr, daß er »in einer passiven, zu nichts verpflichtenden Bewunderung des ethischen Wertes .. stecken bleibt oder nur zu einer lahmen und unvollkommenen Verwirklichung weiterschreitet« (16). Dies äußert sich beispielsweise bei dem als Vertreter dieses Typus aufgeführten Philosophen Haman in seiner zeitlebens nicht bezwungenen Unmäßigkeit im Essen und Trinken sowie in der Unordnung seiner Kleidung und Zimmerinstandhaltung. Die Aszese begegnet beiden Gefahren durch den Grundsatz: Handle so, als ob alles von dir allein abhinge, vertraue dabei auf die Hilfe von oben, als ob Gott alles tue. Der Behandlung vorstehender »direkter« Ezriehungsformen ist die der »indirekten« (akzessorischen) Selbsterziehung angeschlossen, die bei Gelegenheit primär intendierter, opferbereiter Hingabe an die Lebensaufgaben, wie den Beruf (Frau Curie), dem strebsamen Menschen gleichsam als reife Frucht nichtbeabsichtigter sittlicher Vervollkommnung in den Schoß fällt. Aber auch diesen Erziehungsweg bedrohen Gefahren. Das 2. Hauptkap. bespricht gleichfalls an Beispielen »Mittel der Selbsterziehung«: Aufstellung eines Lebensplanes, Einhaltung einer festen Tagesordnung, tägliche Gewissenserforschung und Partikularexamen, Führung eines Tagebuches (nur wenigen angemessen, für die meisten ein »Du-Ersatz«), Opfer, Naturhilfen (Wanderungen), Zwiegespräch mit einem unsichtbaren Partner; letzteres mutet uns etwas absonderlich an, wenngleich dieses Mittel selbst aus dem Leben großer Männer wie Goethe bekannt ist. — Unter den »Zielen der Selbsterziehung« des letzten Kap. (Bekämpfung der Nervosität, Beherrschung der Phantasie, Gedanken und Affekte, Bekämpfung schlechter Gewohnheiten, Erwerbung sittlich wertvoller Eigenschaften, Nachahmung von Vor-

bildern, Persönliches Ideal) vermissen wir die uns, zumal für viele Jugendliche, wesentliche »Selbsterziehung zur Freude«. Vielleicht fügt der Verf. sie in einer späteren Auflage ein. Psychologisch begrüßenswert ist die klare Herausstellung des durchaus verfehlten Zielstrebens, angeborene seelische Anlagen wie Langsamkeit oder starke Liebesfähigkeit ohne schädliche Rückwirkungen radikal bekämpfen zu wollen. Als Ganzes ist das Buch zumal Jugendlichen als wertvoller Ratgeber zur sittlichen Höhe der Selbstvervollkommnung sehr zu empfehlen. Es wird auch gereiften Menschen noch manche dankenswerten Aufschlüsse bieten. Wingendorf.

Verzeichnis der Verfasser
besprochener Arbeiten.

Abbagnano N. 73 78
Ammer J. 156
Bartsch H. W. 82
Baur L. 124
Beltrán de Heredia V. 126
Bobbio N. 110
Bockelmann P. 105
S.Bonaventura 121
Bongioanni F. 141
Buchholz L. 158
Bumke O. 147
Campanella T. 110
Cajetanus Card. 125
Coquelle J. 125
Cusanus-Texte 124
De Hoyos M. M. 128
Delhaye Ph. 122
Dessauer Ph. 141
Deuringer K. 88
Dezza P. 130
Dohrenburg Th. 112
Ebeling H. 123
Fritsch A. 152
Galdos R. 129
Giers J. 155
Goldbrunner J. 152
Grabmann M 120
Grégoire A. 98
Guardini R. 100
Günster J. 118
Hagberg K. 112
Härtle H. 132
Hartmann N. 107
Heisenberg W. 143
Heribert-Nilsson N. 146
Hoffmann Fr. 85
Jung C. G. 103
Junk N. 143
Kibre P. 124
Kleint H. 151
Klemmt A. 133
Kreßler O. 117
Krings H. 90
Küßner K. 156
Lazzeroni V. 111
Leist F. 122
Lenz J. 131
Lersch Ph. 148
Litt Th. 137
Lottin O. 119
Maros Dell'Oro A. 139
v. Martin A. 92
Mattei A. 110
Mautino A. 115
Mezger Ch. 144
Müller A. 140
Müller W. 157
Nishida K. 117
Paracelsus 109
Pareyson L. 70 74
Pauli R. 151
Perpeet W. 112
Peuckert W. E. 109
Pohlen H. 125
Prick J. J. G. 158
Rauschenberger W. 106
Schmücker R. 99
Schneider Fr. 159
Scholz H. 95
v. Schweinichen O. 157
Sciacca M. F. 108
Sellmair J. 132
Sertillanges A. D. 114
Siger v. Brabant 122
Steck M. 137
Steinbüchel Th. 142
Stirnimann F. 149
Strojsch Fr. 107
Takahashi F. 117
Taketi T. 116
Temiño Sáiz A. 128
Thiel M. 157
Thienemann A. 145
Thyssen J. 134
Troll W. 144
Ullmann E. 151
Vanni-Rovighi S. 133
Varisco B. 138
de Vio Th. Card. Cajetanus 125
Voß H. 136
Weinschenk C. 135
Wellek A. 148
Wentscher E. 134
Weymann-Weyhe W. 114
v. Wiese L. 135
Wilde K. 150
Wittmann M. 154
Wyneken G. 140
Zimara C. 108

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, z. Zt. München.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.

Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus.

Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise.

Von Wilhelm Hunger S. J.

Der hl. Irenäus bekämpfte die Gnosis. Darauf ist sein Werk Adversus haereses ausgerichtet und mittelbar auch seine Epideixis. Die Theologie also, welche wir bei Irenäus finden, wird von vornherein ihre charakteristische Struktur von dem Ziel her empfangen, auf das sie gerichtet ist: die Widerlegung des Dualismus, des Synkretismus, der Uneinheitlichkeit ganz allgemein, wie sie sich in der Gnosis findet. Ferner ist bei Irenäus „der Wille maßgebend, die Zerreißung des Zusammenhanges zwischen dem neuen und alten Testament durch die Gnostiker zu überwinden..."[1]. Der vorherrschende Gedanke ist dementsprechend die Einheitsidee in jeder Hinsicht. Es wäre zu erwarten, daß sie auch in einem straffen, systematisch-spekulativen Gedankenaufbau Ausdruck fände. Das Gegenteil ist der Fall, wie jeder schmerzlich erfahren muß, der in seine Gedankenwelt einzudringen sucht.

»Der Versuch, die Theologie des Irenäus in ihrer Eigenart zu erfassen, stößt auf die große Schwierigkeit, daß er uns nicht bloß keine systematische Darstellung seiner Theologie hinterlassen hat, sondern überhaupt kein theologisches Lehrsystem im Geist besaß. Das beweisen die zahlreichen Unklarheiten und Unstimmigkeiten, die man bei der Lektüre seines Hauptwerkes wahrnimmt«[2]. A. d'Alès[3] nennt das Werk von Irenäus geradezu einen Urwald, und es ist interessant, wie H. Koch und Fr. Loofs[4] dieses Wort aufgreifen und mit Ingrimm unterstreichen, aus eigener Erfahrung belehrt.

Deshalb scheint es eine lohnende Aufgabe zu sein, die Einheitsidee bei Irenäus in ihren Umrissen herauszustellen. Wir können sie zusammenfassen als Weltplan-, Adam- und Christuseinheit. Doch sollen nur die Weltplaneinheit und die Einheit in Adam ausführlicher zur Sprache kommen. Diese Beschränkung legt folgende Erwägung nahe: Der Zentralgedanke des hl. Irenäus ist zwar die Einheit in Christus, die ‚Rekapitulation'.

---

[1] K. Prümm, Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus: Pisciculi, Fr. J. Dölger zum 60. Geburtstag, Münster 1939, 201..

[2] A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1932, 217. (Im folgenden wird des öfteren auf ihn Bezug genommen.)

[3] La doctrine de la récapitulation en S. Irénée: RechScRel 6 (1916) 185.

[4] H. Koch, Zur Lehre vom Urstande und von der Erlösung bei Irenäus: ThStudKrit 96/97 (1925), 213 — Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, Leipzig 1930, 3 f.

Das Thema der Rekapitulation läßt sich aber kaum zufriedenstellend behandeln, wenn man nicht die eng damit zusammenhängenden, ja grundlegenden Ideen des Weltplanes (οἰκονομία) und der Einheit in Adam berücksichtigt[5]. Denn es ist notwendig, die Rekapitulation bei Irenäus irgendwie in dem Ganzen seiner Theologie zu betrachten[6], um zu klaren Ergebnissen zu gelangen — eine Notwendigkeit, die bisher wohl zu wenig berücksichtigt wurde. Weil es aber bei dem hier gegebenen Raum nicht möglich ist, das ganze Thema erschöpfend zu behandeln, beschränkt die Arbeit sich darauf, nur auf die beiden übergeordneten Gedanken, die Weltplan- und Adameinheit, näher einzugehen. Diese Beschränkung ist umso notwendiger, als auch die Arbeitsweise des hl. Irenäus berücksichtigt werden muß. Denn zum ‚Ganzen' des hl. Irenäus gehört auch seine Methode. Hätte Irenäus in seinen Werken einen systematischen Aufbau geboten, so wäre seine Arbeitsweise und damit die Momente, welche in der Deutung seiner Ausführungen zu berücksichtigen sind, ohne weiteres gegeben. Da es sich nicht so verhält, muß in Kürze seine Methode besprochen werden.

1. Die Methode des hl. Irenäus.

Irenäus stand als Bischof den Gnostikern gegenüber wie der Hirt den Wölfen, die in Schaffellen in seine Herde einbrechen. Mit ihren „Geheimlehren", welche sie allein von den Aposteln überkommen haben wollten, tarnten sie sich. Mit ihrer vorgeblich höheren Erkenntnis, welche sich in ihren Äonensystemen und anderen phantastischen Spekulationen äußerte, machten sie die Gläubigen abwendig und irre. Die Gnosis mit ihrem

[5] Daher wird durch die beachtenswerte Abhandlung von E. Scharl: Recapitulatio Mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (Freiburg 1941, vgl. Schol 16 [1941] 618 f.) unser Thema unter anderer Rücksicht gut ergänzt. Scharl geht von den verschiedenen Bedeutungen der ‚Rekapitulation Christi' bei Irenäus aus: »Unter Zuhilfenahme gleichbedeutender Wörter bei Irenäus wird es gelingen, die Hauptglieder dieses ‚Leibes der Wahrheit' festzustellen, so daß am Schluß der gesamte Aufbau eines entgegen aller ursprünglichen Erwartung in sich geschlossenen und einheitlichen Rekapitulationsgedankens sichtbar wird« (Ebd. 8). Sodann untersucht er die aufgewiesenen Bedeutungsgehalte in ihrer Anwendung auf die belebte und unbelebte Körperwelt. Wir behandeln hier die recapitulatio Christi nur indirekt, insoweit in ihr die Weltplan- und Adameinheit zum Ausdruck kommt und umgekehrt diese die Voraussetzung für die Rekapitulations-Einheit in Christus sind. — Im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir mehrfach auf Scharl verweisen.

[6] Dasselbe gilt auch für andere Fragen in der Theologie des hl. Irenäus, z. B. für die Frage der imago und similitudo Dei im Menschen, die sich nicht lösen läßt, ohne die Einheitsschau des hl. Irenäus zu berücksichtigen.

Symbolismus war in ihren höheren Formen der Modernismus und die Theosophie jener Zeit und reichte hinab bis zu Formen von unsittlich-magischer Zauberreligiosität[7]. Was lag näher, als diesen Systemen nicht wieder ein anderes Gedankensystem, sondern Grundsätze entgegenzustellen? Ein neues System hätte als ebensowenig objektiv und als eines unter den vielen erscheinen müssen. Des Irenäus großer Grundsatz nun gegen die Gnosis ist die Tradition, die Apostolisch überlieferten Lehren.

So zitiert er einfach die „Wahrheit" gegen „Fabeleien", die überlieferten Lehren gegen „gottlose, erfundene Lehren" (3,3,1). Die Summe der Wahrheit aber findet sich in der bekannten regula fidei, dem „Kanon der Wahrheit" (1,22,1)[8] und den „Schriften" (1,9,4), die nach diesem Kanon der Wahrheit zu interpretieren sind[9].

Irenäus kommentiert dann die zitierten Wahrheiten. Vom Apologeten fordert er: „... er wird jeden der (mißbrauchten) Aussprüche (der Schriften) an seinen Platz stellen, die Phantasiegebilde (der Gnostiker) aber blosstellen und als haltlos dartun..." (1,9,4). An diese Weisung hat er sich gehalten, indem er in dem positiveren Teil seines Werkes (3.—5. Buch) nicht ein System aufstellt, sondern die Hl. Schrift durchgeht und kommentiert (vgl. 5 praef. 2). Weil aber die Gnostiker gerade dadurch die Aussprüche der Schrift mißbrauchten, daß sie hemmungslos allegorisierten, und so ihre wunderlichen Systeme zu belegen suchten, so meidet Irenäus Allegorie nach Möglichkeit, jedenfalls fordert er, daß alles im Sinn der Glaubenslehre ausgelegt werde (vgl. 2,25,1). Er hält sich am liebsten an den Wortlaut[10]. Das soll allerdings nicht heißen, daß der typische Sinn ausgeschlossen sei[11].

Um aber jeweils den Beweispunkt in den angeführten Schriftstellen herauszustellen, kommt er mit Umschreibungen nicht aus, sondern er muß sich zu Schlußfolgerungen bequemen, und damit ist der Ansatz auch bei ihm zur positiven theologischen Spekulation gegeben[12]. Er macht Sätze zu Praemissen, die

[7] 1,13,2—6: der Gnostiker Markus. — Ich zitiere Adversus haereses nach der Ausgabe von Stieren, Leipzig 1858; Deutsche Texte in Anlehnung an die Übersetzung von E. Klebba (BKV² 1912).

[8] Der Ausdruc κανὼν τῆς ἀληθείας besagt als solcher nicht ‚Regel, Maßstab für die Wahrheit', sondern ‚Regel, welche die Wahrheit ist'. Vgl. D. Van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Paris 1933, 283 ff.

[9] Vgl. D. B. Reynders, La polémique de s. Irénées, méthode et principes: RechThAncMéd 7 (1935) 16 f.

[10] Das ist auch der Grund für seinen Chiliasmus: er will die Apokalypse nicht allegorisch erklären (5,35,2).

[11] Vgl. z. B. 4,21,3; D. B. Reynders, a. a. O. 14.

[12] Wir sehen hier ab von seinen negativen (rein widerlegenden) Spekulationen, welche den Inhalt seines 2. Buches bilden.

er vorher herausgestellt hat, und so kommt doch eine gewisse Einheitlichkeit in seine Darlegungen. Bestimmte Gedankengänge wiederholen sich und treten als Grundgedanken in Erscheinung[13], und so hat Irenäus zwar kein fertiges System in „seinem Geiste", aber wir haben die Gedanken vor uns, die ihn, konsequent weitergedacht, zu einem (geschichts-)theologischen System geführt hätten. Er selbst lehnt dieses Verarbeiten auch theoretisch nicht ab (1,10,2; 2,26 u. 28). Aber als Apologet gegen die „gnostischen Hirngespinste" hat er auf systematische Durchdringung seines Stoffes bewußt verzichtet, besonders wo er in den Verdacht von ähnlichen Spekulationen hätte kommen können, wie sie die Gnostiker trieben[14].

Die Widerlegung der mythologischen gnostischen Gottes- und Erlösungslehre brachte es mit sich, daß Irenäus seine dogmatischen Gedanken unter vorwiegend *geschichtstheologischer Formalrücksicht* vorlegt[15]. Unsere Aufgabe aber ist es, in einem Punkt seine Gedanken herauszuarbeiten und konsequent weiterzudenken und zwar unter *dogmatisch-systematischer Rücksicht*. Es wird sich zeigen, wie sehr dieser Unterschied zu beachten ist, damit wir nicht aus unserer Fragestellung Gedanken in Irenäus hineintragen, die nicht darin sind. Denn Irenäus betrachtet die Vereinigung des Menschengeschlechtes mit Gott bis zur Vollendung unter zeitlich-historischer Formalrücksicht, wir dagegen fragen nach der Vereinigung unter ontologischer Rücksicht. Demnach ergeben sich aus der Methode des hl. Irenäus für unser Thema zwei S c h l u ß f o l g e r u n g e n, welche wir im Auge behalten müssen: 1. Welcher Seinscharakter den verschiedenen Graden von Einheit, wie sie Irenäus herausstellt, zukommt, hat er sich nicht gefragt. Wohl aber hat er eine un-

[13] Als Beispiel sei die Einheit der Menschheit in Adam genannt, aus der er schließlich folgert, daß Adam persönlich nicht verdammt sein kann (siehe unten 174) — eine Schlußfolgerung, die er jedenfalls nicht in der Bibel vorgefunden hat. H. D. Simonin O. P. zählt andere Beispiele auf und skizziert die Elemente eines sich anbahnenden theologischen Systems bei Irenäus: S. Irenaeus, Lugdunensis theologus: Ang 11 (1934) 19 ff. — G. N. Bonwetsch sagt daher mit Recht: »Nicht in einem einheitlichen System, aber aus einem einheitlichen Verständnis des Christentums heraus hat Irenäus die Gnosis widerlegt und dabei ein Ganzes christlicher Erkenntnis dargeboten«: Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925, 30.

[14] So versagt er sich ausdrücklich Spekulationen bezüglich der Dreifaltigkeitslehre (2,28,6); sie hätte als eine Art Äonenlehre erscheinen können.

[15] Vgl. K. Prümm, a. a. O. 219: »Irenäus ist ein geschichtlich denkender Schriftsteller wie nur irgendeiner. Seine ganze Theologie ist Religionsgeschichte ... Aber für ihn ist Religionsgeschichte Verständnis der Menschheitsentwicklung aus dem Heilsplan Gottes heraus. Im Lichte der Typologie und der Rekapitulation durchleuchtet sich ihm die ganze Heilsgeschichte.«

reflexe Vorstellung davon und der Sache nach liegt diese Vorstellung seinen Ausführungen zugrunde, die sein wahrscheinlich platonisch orientiertes Weltbild widerspiegelt[16]. — 2. Wo sich spekulative Gedankengänge finden, die sich mit anderen nicht vereinbaren lassen, können wir nicht mit Sicherheit herausstellen, was Irenäus eigentlich gemeint hat. Denn auf Grund seines tatsächlich antispekulativen Verfahrens wissen wir, daß er diese Gedankengänge nicht durchdacht hat und sie wohl fallen gelassen hätte, wenn er auf Unstimmigkeiten aufmerksam geworden wäre[17]. Wir können lediglich aussagen, in welche Richtung seine Gedanken weisen. Alles in allem müssen wir uns also der Bedingtheit unserer Antwort bewußt bleiben, die wir aus seinen Schriften zu erbringen suchen.

II. Das „System" der Einheit beim heiligen Irenäus.

Ich versuche zunächst einen Überblick zu geben: Wir müssen uns wiederum vergegenwärtigen, wogegen Irenäus kämpfte.

A. Harnack schreibt: »Der Gnostizismus ging von einem ursprünglich gedachten Dualismus aus, sah deshalb in der empirischen Welt eine fehlerhafte Verbindung widerstreitender Elemente und erkannte daher in der Erlösung durch Christus die Trennung des widernatürlich Verbundenen. Irenäus dagegen ging von dem Gedanken der absoluten Kausalität des Schöpfergottes aus, sah deshalb in der empirischen Welt fehlerhafte Entfremdungen und Scheidungen und erkannte demgemäß in der Erlösung durch Christus die Wiedervereinigung des widernatürlich Getrennten — die ‚recapitulatio' (ἀνακεφαλαίωσις). In diesem heilsgeschichtlichen Gedanken, der dem gnostischen Pessimismus gegenüber den denkbar höchsten Optimismus involvierte, erreicht Irenäus den Anschluß an gewisse Paulinische Ausführungen ... (Eph, Röm, Gal)«[18].

Diese schlagwortartige Formulierung der geschichtstheologischen Schau des hl. Irenäus ist treffend, aber nicht vollständig. Denn der „Trennung" steht nicht nur die „Wiedervereinigung" *durch* Christus, sondern auch die seinshafte „Zusammenfassung" und Überhöhung *in* Christus gegenüber, wie Irenäus im Einklang mit Paulus ausführt. Diese Wiedervereinigung, nämlich der Menschheit mit Gott, ist nicht statisch gegeben und abge-

[16] Das legt schon die Idee der Urbildlichkeit nahe (vgl. unten S. 172 ff.). Siehe auch K. Prümm, a. a. O. 205, Anm. 61. Ferner R. Arnou in DictThCath XII, 2, 2302 u. 2273 f.: Irenäus mag die Philosophie in der Form des »Platonisme moyen« kennen gelernt haben. — F. Vernet (ebd. VII, 2, 2507 f.) nimmt an, daß Irenäus Platos Werke nicht nur im Auszug gekannt habe; er meint ferner mit Dufourcq, daß er Aristoteles nur seine Idee von der allmählichen Erziehung des Menschengeschlechtes verdanke.

[17] Dies wird für uns praktisch z. B. in der Frage der Trichotomie in Adam (siehe unten S. 168 ff.).

[18] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ (1909) 558.

schlossen mit der recapitulatio durch die Menschwerdung allein, sondern ist abhängig und wird vertieft durch viele freie Akte des Menschen auf dem Wege zu Gott[19], die ebensoviele Stufen in der seinshaften Verbindung mit Gott darstellen[20]. Das ist der dynamische Charakter der Rekapitulation bei Irenäus, der stark betont wird. Es ist die τελείωσις, die „perfectio" im Sinn von Vervollkommnung. Andrerseits setzt die Möglichkeit einer solchen seinshaften „Wiedervereinigung" einfach durch die Tatsache der Menschwerdung die vorgängige Einheit der Menschheit als real-seinshafte Einheit voraus. Sie ist gleichsam der übergeordnete Kreis auf dem Wege der Menschheit zur seinshaften Verbindung mit Gott. Diese Einheit der Menschheit in Adam wird von Irenäus mehr vorausgesetzt als entwickelt.

Die Einheit in Christus durch die Einheit in Adam ist aber ermöglicht durch die vorgängige Hinordnung der Menschheit ihrem ganzen Sein nach auf die Verbindung mit Christus. Dadurch weist auch diese Idee der Einheit in Adam wieder über sich hinaus auf eine höhere Einheit, welche diese beiden Einheiten gleichsam in sich zusammenfaßt. Das ist die Einheit in der Weltplanung Gottes, welche alles, auch den zeitlichen Ablauf der Geschichte und der Erbsünde in ihr, in sich begreift. — Wir können demnach das am Ende des Aufsatzes (S. 177) gedruckte Schema aufstellen.

Wir gehen nun die beiden ersten Elemente dieses Schemas durch:

1. Die Weltplanung Gottes als übergeordnete Einheit.

Gott plant, sich selbst an sein Geschöpf (πλάσμα) mitzuteilen. Das geschieht entsprechend dem griechischen Diagramm: Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn im Hl. Geist. Der Hl. Geist ist also von vornherein der Berührungspunkt zwischen Gott und uns in Gottes Selbstmitteilung. Umgekehrt erscheint

[19] ...quae autem formant hominem, (sunt) praecepta multa, et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum (4,9,3).

[20] ...in iisdem ipsis (scl. in Filio et Spiritu S.) augmentum habebimus et proficiemus (4,9,2).

[22] Über das Verhältnis der drei göttlichen Personen zur Weltschöpfung siehe ausführlicher bei L. Duncker. Des hl. Irenäus Christologie, Göttingen 1843, 59—80. — Im folgenden werden besonders die wertvollen Arbeiten von K. Prümm S. J. herangezogen (in ‚Pisciculi', a. a. O.; ders. »Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus«: Schol 13 [1938] 206—24; 342—66). — Ferner vgl. E. Scharl, a. a. O.

[23] Der Mensch kann Gottes Güte und Selbstoffenbarung aufnehmen wie ein Gefäß: ...omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo (3,20,2), was gut auf den Seinscharakter der Offenbarung hinweist.

die Stufenfolge, wenn die Betrachtung vom Menschen ausgeht: Durch den Geist werden wir mit dem Sohn vereint, gelangen zum Sohn und steigen durch den Sohn zum Vater auf (5,36,2). „Communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus" (3,24,1). Gottes Ziel in der Weltentwicklung ist Selbstoffenbarung in Selbstmitteilung und Selbstmitteilung in Selbstoffenbarung[22]. Die Weltregierung erscheint nämlich bei Irenäus als Erziehung des Menschengeschlechtes, als seine Heranbildung zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott. Weil Gott erkennen und teilhaben an Gott für ihn dasselbe ist (4,20,5), so umfaßt also die Weltplanung Gottes Selbstoffenbarung in s e i n s h a f t e r Selbstmitteilung[23], an *den* Menschen, der zu schaffen ist. Und zwar geht diese Mitteilung in der Weltzeit und in Stufen vor sich.

4,38,1. Irenäus macht sich den Einwand: »Konnte Gott nicht von Anfang an d e n Menschen vollkommen machen? Gott... vermag an und für sich alles. Das Erschaffene aber... kann eben deshalb, weil es seinen Anfang erst später genommen hat, nicht unerschaffen sein. Weil s i e nicht unerschaffen sind, daher bleiben s i e hinter dem Vollkommenen (d. i. Gott) zurück.« Sie sind gleichsam Kinder, deshalb die Stufenfolge.

Der Mensch ist also in der Zeit, und deshalb gibt es *viele* Menschen. So erhebt sich von selbst die Frage, wie sich bei Irenäus *der* Mensch und *die* Menschen zueinander verhalten. Auch wir sprechen gern von *dem* Menschen, wenn wir die gesamte Menschheit meinen auf Grund der Natureinheit. Aber hier geht unser Denken und das Denken des hl. Irenäus schon auseinander. Was wir abstrakt verstehen oder als Teil für das Ganze, nimmt Irenäus konkret. Deshalb sind ihm unvermittelte Übergänge möglich, die wir kaum nachvollziehen können. Man lese daraufhin den eben angeführten Text 4,38,1 nach. In demselben Text — es ist einer unter vielen — spricht er einmal von *dem* Menschen, dann wieder von *den* Menschen, unvermittelt geht er von einem zum andern Ausdruck über. Es zeigt sich hier ein erstes Mal, daß er Mensch und Menschen i n e i n s s i e h t und zwar gleichsam von Gott her (wie aus dem Inhalt des Textes hervorgeht): Gott teilt sich den Menschen in der Zeit mit, will sich aber nach seinem Plan *dem* Menschen mitteilen.

Diese Einheitsschau vom Plane Gottes her verfolgen wir an zwei weiteren Ideen, zunächst an dem Gedanken von der G o t t e b e n b i l d l i c h k e i t des Menschen.

Nach Irenäus besteht der fertige, „vollkommene" Mensch aus Leib, Seele und Geist, d. h. dem Hl. Geist (5,9,1—2). Denn der Mensch ist ja seinem Sein nach Objekt der Selbstmitteilung Gottes, wie wir sahen, und der Hl. Geist ist Berührungspunkt. So wesentlich ist der Geist Bestandteil des Menschen,

daß nach Irenäus der Mensch ohne diesen Geist eigentlich tot ist, obwohl er weiß, daß der natürliche Mensch durch Leib und Seele konstituiert wird[24]. Daß aber der Hl. Geist zum *vollkommenen* Menschen gehört, sein Besitz den Menschen erst eigentlich zum Menschen macht, rührt daher, daß er von vornherein *secundum imaginem et similitudinem Dei* geschaffen ist. Man hat in mühsamen Forschungen herauszuarbeiten versucht, wie sich imago und similitudo im Menschen bei Irenäus unterscheiden[25]. Wir können mit Struker sagen, daß der Mensch nach Leib und Seele imago Dei ist[26], die similitudo dagegen hat er durch die Vereinigung mit dem Hl. Geist. Sie ist daher verlierbar. Hatte nun Adam schon den Hl. Geist? Er wäre damit schon der vollkommene Mensch gewesen, die Vollendung des Menschen soll aber nach Irenäus in Stufen vor sich gehen, durch Bewährung in einer Freiheit, die auch Nein sagen konnte (4,37,6). Als Christus kam und dem Menschen den Hl. Geist wiederbrachte, erhebt sich von neuem die gleiche Frage. — Unbekümmert um solche Fragen sagt Irenäus das eine Mal: der Mensch ist geschaffen *secundum* imaginem et similitudinem Dei, und dann wieder: er ist geschaffen *ad* imaginem et similitudinem Dei (3,23,1—2; 5,1,3), oder einfach: *ad* similitudinem Dei (4,37,4; 5,1,1). Im ersten Fall hat er also schon mit der Schöpfung den Hl. Geist, im zweiten Fall ist die Vollendung des Menschen durch den Geistbesitz erst *Bestimmung* des Menschen, er ist daraufhin angelegt. Was hat nun Irenäus gemeint?

H. Koch[27] hat darauf hingewiesen, daß Irenäus zudem nicht einmal die unverlierbare imago Dei und die verlierbare similitudo Dei durchgängig unterscheidet. Er meint, erst 5,6,1 setze diese Unterscheidung ein, während vorher beide Begriffe gleichbedeutend gebraucht seien. Er folgert daraus, man könne damit mit Wahrscheinlichkeit auf zwei Quellen schließen, die Irenäus nicht recht verarbeitet habe; bzw. aus dem Unterschied von secundum imaginem ... und ad imaginem ... könne man auf zwei verschiedene Lesarten des griechischen Urtextes von Gen 1,26 schließen, die Irenäus unbesehen übernommen habe (ad = εἰς; secundum = κατά). — Aber F. Loofs[28] weist nach, daß auch diese Folgerungen nicht haltbar sind, weil 5,21,2 und 5,28,4 diese begriffliche Unterscheidung auch wieder nicht vorliegt, bzw. weil u. a.

[24] »Er ist lebendig, weil er teilnimmt am Geist, ein Mensch aber ist er wegen der Substanz des (beseelten) Fleisches« (5,9,2). Vgl. A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten 2 Jahrhunderte, Münster 1913, 93 f. — Auch πλάσμα bedeutet bei Irenäus Leib und Seele: ebd. 95.

[25] Die begriffliche Unterscheidung dieser beiden Ausdrücke (Gen 1,26) übernimmt er wahrscheinlich von den Valentinianern (siehe A. Struker, ebd. 124). Irenäus macht diese Unterscheidung ausdrücklich in 5,6,1 und 5,16,2.

[26] Ebd. 92.

[27] A. a. O. 186 ff.

[28] A. a. O. 59, Anm.

[29] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] 588 ff.

1,24,1 das κατά des hier erhaltenen Urtextes durch ad wiedergegeben wird.

A. Harnack[29] nimmt mit H. Wendt auf Grund dieser Unterscheidung eine doppelte dogmatische Gedankenreihe bei Irenäus an, die sich Diese Bestimmung des Menschen verwirkliche sich durch die Leitung Gottes und den freien Willen des Menschen im Gehorsam, wodurch die Seele mit dem Geiste Gottes vereinigt werde. — 2. Die »realistisch-mystische« in der Rekapitulationslehre: ‚secundum similitudinem'. Er fährt fort: »Ist die Menschheit wieder hergestellt, so war sie ursprünglich in einem guten, ja göttlichen Zustand. Das sagt nun auch Irenäus ausdrücklich — im vollen Widerspruch zu den oben mitgeteilten Ausführungen 3,18,1«[30]. — A. Harnack muß dafür die unwahrscheinliche Folgerung in Kauf nehmen, daß der in seiner Apologetik als scharfsinnig anerkannte Irenäus diesen zentralen Widerspruch unbemerkt oder nur oberflächlich überdeckt in sein Werk gebracht hätte.

A. Struker[31] glaubt zwischen ὁμοίωσις und ὁμοιότης unterscheiden zu müssen, welcher Unterschied durch den meist nur lateinisch erhaltenen Text verlorengegangen sei.

Wir erinnern uns an die zweite Schlußfolgerung aus der Methode des hl. Irenäus und lassen deshalb die Frage unbeantwortet, ob und wieweit Adam den Hl. Geist besessen hat[32]. Nichts hindert uns, unabhängig von der Antwort auf diese Frage ein Verständnis *seiner Sprechweise* zu suchen. Alle aufgeführten Schwierigkeiten nämlich, die sich aus dem anscheinend schwankenden Gebrauch der Begriffe imago und similitudo und ihrer Präpositionen ad bzw. secundum ergeben, finden eine zwanglose Lösung, wenn wir annehmen, daß Irenäus auch hier als Geschichtstheologe spricht. Er berichtet zwar in einer Form, welche die Schöpfung als bereits verwirklicht voraussetzt, sieht aber trotzdem gleichsam mit den Augen Gottes, der die Welt *plant* und über die Geschichte hinweg auf ein Ganzes und Einheitliches zustrebt. Vor Gott steht als sein Schöpfungsziel der „vollendete Mensch", und entsprechend sieht Irenäus „den vollkommenen Menschen" als aus Leib-Seele-Geist bestehend, obwohl er weiß, daß der Mensch durch Leib und Seele konstituiert wird. Dementsprechend betrachtet Irenäus den Menschen als *ad* similitudinem Dei geschaffen und gleichzeitig als *secundum* similitudinem Dei: es ist eine In-eins-Sicht, bei der die zeitlichen Unterschiede nicht berücksichtigt werden. Da wir als endliche Wesen nicht adäquat die Einheitsschau Gottes haben können,

[30] Ebd. 593.

[31] A. a. O. 87—90.

[32] Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Frage der Trichotomie in Adam nicht entschieden werden könne. Im Gegenteil scheinen die nachfolgenden Ausführungen einige Hindernisse für die Erklärung wegzuräumen. Doch wird dabei immer die Methode des hl. Irenäus zu berücksichtigen sein. — Wie die Frage auch in sich gelöst werden mag, die Antwort ist für uns hier nicht von Belang. Vgl. Anm. 35.

ergibt es sich von selbst, daß Irenäus ‚den Menschen' vom unvollkommenen Zustand der bloßen Anlage bis zum vollendeten Menschen in einer Einheit gleichsam perspektivisch verkürzt sieht, wo Gott gleichzeitig auch alle Besonderungen in der Zeit betrachtet. Um ein Bild zu brauchen: Irenäus schaut nicht den Strom der Menschheitsgeschichte seitlich vom Ufer aus, indem er diesen Strom erst an seinem Ursprung ins Auge faßte und dann bis zur Mündung ihm Stück für Stück folgte, sondern er steht gleichsam an seiner Quelle und überschaut den Strom von seinem Ursprung bis zu seiner fernen Mündung mit ein und demselben Blick. Ob er dann den Anfang, einen Abschnitt oder mehr das ferne Ziel ‚im Auge hat' (und davon spricht), wo der Strom schon mehr ‚sich verwirklicht' hat, immer ruht sein Blick doch gleichzeitig auf dem Ganzen. Und in dieser Weise sieht er nicht nur den zeitlichen Ablauf ineins, sondern auch *den* Menschen und *die* Menschen, ohne daß er die Eigenständigkeit des Einzelmenschen irgendwie verwischte[33]. Es ist die *Sicht des Planes Gottes*, der sich seinshaft mitteilen will. Der Plan Gottes bildet eine allumfassende und zugleich eine einfache Einheit, die sich spiegelt in der theologischen Konzeption und Ausdrucksweise des hl. Irenäus. Man versuche, sich einen Augenblick an Gottes Stelle zu denken und von Gottes Sicht aus die Menschheitsgeschichte zu überschauen, so gewinnt man die Haltung, in welcher Irenäus denkt.

Zur Erläuterung diene folgender Text aus 5,16,1.2[34]: »Man darf keinen anderen Vater suchen ... noch eine andere Hand Gottes als die, welche vom Anfang bis zum Ende uns bildet und zum Leben anpaßt, ihrem Geschöpfe beisteht und es nach (secundum) dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes vollendet. — Damals aber zeigte sich dieses Wort, als das Wort Gottes Mensch wurde, indem es sich dem Menschen und den Menschen sich ähnlich machte, damit der Mensch durch seine Ähnlichkeit mit dem Sohn kostbar werde. In den früheren Zeiten wurde gesagt, daß der Mensch nach (κατά) dem Bilde Gottes erschaffen sei, aber es wurde nicht gezeigt. Denn noch war unsichtbar der Logos, nach dessen Bild der (natürliche) Mensch geworden war. Deshalb verlor er auch leicht die (übernatürliche) Ähnlichkeit (mit Gott, im Sündenfall nämlich). Als aber der Logos Gottes Fleisch geworden war, bestätigte er beides: denn er zeigte das (natürliche) Bild in Wahrheit, indem er selbst das wurde, was sein Bild war, und die Ähnlichkeit stellte er sicher dadurch, daß er den Menschen dem unsichtbaren Vater ähnlich machte durch den sichtbaren Logos.«

Irenäus überschaut die ganze Schöpfungsgeschichte („vom Anfang bis zum Ende..."). Gottes Hand bildet „uns" d. i. „sein

[33] Das beweist die Willensfreiheit, welche Irenäus stark betont. Vgl. 4,37,9.

[34] Überzeugender als die Analyse eines Einzeltextes wirkt eine zusammenhängende Lektüre von Adv. haer. 3—5. Man muß, wie immer, so auch hier, Irenäus als Ganzes nehmen. Den inneren Grund dieser Zusammenschau siehe im folgenden: die Urbildlichkeit und die Adameinheit.

Geschöpf". Dieses Geschöpf ist: „Adam und auch wir" (vgl. das Vorhergehende des Textes). Seine Hand vollendet das Geschöpf „nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes". Ist also auch das (natürliche) Bild im Menschen noch nicht vollendet? Im folgenden unterscheidet er doch deutlich das „Bild Gottes", nach dem der Mensch geschaffen ist, das unverlierbar ist (siehe oben), und die (übernatürliche) „Ähnlichkeit", die Adam verlor! Was *wir* hierin als unausgeglichen, wenn nicht als widerspruchsvoll empfinden, ist für Irenäus durchaus miteinander vereinbar. Die ganze Menschheitsgeschichte ist eine Einheit wie ein Strom, ist die Ausführung eines Gottesplanes, ‚den' Menschen zu vollenden und sich auf diese Weise ihm seinshaft mitzuteilen. Das wird geschehen sein am Ende der Zeiten; dann ist *Adam* vollendet[35]. Wenn also die Weltgeschichte nichts anders ist als die eine noch andauernde Schöpfung Adams bis zur Vollendung[36], kann Irenäus ungezwungen einmal die Schöpfung als Ganzes überblicken und sagen: Gott schafft sein Geschöpf „nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes", dann wieder kann er — die Einheitsschau hindert das nicht — einzelne entscheidende Zeitpunkte ‚ins Auge fassen', so den Sündenfall, da Adam die ‚Ähnlichkeit' verlor, und die Menschwerdung, in welcher die ‚Ähnlichkeit' „befestigt" oder „sichergestellt" wurde. Hat aber Irenäus nicht gerade gesagt, daß die (übernatürliche) Ähnlichkeit verloren war? Jetzt spricht er von „Befestigung" und „Sicherstellung"[37] der Ähnlichkeit, ohne ihre Wiederherstellung zu erwähnen, die logisch vorhergehen muß. Irenäus hat eben die Schöpfung wieder als Ganzes ‚im Blick',

[35] 5,1,3. — Unsern Gedankengängen am entsprechendsten scheint die Deutung der Trichotomie durch E. Klebba zu sein: »Nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes geworden wird von den Kirchenvätern der Mensch genannt, der im Gnadenleben stehend Gott zu dienen und das ewige Leben sich zu erhalten trachtet; nach dem Bilde und der Ähnlichkeit vollendet sollen wir aber werden durch die gesamte Gnade des Geistes . . .«: Die Anthropologie des hl. Irenäus (Kirchengesch. Studien 2 [1894] 185). — Nach H. Koch hat »diese Ansicht das für sich, daß sie die Äußerungen des Irenäus vom Verlust der Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit durch die Sünde mit dem Unverlorenbleiben der menschlichen Naturanlage im Einklang läßt.« Er hat gegen diese Deutung nur das eine Bedenken, »ob damit nicht ein Gedanke eingetragen sei, der Irenäus in Wirklichkeit ferneliegt« (a. a. O. 186). Wenn man nun die Einheitsschau und zumal die fortführende Rekapitulation beim hl. Irenäus berücksichtigt, scheint dieses Bedenken an Gewicht zu verlieren.

[36] Die Auffassung der Weltgeschichte als d e r Schöpfung, (die noch andauert) tritt deutlicher hervor in der Adameinheit und besonders in der (hier nicht behandelten) Rekapitulation durch Christus.

[37] βεβαίως κατέστησε, was jedenfalls nicht deutlich eine Wiederherstellung ausdrückt. Vgl. den Vordersatz: »Er bestätigte (ἐπεκύρωσε) beides«: auch die Ähnlichkeit.

nämlich Christus als „*den* vollkommenen Menschen" (siehe Anm. 42), der als solcher freilich die Ähnlichkeit schon hat.

Das erste Element, die Weltplanung Gottes als Einheit, ist damit schon erwiesen, zudem als solche Einheit, daß alles Weitere darin enthalten ist. Wir sagten, Irenäus sehe die Menschheit gleichsam in perspektivischer Verkürzung. Der Grund liegt darin, daß er, wie auch Gott, die Menschheit in ihrer Causa exemplaris schaut. Christus als Urbild ist diese Causa exemplaris. Die Urbildlichkeit Christi ist also die zweite Idee des hl. Irenäus, welche uns seine Einheitsschau tiefer erfassen läßt: Sie ist der innere Grund für die Ineins-Schau von imago und similitudo, secundum similitudinem und ad similitudinem.

Wir planen gewöhnlich, indem wir uns sagen: ich mache das, dann mache ich das, dann das ... Gott plant nicht so, sein Plan ist *ein* Gedanke, allerdings ein sehr reicher Gedanke. Dementsprechend sieht Irenäus Christus als den einen Gedanken Gottes und damit als das Urbild ‚des Menschen' und zwar, wie die Forschung schon nachgewiesen hat, auch seiner Menschheit nach[38].

Der *Weltplan* Gottes ist also zusammengefaßt und ineins gesehen nach Art einer causa exemplaris in Christus als dem Urbild *des* Menschen. Man kann Christus als Urbild demnach eine erste oder vorweggenommene recapitulatio nennen. Die in der Menschwerdung seinshaft, Wirklichkeit gewordene recapitulatio ist damit nichts anderes als die Verwirklichung dieser ersten, in der Einheitsschau des Planes Gottes schon vorliegenden recapitulatio[39]. Es ist also nicht so, daß in der Schöpfung *unter anderem* auch eine Rekapitulation vorgesehen sei, sondern die Schöpfung *ist* die stufenweise Verwirklichung der Rekapitulation in Christus; der Weltplan ist praktisch die Planung des Christus im umfassenden Sinn: des corpus Christi mysti- ineins sieht. Er schildert den Plan, indem er von der Ercum. Daran ändert auch der Sündenfall nichts, der ja durch den freien Willen des Menschen in die Welt kam (4,37,7).

---

[38] Siehe A. Struker, a. a. O. 82 ff., 98. — L. Duncker, a. a. O. 103. — Zum Gedanken der leiblichen Urbildlichkeit Christi paßt gut, daß nach Irenäus die Menschwerdung das erste im Weltplan war: vgl. A. Verriele, a. a. O. 505 f. — Vgl. auch E. Scharl, a. a. O. 16 u. 52 ff. — Erst recht erstreckt sich die Urbildlichkeit Christi auf den ganzen, den ‚vollkommenen' Menschen (5,6,1).

[39] »Die seiner Weisheit gehorchen, führt der Herr dort hinein (in das Paradies), indem er alles in sich rekapitulierte im Himmel und auf Erden (Eph 1,10). Das ‚im Himmel' bedeutet das Geistige, das ‚auf Erden' bedeutet den Schöpfungsplan (dispositio) betreffs des Menschen. Diesen (Plan) also rekapitulierte er in sich« (5,20,2; siehe auch 3,22,3). — Vgl. E. Scharl: »Intentionale Rekapitulation«: a. a. O. 8 ff.; »Reale Rekapitulation«: ebd. 21 ff.

Aus der ganzen Sprechweise des hl. Irenäus ist klar geworden, wie er den göttlichen Plan und seine Verwirklichung füllung in der Wirklichkeit spricht. Damit ist gekennzeichnet, daß Weltplanung und Weltschöpfung sachlich nicht verschieden sind, insofern sie nur einem Akt Gottes entspringen. Auch das Dasein ist demnach eine Einheit. Den Seinszusammenhängen wenden wir uns nunmehr zu.

2. Die Einheit des Menschengeschlechtes in Adam.

Sie bildet die erste Stufe der Verwirklichung des göttlichen Planes. Irenäus kommt indirekt auf diese Einheit zu sprechen oder setzt sie stillschweigend voraus. Zunächst in der *Erbsündenlehre* (5,16,3). Die Erblichkeit beruht auf der Abstammung. Abstammung bringt den geschichtlichen Seinszusammenhang mit dem Stammvater und die Erblichkeit ist Folge eben der ursprünglichen, durch die Schöpfung gesetzten Einheit des Menschengeschlechtes. Durch die natürlich leibliche Abstammung ist unser Fleisch wesentlich eins mit dem von Gott gebildeten Fleisch Adams (5,14,3). „Denn Fleisch ist in Wahrheit nur das, was von der *ersten* Schöpfung aus Erde stammt" (5,14,2). Zweitens in der *Menschwerdungslehre*. Irenäus sagt 5,1,3: Christus ist ohne Erbsünde, weil er „neue Zeugung" ist infolge der Jungfrauengeburt; andrerseits hat Christus sich durch Maria „mit der alten Substanz des adamitischen Gebildes vereint", denn die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist die Geschichte *Adams* und sogar die (übernatürliche) Vollendung des Menschengeschlechtes, die der Gottmensch bewirkt, faßt Irenäus als Vollendung *Adams*. Denn durch den Sündenfall hat er zwar die übernatürliche similitudo verloren, hat aber dadurch doch nicht sich der schaffenden Hand Gottes entziehen können, der für ihn die volle Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit bestimmt hat. Sondern am Ende der Zeit wird er doch noch zur Vollendung in der Gemeinschaft des Geistes geführt, um so entsprechend dem ursprünglichen Willen Gottes nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes zu werden[40]. — Adam, der erste Mensch, ist daher zugleich der universelle Mensch, in dem sich die Einheit des Geschlechtes auf reale Weise darstellt. Wie nun die Geschichte der Menschheit die Geschichte Adams ist, so ist auch umgekehrt seine Sünde die Sünde der Menschheit. Weil aber

[40] Vgl. auch E. Scharl, a. a. O. 51. — Drittens ist die Adameinheit enthalten in seiner Lehre von der Menschheit als corpus Adae, die bei der recapitulatio Christi zu behandeln wäre; angedeutet und vorausgesetzt wird diese Anschauung in dem Satz aus dem besprochenen Abschnitt 5,1,3: »Sie verbleiben in dem Adam, der besiegt und aus dem Paradiese verstoßen wurde ...«

‚der Mensch' doch noch vollendet wird, kann Adam also nicht verdammt sein, „sonst wäre ja immer noch das ganze Menschengeschlecht in der Verdammnis" (3,23,1—3,8).

Welcher Art ist nun die Seinsverbindung mit Adam ontologisch gesehen, durch die der Einzelmensch Adam und das ganze genus ‚Mensch' eins sind? Irenäus behandelt diese Frage nicht formell, schon gar nicht in dem philosophischen Sinn, wie wir diese Frage stellen. Er distanziert sich in seiner Methode grundsätzlich von einer solchen Fragestellung, wie wir sahen. Wohl kennt Irenäus z. B. »eine ganze Stufenleiter von Erkenntnisbetätigungen ..., da treten feine Unterschiede auf, die seine Vertrautheit mit den epistemologischen Erörterungen der hellenistischen Zeit klar dartun«[41]. Wenn er aber Fachausdrücke wie in unserem Zusammenhang: Substanz, Wesenheit, Gestalt (ὑπόστασις, οὐσία, σχῆμα 5,36) unterscheidet oder verwendet, so doch durchaus in einem vorwissenschaftlichen Sinn: z. B. 5,15,4 und 16,1: »Somit scheiden auch die Valentinianer aus, die behaupten, der Mensch sei nicht aus Erde, sondern aus einer flüssigen und gießbaren Materie entstanden...« Weil aus unserer Erde Adam gebildet wurde, läßt die Schrift den Herrn zu ihm sprechen: »Im Schweiße deines Angesichtes ... Wenn also in irgendeine andere Erde unsere Körper nach dem Tode zurückkehren würden, dann würden sie auch folgerichtig von dieser ihre Substanz haben ... und nachdem auch die Substanz unseres Gebildes von dem Evangelium deutlich dargetan ist, so darf man ... keine andere Substanz ... annehmen ...« — Daraus wird klar, daß er unter Substanz einfach Materie und Erde versteht in einem unreflexen Sinn. Wir können daraus spekulativ nichts für unsere Frage entnehmen.

Wir haben bereits oben dargelegt, wie wir dennoch die rein heilsgeschichtlichen Ausführungen zur Grundlage für systematisch-spekulative Fragen nehmen können. Die Elemente sind zwar der Sache nach da, aber in scharfer Ausprägung nicht Seine Ausführungen über die Gottesebenbildlichkeit und Urbildlichkeit Christi und die Erbsünde weisen jedoch zusammengenommen in eine bestimmte Richtung. Man kann die Seinsverbindung der Menschheit in Adam wohl am besten so bestimmen: es ist eine transzendentale Relation, wie sie eben zwischen Vater und Sohn besteht. Auf Grund dieser realen Relation sind wir so eins, daß die Schuld des Stammvaters unser realer Anteil ist. Welcher Art dieses Sein der Einheit durch Realbeziehung ist, können wir nicht besser verdeutlichen, als wenn wir sagen: es ist die Einheit in dem Plan Gottes; genauer: es ist die Einheit in der Schau Gottes, die in der Schöpfung Sein wurde. Wir haben für dieses Sein kein Analogon, weil wir nicht diese Möglichkeit der Verwirklichung haben. Wir müssen die Eigenart dieses Seins von Gottes Sicht her zu erfassen suchen. Es ist etwa die Seinseinheit, die das Bild (nach seiner Verwirklichung) in den Augen des Künstlers hat: ist ein Flecken auf eine Stelle geraten, so ist das ganze Bild, d. h.

[41] K. Prümm: Schol 13 (1938) 213.

sein Dasein beschmutzt und seinem *ganzen* Sein nach wertlos. Ist der Flecken von der einen Stelle entfernt, ist das Sein des ganzen Bildes wiederhergestellt. Welcher Art ist das Sein der einzelnen Bildteile als solcher ontologisch gesehen? Wesentlich ein Aufeinander-hingeordnet-sein. Andrerseits ist die Einheit wesentlich bedingt durch die Schau des Künstlers. Denn es ist mehr noch eine rationale Einheit als eine physische. Es ist eben eine Sinneinheit, die Verwirklichung einer Idee: des ‚Urbildes'. Und es ist die Frage, ob nicht diese rationale Einheit auch ontisch gesehen (weil objektiv verwirklicht) eine intimere Seinseinheit darstellt als die physische Verbundenheit, schon wegen der größeren Seinsmächtigkeit des Geistes (ohne daß aber aus den Teilen eine Identität würde).

Tatsächlich vergleicht Irenäus selbst das Schaffen des Menschengeschlechtes mit dem Malen eines Bildes:

4,17,6 »Welch anderer Name aber sollte unter den Völkern verherrlicht werden (Mal 1,10 f.) als der unseres Herrn (Jesus), durch den der Vater verherrlicht wird und der Mensch verherrlicht wird? Weil es aber der Name seines eigenen Sohnes ist, und weil er den Menschen gemacht hat[42], darum nennt er ihn s e i n e n Namen. Denn wenn ein König das Bild seines Sohnes malt, so nennt er es mit doppeltem Recht s e i n Bild, denn es stellt seinen Sohn dar, und e r hat es gemacht. So bekennt auch der Vater den Namen seines Sohnes Jesu Christi ... als seinen Namen ...«

Das Schaffen des Menschen entspricht in dem Vergleich also dem Malen eines Bildes[43]. — 2,25,2 vergleicht er die Schöpfung der Welt und ihrer Einheit mit einer schönen Melodie. Er fragt sich, wie sich die Vielheit der Dinge zur Einheit verhält:

»In Bezug auf die ganze Schöpfung sind alle passend und wohlgeordnet, zueinander jedoch sind sie entgegengesetzt und nicht passend, so wie der Klang der Zither durch den Unterschied der verschiedenen Töne eine schöne Melodie hervorbringt, die aus vielen und entgegengesetzten Tönen besteht.«

Entsprechend — so dürfen wir wohl schließen — verhalten sich die einander entgegengesetzten Menschen zu *dem* Menschen wie die Töne zu der künstlerischen Einheit der Melodie.

Wenn wir aber auch diese Stellen bei Irenäus nicht vorfänden, so ergäbe sich doch notwendig aus seinen geschichts-

[42] So die Übersetzung von E. Klebba; wahrscheinlicher aber ist der Sinn: »und weil er (Christus) durch ihn Mensch geworden ist ...«, sodaß hier unmittelbar nur von der Schaffung der Menschheit Christi die Rede ist. Trotzdem — wegen der Einheitsschau — ist die Schaffung des Menschengeschlechtes mitgemeint; denn im vorhergehenden Satz heißt es einfach: »... durch den ‚der Mensch' verherrlicht wird«. Auch sonst wird ja die Schaffung und Vollendung d e s Menschen und des Menschengeschlechtes gleichgesetzt: z. B. 5,1,3.

[43] Auf den ersten Blick scheint sich aus diesem Vergleich bei Irenäus nicht allzuviel beweisen zu lassen; denn auch den »Leib der Wahrheit« (die in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten) vergleicht er mit dem von »einem weisen Künstler aus bunten Steinen schön zusammengesetzten Bild eines Königs« (1,8,1 und 1,9,4). Wenn man aber bedenkt, wie ontologisch Irenäus die Offenbarung auffaßt, ja die

theologischen Grundgedanken: „Gott schuf *den* Menschen nach seinem *Bild* und Gleichnis" einerseits und der Ineins-schau von dem Menschen und den Menschen andrerseits die Auffassung der Einheit des Menschengeschlechtes in Adam, wie wir sie dargestellt haben.

Es sei noch bemerkt, daß die angeführten Vergleiche unzureichend sind, weil Gott nicht nur „malt" und „komponiert", sondern erschafft in dem Rahmen von Weltraum und Weltzeit und daher die einzelnen Teile seines Werkes eine existenzielle Beziehung zum Ganzen haben.

Wenn man annehmen darf, daß den Gedankengängen des hl. Irenäus ein platonisches Weltbild zugrundeliegt, müßte man, spekulativ gesehen, fragen, wie er die ontologischen Beziehungen der Ideen untereinander und zum Urbild aufgefaßt habe; oder umgekehrt, wie diese Frage von der platonischen Philosophie seiner Zeit beantwortet wurde, um von da aus auf seine Auffassungen über die Einheit zu schließen. Aber dieser Weg ist unzulässig bei Irenäus, weil er im Gegensatz etwa zu den anderen Apologeten[44] philosophische Spekulationen oder Voraussetzungen bewußt auszuschalten sucht.

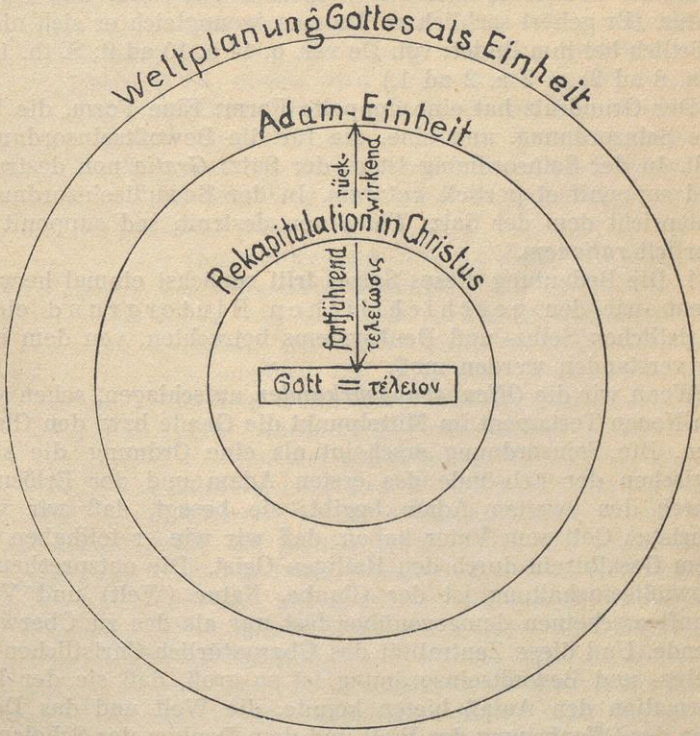
Zusammenfassend (und zugleich etwas schematisierend) läßt sich also sagen, daß Irenäus nicht so sehr ein spekulativ einheitliches System vorlegt, als eine einheitliche S c h a u. Er sieht gleichsam mit den Augen Gottes; er sieht den Plan Gottes (Gen 1,26), *den* Menschen zu schaffen nach seinem *Bild* und seiner Ähnlichkeit. Von diesem erhöhten Standpunkt aus verfolgt er verstehend das Werden ‚des Menschen', Adams in der Heilsgeschichte bis zu seiner Vollendung in der Auferstehung (5,36,3). Ähnlich einem Berichterstatter, der als Augenzeuge wiedergibt, was er gerade sieht, entwickelt Irenäus weniger, wie ein Element aus dem andern logisch folgen müßte, als vielmehr, was er tatsächlich aufeinander folgen sieht. Was mit dieser Schau nicht übereinstimmt, nämlich die Behauptungen der Gnostiker, lehnt er als unwahr ab. In diesem Schauen geht er unvermittelt von einem Gegenstand oder ‚Gesichtspunkt' zum andern über, behält dabei aber das Ganze im Auge und setzt es als in den Umrissen bekannt bei seinen Zuhörern voraus.

Irenäus schaut das Ganze der Heilsgeschichte als eine Einheit, weil der Plan Gottes, wie auch ‚der Mensch in der Geschichte' eine Einheit *ist;* aus dieser Einheit folgt notwendig, daß Christus als Mensch sich organisch in das werdende Menschenbild einfügt, von ihm sein Gepräge empfängt und es selbst

Schöpfung des Menschen als sich mitteilende Selbstoffenbarung, scheint kein Grund gegeben, deshalb in 4,17,6 eine nur metaphorische Deutung anzunehmen; zumal er dort von der Schöpfung, also Dingen des Seins spricht. Bei dem engen Zusammenhang von Schöpfung und Selbstoffenbarung Gottes ist es wohl nicht einmal verwunderlich, daß ihm für beides derselbe Vergleich in den Sinn kommt.

[44] Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte I[3] (1922) 365.

in überragender Weise prägt[45]. Die vielfachen Beziehungen nun, die sich aus diesem Verhältnis Christi zum Menschengeschlecht als einer Einheit ergeben, faßt Irenäus zusammen in dem generischen Begriff ‚recapitulatio'. Wir gewinnen also aus dem Verständnis seiner Einheitsschau, aus dem Gedanken seiner Weltplan- und Adamseinheit eine wesentliche Voraussetzung für das tiefere Verständnis seines theologischen Hauptgedankens, der recapitulatio Christi.



Drei konzentrische Kreise. Die Weltplanung Gottes der allumfassende. Die inneren Kreise drücken einen jeweils höheren Grad der Verwirklichung und damit intensiveren Seinswirklichkeit aus. Die τελείωσις (Pfeil) ist als immer enger werdende Kreise zu Gott hin zu denken, bis in dem τέλειον (Gott), der völligen Vereinigung mit Gott, der Weltplan Gottes volle Seinswirklichkeit geworden ist[21].

[45] assimilans oder adaptans sibi — assimilans se; siehe z. B. 5,16,2.

[21] A. Verriele ist zu demselben Ergebnis gekommen: »C'est cette positive unité de finalité divine, qui commande, chez notre docteur, l'économie entière du salut des hommes. Elle en ordonne les éléments successifs mutuellement les uns aux autres dans le sens d'un progrès centré autour du Christ et qui, lentement, avance jusqu'au terme parfait«: Le plan du salut d'après s. Irénée (RevScRel 14 [1934] 496).

Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam".

Eine ideengeschichtliche Interpretation.

Von Erich Przywara S. J.

Im Mittelpunkt des Denkens des hl. Thomas und wohl der klassischen Scholastik überhaupt steht der bekannte, im Titel genannte Grundsatz über das Verhältnis von Natur und Übernatur. (Er gehört sachlich zu Thomas, wenngleich er sich nicht wörtlich bei ihm findet; vgl. De ver. q. 14 a. 10 ad 9; S. th. 1 q. 1 a. 8 ad 2; q. 2 a. 2 ad 1.)

Der Grundsatz hat eine doppelte Form: Eine Form, die für die Seinsordnung, und eine, die für die Bewußtseinsordnung gilt. In der Seinsordnung ist es der Satz: *Gratia* non destruit, sed supponit et perficit *naturam*. In der Bewußtseinsordnung entspricht dem der Satz: *Fides* non destruit, sed supponit et perficit *rationem*.

1. Die Bedeutung dieses Satzes tritt zunächst einmal hervor, wenn wir den geschichtlichen Hintergrund eines christlichen Seins- und Denksystems betrachten, von dem aus er verstanden werden muß.

Wenn wir die *Offenbarungsurkunden* aufschlagen, sehen wir im Neuen Testament im Mittelpunkt die Gnade bzw. den Glauben. Die Seinsordnung erscheint als eine Ordnung die sich zwischen der Erbsünde des ersten Adam und der Erlösung durch den zweiten Adam begibt; sie besagt, daß wir wie Christus Gott zum Vater haben, daß wir wie er teilhaben an dem Gesalbtsein durch den Heiligen Geist. Die entsprechende Bewußtseinshaltung ist der Glaube. Natur (Welt) und Vernunft erscheinen demgegenüber fast nur als das zu Überwindende. Und diese Zentralität des Übernatürlich-Christlichen in Seins- und Bewußtseinsordnung ist so groß, daß sie der Reformation den Anlaß bieten konnte, die Welt und das Denken der Offenbarung der Welt und dem Denken der Scholastik entgegenzusetzen. Eines der Hauptschlagworte bei Luther ist ja der Gegensatz des Evangeliums gegenüber dem reinen Sein und Denken, konkreter der Gegensatz der Welt des Evangeliums zur Welt des hl. Thomas (obwohl er ihn kaum gekannt hat).

Vergleichen wir damit die Art und Weise, wie bei den *griechischen Kirchenvätern* Seinsordnung und Denkordnung erscheinen, dann sehen wir, wie bei ihnen die Geheimnisse der Gnadenwelt in einen geordneten Kosmos eingebaut sind. Die Möglichkeit dieser Zusammenschau von natürlicher und übernatürlicher Ordnung beruht darauf, daß die Grundkate-

gorien der Offenbarung und des platonischen Denkens sich berühren. Eine Grundkategorie der Offenbarung ist die Teilnahme an Gott, an seinem Leben und seiner innersten Gesinnung. Der Gedanke der Teilnahme ist aber ebenso der zentrale Ausdruck platonischer Philosophie. So erklärt es sich innerlich, daß im Denken der griechischen Väter die Offenbarungswelt gleichsam unmittelbar wird zu einer Seins- und Denkwelt, die wie eine Seins- und Denkwelt von Philosophie erscheint. Der Seinsordnung nach erscheint ein geschlossener Kosmos, der freilich als solcher nur durch seinen innerlichen Zusammenhang mit dem Geheimnis des dreipersönlichen Lebens ermöglicht ist; dieses wird gleichsam in seinem Ausgang in die Welt zum Grundprinzip von Welt und Sein überhaupt. Bewußtseinshaft entspricht dem — wie es die alexandrinische Schule bietet —, daß wir zum eigentlich richtigen Denken und Schauen nur auf dem Weg des Glaubens kommen: vom credere zum intelligere zum videre.

Eine Art von Gegenbewegung dazu ist dann die Welt, wie sie sich beim *hl. Augustinus* darstellt. Bei ihm erneuert sich die Art und Weise, wie die Welt in der neutestamentlichen Offenbarung erscheint. Wir haben nicht einen geschlossenen Kosmos vor uns, sondern die bleibende Gegenübersetzung von civitas diaboli und civitas Dei. Schärfer gesagt: Die Welt fällt wieder in die Antinomistik auseinander. Folgerichtig erscheint nicht, wie bei den griechischen Vätern, ein ausharmonisiertes In-eins von Gott und Welt, sondern als die letzte Lösung, als das letzte Prinzip erscheint immer wieder der Deus inscrutabilis, die iustitia inscrutabilis, die misericordia inscrutabilis. Nicht ein inneres Gefüge der Welt ist die letzte Antwort, sondern das unbegreifliche Geheimnis Gottes und seines Heilswillens. Dieser Wille steht hinter dem Gegenüber von Erbsünde und Erlösung, von civitas diaboli und civitas Dei. Und während bei den griechischen Kirchenvätern Natur, Welt, Zeit wie unmittelbar durchklärt und verklärt erscheinen, gleichsam als ein Hier- und Jetztsein der Übernatur, einer Übernatur, die geradezu ganz Natur geworden ist, haben wir bei Augustinus wieder die letzte Gegenübersetzung; das Natürliche verschwimmt fast ganz mit der Erbsünde. Natur an sich gibt sich hier unmittelbar fast ganz wie die konkrete Natur, wie sie in Adam zum Aufstand gegen Gott geworden ist. Sein zu wollen wie Gott, das entspricht dem Aufstand der Natur. Wissen zu wollen wie Gott, das entspricht dem Aufstand der Ratio.

Von dieser ganzen Perspektive aus haben wir den Hintergrund des genannten scholastischen Grundsatzes. Es ist nun

die Frage zu stellen, wie dieser Satz eigentlich aufzufassen ist.

2. Wenn wir ihn zunächst einmal so nehmen, wie er liegt, dann scheint er von der einen Seite aus den Vorwurf der reformatorischen Theologie zu bestätigen, wie er auch heute bis in die modernsten Kontroversen hinein formuliert wird: Das katholische Denken sei ein ontologistisches Denken, während das reformatorische Denken eigentlich Denken der Offenbarung, existent religiöses Denken sei, d. h. ein Denken in den konkreten religiösen Kategorien, die nun einmal die Kategorien des Geheimnisses zwischen Erbsünde und Erlösung sind. In der Tat, wenn wir die Mittelsätze auslassen, so hat der Satz zu seinem letzten Wort die Natur bzw. Ratio: gratia perficit naturam, fides perficit rationem. Die mindestens tatsächliche, wenn auch vielleicht nicht wesenhafte Tendenz der Gnade scheint nur dahin zu gehen, der Vervollkommnung der Natur zu dienen. Entsprechend scheint der Sinn des Glaubens zu sein, eine vollkommene Vernunft zu schaffen, wobei „Glauben" im weiteren Sinn als innere Gläubigkeit, als gläubiges übernatürliches Denken zu verstehen ist, also als eine Haltung, die durch den ganzen Menschen hindurchgeht.

Diese Interpretation hat, wenn wir das Ganze des Werkes des *hl. Thomas* betrachten, ohne Frage eine gewisse Berechtigung. Nehmen wir nur zwei Punkte heraus: Die Art und Weise, wie Thomas grundlegend das Entscheidende des Corpus seiner Artikel darlegt, beruht immer wieder darauf, daß er die ganze Spannweite zwischen dem niedersten Sein der rein materiellen Dinge und der höchsten Teilnahme an Gott in einer fast geradlinigen Stufenfolge aufbaut: Im Gebiet des Materiellen ist es so und so; im Gebiet des Pflanzenhaften entsprechend so, im Sensitiven so, im Rationalen so, im Übernatürlich-Christlichen so. — Aber nicht nur das. Im Grunde genommen geht sein Denken darauf hinaus, die Geheimnisse der Gnadenwelt irgendwie in die Kategorien der Natur zu fassen. Methodisch zeigt sich das darin, daß er etwa fragt, ob das Wesen der Gnade Substanz oder Akzidens sei. So werden überall an die Welt der Offenbarung Fragen gestellt, die von philosophischen Seinskategorien bestimmt sind. In bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist der schärfste Ausdruck dessen, worum es hier geht, die vielumstrittene Lehre des hl. Thomas (in der Summa contra gentiles) vom Naturstreben zur Anschauung Gottes, das zur innersten Natur des geschaffenen Geistes zu gehören scheint. Die ganze Haltung des Glaubens und die Vollendung des Glaubens in der Schau erscheinen dann als die innerliche Vollendung der vernunftbegabten Na-

tur. Nach dieser Seite hin würde der Satz also auf ein Höchstmaß der Einbegreifung der Offenbarungsordnung in die natürlichen Seinskategorien zielen, auf ein Höchstmaß der Überführung des Glaubensgeheimnisses in ein ganz und gar verstandenes, gewissermaßen rationalisiertes Geheimnis.

Wenn wir in diese Interpretation dann die Worte „non destruit, sed supponit" eintragen, so sagen diese Worte in Verbindung mit dem „perficit", daß *Gnade bzw. Glaube gleichsam* als *ein Mittleres zwischen natura imperfecta* und *natura perfecta* bzw. zwischen ratio imperfecta und ratio perfecta erscheinen. Weil die Gnade auf die perfecta natura bzw. der Glaube auf die perfecta ratio geht, darum sind Natur und Vernunft immer vorausgesetzt, und die Gnade und der Glaube ist das dazwischen Eintretende, wenn die unvollkommene Stufe der Natur bzw. der Vernunft zu einer vollkommenen Stufe erhoben werden soll. Die Gnade scheint restlos der Natur, der Glaube restlos der Ratio zu dienen. Wir haben dann eine Seinsordnung, in der das gesamte Gnadengeheimnis in das Naturgeheimnis eingeht und untergeht, und eine Denkordnung„ in der das obsequium fidei, die Hingabe des Glaubens und das Durchdrungensein vom Glauben restlos in eine reine Rationalität eingeht und untergeht.

Folgerichtig wäre dann auch das *Verhältnis von Theologie und Philosophie* so zu fassen, daß eine gewisse Philosophie vorausgesetzt wird, diese unvollkommene Stufe der Philosophie aber durch die Geheimnisse der Theologie durchklärt und vollendet wird, um dann in eine Art verklärter Philosophie überzugehen. Diese Form scheint auch dem zu entsprechen, wie etwa konkret eine spekulative Theologie sich darstellt: gleichsam als ein Drittes. Der ganze innere Aufbau von Philosophie und Theologie wäre dann so zu denken, daß zuerst eine philosophia imperfecta da ist, die als solche die Tendenz hat, von einer Theologie geklärt zu werden. So ergäbe sich als zweite Stufe eine positive Theologie der Offenbarung. Diese aber hätte nur dann einen vollkommenen Sinn, wenn sie wieder in eine philosophische, spekulative Ebene überführt würde. In diesem Sinn würde entsprechend dem allgemeinen Grundsatz über Gnade und Natur bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Philosophie der Satz gelten: Theologia supponit et perficit philosophiam.

Das ist ohne Frage ein Aspekt, unter dem dieser Grundsatz des hl. Thomas interpretierbar ist, und der ohne Frage auch bestimmten Beständen in seiner ganzen Denkart und in der Art und Weise, wie diese vorbildlich geworden ist, entspricht.

3. Es gibt aber beim hl. Thomas bestimmte Momente, die auf

etwas anderes hinweisen. Das liegt zunächst einmal in dem Wörtlein „non destruit" enthalten, das wir bis jetzt nicht beachtet haben. Dieses Wörtlein deutet in dem „non" selber an, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft ein „destruere" fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt. Wenn aber von irgendeinem Seins- oder Denkbestand her eine Zerstörung der Natur als äußerste Möglichkeit droht, dann ist zum mindesten ausgesagt, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft jetzt nicht das Verhältnis einer geradlinigen Weiterführung besteht, sondern daß hier ein tieferes Geheimnis waltet. Im Hintergrund des „non destruit" erscheint, wenn auch schattenhaft, das, was die Offenbarung positiv ausdrückt: qui perdit, salvat. Die scheinbare Entgegensetzung zwischen Gnade und konkreter Natur, zwischen Glaube und Ratio bedeutet, so besagt dann dieser Satz weiter, keinen endgültigen Tod der Natur bzw. der Ratio, sondern ihr Sinn ist: per mortem in vitam, durch den Tod hindurch in das Leben.

Hier ergibt sich nun die weitere Frage: Was ist diese Natur, und was ist diese Ratio beim hl. Thomas? Diese *Natur* und diese *Ratio* kann *ein Dreifaches* sein. Sie kann zunächst Natur und Ratio sein, wie sie in einer sogenannten reinen Philosophie verstanden werden: Eine *vortheologische* oder atheologische Natur bzw. Ratio. Sie in dieser Form allein beim hl. Thomas zu nehmen, wird nicht möglich sein, weil man sonst gerade mit der Interpretation des Naturstrebens zur Gottesschau in Schwierigkeiten kommt. Dieser Begriff der reinen Natur und der reinen Ratio hebt sich geschichtlich erst in den Kämpfen um den Bañezianismus und den Jansenismus ab. — Beim hl. Thomas wird also Natur und Ratio *konkret* genommen, als die Natur und die Ratio, wie sie tatsächlich geschichtlich gegeben sind. Was in der Schöpfung wirklich geschaffen ist, das ist Natur und Ratio zunächst einmal im Stand der übernatürlichen Erhöhung; durch die Schuld Adams ist diese Natur und diese Ratio dann in den Stand der Erbsünde gekommen, im Geheimnis Christi schließlich in den Stand der Erlösung überführt. In dieser Auffassung von „Natur" und „Ratio" erscheinen diese in ihrer Gegenüberstellung gegen Gnade und Glaube vor allem als die *erbsündige Natur und Ratio*, und das „non destruit" besagt dann: Auch diese werden durch die Einwirkung der Erlösung nicht zerstört, sondern eigentlich vollendet. Das ist der zweite Sinn von Natur und Ratio. — Ein dritter Sinn, der positiv zu Thomas gehört, ist der Begriff des *Ordo universi*, der im Mittelpunkt seines Denkens steht. Auf ihn wird in Seins- und Denkordnung eigentlich alles zurückgeführt. Von diesem Ordo universi aus zitiert Tho-

mas an den entscheidenden Stellen gerade Ps.-Dionysius Areopagita, d. h. den, in dem der übernatürliche Kosmos der griechischen Kirchenväter am stärksten sich ausprägt. Was liegt hier zugrunde? Natur wie Ratio besagen die *verklärte Natur* bzw. Ratio d. h. Natur und Ratio erscheinen hier als Seins- und Denkordnung des antizipierten neuen Himmels und der antizipierten neuen Erde, die vom Geheimnis der Erlösung ganz und gar durchdrungen sind.

Von hier aus legt sich dann eine Interpretation des hl. Thomas nahe, die den Ton auf Gnade und Glaube legt, und das Wörtlein „perficit" von dem „non destruit" her deutet: Die *Gnade* löscht die Natur bzw. der Glaube löscht die Vernunft nicht aus, sondern wird zu einer *neuen lebendigen Form der Natur* bzw. der Vernunft. Letztlich besagt das: Das Geschöpf erscheint nicht als vollkommene Natur in sich selbst, sondern als etwas, was man mit einem etwas ungewöhnlichen Ausdruck als existentes Gnadenwesen bezeichnen könnte. Durch Gnade und Glaube werden Natur und Vernunft die geschöpfliche Erscheinung des dreipersönlichen Lebens im Geheimnis Christi. Das Hindurchgehen der erbsündigen Natur und Vernunft durch den Tod bedeuten den Übergang in den verklärten Zustand von Natur und Vernunft. Der Ordo universi, von dem Thomas spricht, ist dann im Sinn der Hierarchie des Ps.-Dionysius Areopagita die unmittelbare Teilnahme zwischen der hierarchischen Ordnung im Reiche Gottes und der hierarchischen Ordnung auf Erden.

Das *Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie* ist dann eigentlich ein umgekehrtes: Philosophie ist selber eine angehende Theologie. Sie ist im Grunde genommen die äußerste Form der potentia oboedientialis zum Geheimnis des Übernatürlichen hin, und wird vom Geheimnis des Übernatürlichen innerlich erfüllt. Das Verhältnis von philosophia imperfecta, theologia und philosophia perfecta, wie es sich uns in der ersten Interpretation darstellte, können wir beibehalten, aber wir müssen es ganz anders deuten. Die philosophia imperfecta ist vielmehr eine theologia imperfecta, denn das Grundgeheimnis ist jetzt das Geheimnis, das sich im übernatürlichen Raum begibt. So ist Philosophie als wahre Philosophie nur möglich im Maximum der participatio Dei ipsius, der Teilnahme an der Wahrheit Gottes; wenn sie sich in sich selbst verschließt, wird sie philosophia mendax. Infolgedessen ist Philosophie im Grunde genommen eine wachsende Erscheinung von Theologie. Vom Widerstand einer philosophia mendax zum Überwundenwerden in die philosophia participans und dann hinein in eine Philosophie, in der das Geheimnis der Theologie unmittelbar erscheint.

Die Frage, um die es hier geht, wäre also von dieser zweiten Interpretation aus die Frage zwischen einer natürlichen Interpretation von Natur und Vernunft und einer übernatürlichen Interpretation von Natur und Vernunft.

4. Nun müssen wir aber eine dritte Frage stellen: Kennt Thomas keine christliche Interpretation? Wo bleibt in dieser zweiten Interpretation der Ort Christi? Haben wir bei Thomas in Seinsordnung und Denkordnung die Mittelpunktstellung Christi wie sie etwa im Kolosserbrief und in der Beziehung von Johannesevangelium und Weisheitsbüchern des Alten Testamentes erscheint? Gilt bei ihm, daß Christus als der Logos erscheint, von dem in Seinsordnung wie Denkordnung alles abhängt; daß in Christus alles Bestand hat; daß wir in Christus erst richtig denken? Noch schärfer: Wenn auch das Geheimnis Christi beim hl. Thomas erschiene, erscheint bei ihm das Geheimnis Christi als des Gekreuzigten?

Die Antwort, die wir darauf vom hl. Thomas empfangen können, ist nicht ganz einfach. Zunächst wird man einmal sagen müssen, daß diese scheinbar rein übernatürliche, von Christus noch abstrahierende Ordnung, von der wir in der zweiten Interpretation sprachen, als übernatürliche Ordnung sich tatsächlich nicht unterscheidet von der christlichen Ordnung. Denn die Übernatürlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde ist eben das Sinnziel des Geheimnisses Christi. Insofern ist *in der zweiten Interpretation das Christliche* selbst *enthalten.* Das Geheimnis Christi ist in sich selbst das Geheimnis des zweiten Adam. — Gnade und Glaube werden so freilich allein als gratia bzw. fides *gloriae* genommen. Von hier aus hätte die Reformation recht, wenn sie gegen eine theologia gloriae eine reformatorische theologia crucis setzt, gegen eine unzulässige, unberechtigte Vorwegnahme des status gloriae die Betonung des status crucis.

Ist das aber die *letzte Antwort*, die wir vom hl. Thomas empfangen? In einem gewissen Sinne — ja! In einem gewissen Sinne müssen wir sagen, daß er das Christliche vorwiegend in dieser seiner Endstufe als neuen Himmel und neue Erde sieht. Wenn wir das mit den zwei ersten Interpretationen zusammenbringen, werden wir zu sagen haben, daß *das Eigentliche* seiner Seins- und Denkordnung sich *zwischen diesen beiden Interpretationen* begibt. Sein Kosmos wie seine Rationalität erscheinen auf der einen Seite wie ein reiner Kosmos und eine reine Rationalität, und auf der anderen Seite doch als der Kosmos und die Rationalität des neuen Himmels und der neuen Erde. Und das ist in der Art und Weise, wie das Denken des hl. Thomas vorangeht, darin grundgelegt, daß Aristoteles und Ps.-Dionysius Areopagita die sind, die er in der

ganzen Welt seiner Seins- und Denkordnung zueinander bewegt. Die übliche Formel, daß er zwischen Aristotelismus und Platonismus bzw. Aristotelismus und Augustinismus eine Art Synthese sei, kann man schärfer ausdrücken, wenn wir wieder Ps.-Dionysius Areopagita nennen, weil er dessen mystische Theologie genau so für seine Grundkategorien benutzt wie das aristotelische Denken.

Aber einschlußweise liegt noch eine *andere Antwort* darin. Diese Antwort hat ihren Angelpunkt wieder in dem Wort „non destruit". Die Gnade und der Glaube Christi ist gewiß die Gnade und der Glaube Christi des Gekreuzigten, aber das *Geheimnis des Kreuzes* ist in seinem letzten, innersten Sinn *Schöpfung*. So verkündet es das Wort des Galaterbriefes. „In Christus Jesus gilt nicht Jude oder Heide, sondern neue Kreatur", in Christus-Jesus, der doch gerade im Galaterbrief betont der gekreuzigte Herr ist. Dazu gehört dann eine Interpretation der Stelle des hl. Paulus (2 Kor 4,6): „Gott, der aus der Finsternis Licht rief, ist aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi." Die Finsternis des Kreuzesgeheimnisses ist die Finsternis Gottes selbst; und diese Finsternis ist Licht geworden. Mit dem Lichtwerden am Schöpfungsmorgen beginnt der erste Himmel und die erste Erde, die Seins- und Denkordnung der Natur und der Ratio. Entsprechend ist das Grundgeheimnis des Kreuzes dann, daß in der Finsternis des Kreuzes Gott entspringt als das Licht des neuen Himmels und der neuen Erde. Einschlußweise liegt hier also eine bestimmte Interpretation des Geheimnisses des Kreuzes selbst zugrunde. Das scheinbare Schweigen des hl. Thomas über eine theologia crucis ist im Grunde kein Schweigen, sondern eine Aussage, und zwar eine Aussage über den letzten Sinn des Geheimnisses des Kreuzes. Dieser ist nicht die Finsternis, wie auch nicht der Schöpfung letztes Geheimnis die Finsternis ist, sondern: daß im Kreuz das Licht aufgehe, das Gott selber ist. In unserer ganzen Interpretation von Gnade und Glaube ist es also nicht so, daß Menschwerdung und Kreuz Christi gegenüber einem allgemein Übernatürlichen zumindest zurückträten, sondern das Geheimnis der Menschwerdung und des Kreuzes wird gerade in seinen letzten Sinn interpretiert. Das ganze übernatürlich-christliche Geheimnis wird vom hl. Thomas theologisch, nicht anthropologisch oder kosmologisch gefaßt; d. h., es wird nicht vom kreatürlichen Zustand des menschgewordenen und gekreuzigten Gottes her gesehen, sondern vom Deus omnia in omnibus her. Der Sinn der Menschwerdung geht auf die Offenbarung der Größe Gottes, der Sinn der Kreuzigung Christi auf das Höchstmaß der Offenbarung der Größe Gottes. So mündet auch nach dem hl. Thomas die ge-

samte Heilsordnung in das „ut sit Deus omnia in omnibus".

5. Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo wir den Streit zwischen den verschiedenen Interpretationen schlichten können; am besten geschieht dies von dem Hymnus „Adoro te" her, der dem hl. Thomas zugeschrieben wird.

Auf der einen Seite geht die Richtung der *übernatürlichen Interpretation* auf ein Höchstmaß des *Offenbar-Seins Gottes*, so sehr, daß hierin die Natur bzw. die Vernunft sich fast als eine reine Erscheinung Gottes im Sein wie im Bewußtsein darstellen — wie es geschichtlich in der alexandrinischen Schule gegeben ist.

Auf der anderen Seite steht unsere *erste Interpretation*, die auf die natura perfecta und ratio perfecta ging. Diese Richtung unterstreicht das, was das *„latens Deitas"* besagt. Gott ist offenbar geworden in seiner Schöpfung, noch mehr in der Erlösung, sehbar, hörbar im Geheimnis Christi; und doch mündet dieses Offenbar-Sein in das Geheimnis des Schöpfers, der sich nach außen fast nur im Gesetz der Schöpfung gibt. Es ist der Schöpfer, der sich ganz in das Geheimnis der Schöpfung selber begibt. So ist die Betonung der natura perfecta bzw. der ratio perfecta die Interpretation, wie sie der antiochenischen Schule entspricht, für die Gnade und Glaube als Hilfen zu einer seinshaft vollkommenen Natur und einer intellektuell-ethisch vollkommenen Rationalität erscheinen. Darin liegt eine bestimmte Sicht des Geheimnisses der Menschwerdung: Gott geht so sehr in die Region der Kreatur und des Menschen ein, daß er fast in dieser Region untergeht und jetzt nur als ein strahlend-vollkommener Mensch erscheint, als die vollkommene Natur, die vollkommene Rationalität.

Nehmen wir das *Verhältnis der beiden Interpretationen* zueinander in dieser Form, dann bekommen wir eine bestimmte letzte Methode, eine Methode im Sinn eines Rhythmus: Die Methode eines solchen völligen Erfülltseins vom offenbaren Deus omnia in omnibus (in Gnade und Glaube), das dann doch gleichsam reift in das „Adoro te" gegenüber der „latens Deitas": die übernatürlich christliche ebrietas Sancti Spiritus, die reift in die sobrietas, in die Nüchternheit des Stehens in der Seinsordnung und Denkordnung des Geschöpflichen: Das „Adoro te" als Anbetung gegenüber dem Geheimnis Gottes, das sich in die Natur und Rationalität hinein in diesem Ausmaß verliert.

Und von hier her haben wir vielleicht die Grundlegung dafür, warum gerade der hl. Thomas als der beispielgebende katholische Philosoph und Theologe erscheinen mag.

Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin.

Von Martin Grabmann.

In der auf Geheiß des Papstes Pius V. veranstalteten ersten Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas, auf der die späteren Gesamtausgaben beruhen, umfaßt der 17. Band die Opuscula, unter denen an dritter Stelle die Declaratio quorumdam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum steht. In den vorhergehenden Inkunabelausgaben der Opuscula, der ungefähr um 1485 gedruckten und höchstwahrscheinlich von Laurentius Gervasii O. P. vorbereiteten D. Thomas de Aquino Summa opusculorum, in der 1488 gedruckten von Paulus Soncinas O. P. veranstalteten editio Mediolanensis und in der Editio Pizmani (1490 und 1498) steht dieses opusculum an zweiter Stelle. In all diesen Druckausgaben ist mit geringen Varianten diese Schrift betitelt: Declaratio quorumdum articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos[1]. In den alten Schriftstellerverzeichnissen des Dominikanerordens, soweit sie dieses Schriftchen enthalten, in den Katalogen des Bartholomeus Logotheta von Capua, des Tolomeo von Lucca, des Nikolaus Triveth, in den von mir edierten zwei Prager Katalogen findet sich die Bezeichnung: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum. Eine Ausnahme macht Bernard Guidonis, der diese Schrift so betitelt: Tractatus, in quo continetur brevis declaratio quorumdam articulorum, quos impugnant Graeci et Armeni et Saraceni ad Cantorem Antiochenum[2]. Auch in den alten Opusculacodices, die ich in meinem Buche über die Werke des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt habe[3], im Cod. Vat. lat. 807, wohl dem besten und beweiskräftigsten Opusculacodex, im Cod. lat. Ottobon. 198, Urbin. 127, im Cod. 860 (1655) der Bibl. Univ. zu Bologna, im Cod. 13 Class IV der Bibl. Marciana in Venedig, im Cod. 11—15 der Kapitelsbibl. zu Toledo im Cod. 9/2656 der Gräfl. Schönbornschen Bibl. in Pommersfelden begegnet uns mit geringen Abweichungen die Benennung: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum.

[1] B. Kruitwagen O. F. M., S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 edita vulgati opusculorum textus princeps: Bibl. Thomiste IV., Le Saulchoir 1924, 39.

[2] P. Mandonnet O. P., Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, Friborg (Suisse) 1910, 29,49,61.

[3] Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931, 132—240.

Nur Cod. 1158 der Stadtbibl. Metz enthält dieses opusculum unter dem Titel: Liber de declaratione quorumdam articulorum. Man wird diese Schrift am besten: De rationibus fidei adversus Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum oder kürzer, wie es Mandonnet in seiner Opusculaausgabe getan hat[4]: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum überschreiben.

Über die Persönlichkeit des Adressaten, den Cantor Antiochenus, ist meines Wissens bisher nichts aus den Quellen festgestellt worden. Der Dominikanerorden hatte ja schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts viele Verbindungen nach dem griechischen Osten, wo auch in mehreren Städten Ordensniederlassungen entstanden[5]. Da auch in Antiochien ein Dominikanerkloster bestand, war die Möglichkeit gegeben, daß dadurch der wissenschaftliche Gedankenaustausch zwischen diesem kirchlichen Würdenträger und dem hl. Thomas in die Wege geleitet wurde. Es läßt sich, wie gesagt, hier nichts mit Sicherheit oder auch nur mit größerer Wahrscheinlichkeit feststellen.

Was die Entstehungszeit dieses opusculum betrifft, so habe ich in meinem Buche über die Werke des hl. Thomas mich dahin ausgesprochen, daß dasselbe bald nach der Summa contra Gentiles, auf die besonders am Schluß ganz deutlich verwiesen wird, entstanden ist[6]. Die Summa contra Gentiles selbst ist vom hl. Thomas wohl schon um 1259 in Paris begonnen und in Orvieto am Hofe Urbans IV. vor Oktober 1264 zum Abschluß gebracht worden. Wie sich bei der Inhaltsanalyse des opusculum zeigen wird, ist nicht bloß am Schluß, sondern auch noch an anderen Stellen auf eine ausführlichere Bearbeitung der betreffenden Frage an einer anderen Stelle, worunter die Summa contra Gentiles zu verstehen ist, hingewiesen. Die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ist zeitlich und inhaltlich in die Nähe der Summa contra Gentiles zu rücken. Die Summa contra Gentiles ist vom hl. Thomas auf Ersuchen des hl. Raymund von Peñafort für die Zwecke der Dominikanermissionen in Spanien allem Anschein nach als Lehr- und Lesebuch für die vom Dominikanerorden eingerichteten Anstalten zur Ausbildung von Dominikanermissionären abgefaßt worden. Daher diese einzigartige

[4] S. Thomas Aquinatis Opuscula omnia III, Parisiis 1917, 252—278.

[5] Vgl. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, Breslau 1930. — Ders., Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden des 13. und 14. Jahrhunderts: ZKG 53 (1931) 436—493. — Van den Vat O. F. M., Die Anfänge der Franziskanermission, Werl 1934.

[6] A. a. O. 286.

Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie. Der Dominikanermissionär Raimund Martini (Ramón Martí, †ca. 1286), der als Missionär unter den Mauren tätig war, hat denn auch in seiner Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos ganze Kapitel der Summa contra Gentiles wörtlich übernommen[7]. Auch die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ist in ihrem weitaus größten Teil eine Auseinandersetzung mit dem Islam. J. V. De Groot O. P. hat in seiner ausgezeichneten Thomasbiographie diese Schrift unmittelbar im Anschluß an die Summa contra Gentiles behandelt[8]. P. Angelus Walz O. P. gibt als Entstehungszeit für unser opusculum ca. 1264 an[9]. Am Hofe Urbans IV. ist ja auch die Schrift des hl. Thomas Contra errores Graecorum entstanden. Über die Zusammenarbeit des hl. Thomas mit seinem Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke, dem größten Aristotelesübersetzer des Mittelalters, der auch zum griechischen Orient in so vielfacher Beziehung stand, werde ich an einer anderen Stelle ausführlich handeln.

Handschriftlich tritt unsere Schrift, wie ich sehe, nicht vereinzelt, sondern nur im Zusammenhang mit den großen Opusculacodices auf[10]. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Druckausgaben, wo unsere Schrift zuerst in den schon eingangs genannten Wiegendrucken der thomistischen Opuscula erscheint und dann in den Opusculabänden der Gesamt-

[7] Über diesen hervorragenden spanischen Dominikanertheologen vgl. die überaus eingehende und inhaltvolle Darstellung bei Tomás Carreras y Artau — Joaquin Carreras y Artau, Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV, Tomo I, Madrid 1929, 147—170.

[8] Het leven van den St. Thomas van Aquino, Utrecht 1907, 150—175. De Groot bringt ein großes Stück aus cap. VII in holländischer Übersetzung.

[9] Chronotaxis vitae et operum Sancti Thomae de Aquino, Extractum ex Periodico »Angelicum«, Romae 1939,8.

[10] Zu den in meinem Buche: Die Werke des hl. Thomas von Aquin beschriebenen großen Opusculakodizes, die dem 13. und 14. Jahrh. angehören, können noch die Codices 104 (s. XIV) und 269 (s. XV) der Bibl. des Ungarischen Nationalmuseums angegeben werden. Diese beiden Opusculuskodizes sind eingehend beschrieben von Th. Kaeppeli O. P., Zwei thomistische Opuscula-Codices in der Bibliothek des Ungarischen Nationalmuseums: Magyar Konyvszemle 1939, 110—122. Im Cod. 104 steht das opusculum de rationibus fidei von fol. 37^{v}—42^{r}. in der jüngeren Handschrift 269, welche ausschließlich philosophische thomistische und ps.-thomistische opuscula enthält, fehlt dieses opusculum. Die Beschreibung dieser Handschriften durch P. Kaeppeli ist auch in dem von Emma Bartoniek herausgegebenen Catalogus bibliothecae musei nationalis Hungarici XII. Codices Latini medii aevi, Budapest 1940 übernommen worden. Ich danke P. Thomas Kaeppeli verbindlichst für die gütige Mitteilung und Zusendung seines Artikels.

ausgabe der Werke des hl. Thomas an dritter Stelle steht. Auch in einer Neapolitaner Separatausgabe der Opuscula des hl. Thomas ist diese Schrift an dritter Stelle abgedruckt[11]. Keinen bloßen Abdruck früherer Ausgaben, sondern eine durch Herbeiziehung von drei Handschriften (Cod. Ottob. lat. 198, Cod. Urbin. lat. 127, Cod. Vat. lat. 807) verbesserte Ausgabe von De rationibus fidei hat der in der literarhistorischen Thomasforschung unermüdliche P. A. Uccelli hergestellt, die in Verbindung mit anderen von ihm angefertigten Editionen nach seinem Tode von P. V. Ligiez O. P. veröffentlicht wurde[12].

Die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos wurde auch ins Griechische übersetzt. Es hat schon B. de Rubeis eine Reihe von Handschriften dieser Übertragung zusammengestellt[13]. Im 14. Jahrh. hat Demetrios Kydones, der Übersetzer der Summa contra Gentiles und Summa theologica und der Verteidiger der Lehre und Methode des hl. Thomas, auch unser opusculum ins Griechische übertragen. Wir sind jetzt über die Übersetzungstätigkeit dieses byzantinischen Theologen, der zur katholischen Kirche übergetreten ist, durch die Forschungsarbeit von Kardinal Giovanni Mercati, M. Rackl, A. Bouvy, A. Palmieri[14] unterrichtet.

---

[11] Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis Opuscula selecta, Editio prima Neapolitana. Tomus I, Neapoli 1788, 378—415.

[12] S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. In Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de hebdomadibus et de trinitate expositiones. Accedit Anonymi liber de fide sancte trinitatis a S. Thoma examinatus in opusculo contra errores Graecorum una cum ipso opusculo et altero contra Graecos, Armenos et Saracenos. Omnia quae supersunt ex autographis, cetera vero ex optimis codicibus et editionibus, Romae 1880, 487—508.

[13] De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae Fr. Jo. Franc. Bernardi de Rubeis Ordinis Praedicatorum dissert. XVII cap. 3 (ist ausschließlich der Schrift contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum gewidmet). S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus primus Romae 1882, CCXXVI—CCXXVII. — Vgl. auch A. Touron, La vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, 772—777.

[14] Giov. Cardinale Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed al appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina des secolo XIV; Studi e Testi 56, Romae 1931. — M. Rackl, Demetrius Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas v. Aquin: Katholik 1915 I, 21—40. Ders. Die griechische Übersetzung der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin: Byzantinische Zeitschrift 24 (1923) 48—60. Ders. Verteidigung des hl. Thomas durch Demetrios Kydones gegen Neilos Kabásilus: Xenia thomistica III, Romae 1924, 363—369. Ders. Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann), Münster 1935, 1361—1372. — A. Bouvy, S. Thomas, Les traducteurs byzantins: Revue Augustinienne 1910, 401—408. — A. Palmieri, Artikel Cydonius Demetrius: DictThCath III, 2454—2458.

Die griechische Übersetzung von De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum ist in folgenden Handschriften überliefert: Codd. Vat. graec. 1093 und 1122. In der ersteren Handschrift ist Demetrios Kydones ausdrücklich als Übersetzer genannt: Μακαρίου Θωμᾶ κεφάλαια δέκα πρὸς τινα ψάλτην Ἀντιοχείας μετενεχθέντα ἀπὸ τῆς τῶν Ἰταλῶν γλώττης εἰς τὴν Ἑλλάδα παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη[15]. Eine dritte Handschrift ist Cod. graec. CXLVII der Bibl. Marciana in Venedig, der im Katalog von A. M. Zanetti[16] beschrieben wird: Cod. Chartaceus folii 491 S. Thomae Aquinatis quaedam graece translata. Ad Cantorem Antiochenum. Prima secundae partis Summae theologicae. Eine vierte Handschrift ist in der Wiener Nationalbibl. erhalten. Daniel de Nessel macht hierüber in seiner Fortsetzung des griechischen Handschriftenkataloges von Lambeccius folgende Mitteilung[17]: Trecentesimus sextus Codex manuscriptus Philosophicus et Philologicus Graecus est chartaceus, mediocriter antiquus bonaeque notae, in octavo constatque foliis ducentis et decem, et ad Joannem Sambucum pertinuit, quo continentur: Primo: Philostrati Sophistae Heroica sive Dialogus de Viris illustribus, qui in bello Trojano pro Heroibus habiti sunt, cum Manuelis Moschopuli Scholiis marginalibus et interlinearibus. Secundo: Joannis Damasceni Logica. Tertio: Ex Euthemyii Zigabeni, Monachi Graeci Panoplia Dogmatica Orthodoxae fidei varia adversus diversas Haereses Excerpta et invectivae. Quarto: S. Thomae Aquinatis decem capita contra Psalten Antiochenum. Das contra ist hier jedenfalls unrichtig und muß durch ad ersetzt werden. B. de Rubeis führt noch Cod. 71 der Bibl. des Dominikanerklosters S. Giovanni e Paolo in Venedig an: Κεφάλαια περὶ τῶν λόγων τῆς πίστεως συντεθέντα παρὰ τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ πρὸς τινα ψάλτην Ἀντιοχέα. Ich kann nicht feststellen, wo dieser Codex sich jetzt befindet.

* * *

In seinen kleinen Schriften zeigt der hl. Thomas sein außerordentliches Talent in der scharfen, kurzen und klaren Prägung und Fassung großer philosophischer und theologischer Gedanken und Gedankenreihen. Das zeigt sich schon in seiner ersten Schrift De ente et essentia, in der er die Probleme der Seinsmetaphysik auf den einfachsten Ausdruck bringt, und am Schluß seiner allzufrüh beendeten irdischen Laufbahn in seinem Compendium theologiae, von dem der Herausgeber und Übersetzer Erzbischof Friedrich Abert schreibt[18]: „Ich möchte es eine im Lapidarstil geschriebene Dogmatik nennen. Wie sich die Genialität eines Michel Angelo und Dürer auch in den einfachen Linien der kleinsten, rasch hingeworfenen Handzeichnung nicht verleugnet, so bergen auch die so einfach und

[15] Zum Cod. Vat. graec. 1122 vgl. auch S. Salaville, Fragment inédit de la traduction graecque de la règle de S. François: Echos d'Orient 32 (1929) 167 ff; Bulletin thomiste 7 (1930) [62].

[16] Graeca D. Marci Bibliotheca Codicum manuscriptorum per titulos digesta, Venetiis 1740, 82.

[17] Catalogus sive Recensio Specialis omnium codicum manuscriptorum Graecorum necnon linguarum Orientalium Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis, Vindobonae et Norimbergae 1698, Pars IV, 154.

[18] Sancti Thomae Aquinatis Compendium theologiae. Text mit Übersetzung und Anmerkungen, Würzburg 1896, 15.

selbstverständlich lautenden Sätze des Aquinaten eine wunderbare Tiefe und Tragweite der Gedankenwelt." In den Schriften, die der hl. Lehrer auf Ersuchen anderer innerhalb und außerhalb seines Ordens geschrieben hat und in welchen er über an ihn gerichtete Fragen Aufschluß gibt, bekundet er sein Bestreben, möglichst klar, bestimmt und faßlich seine Antworten zu formulieren. Ich habe in meinem Büchlein über das Seelenleben des hl. Thomas gezeigt, wie gerade in solchen Gelegenheitsschriften sich die reine, edle und liebenswürdige Sinnesart des Verfassers zeigt[19]. Auch unsere Schrift, die sich an einen ihm nicht persönlich bekannten, örtlich weit entfernten Adressaten richtet, bekundet das Bemühen und Können, die vorgelegten Fragepunkte in möglichst klarer, faßlicher und doch auch recht gründlicher Weise zu behandeln.

Dem Werkchen, das in zehn Kapitel zerfällt, ist ein p r o o e m i u m als erstes Kapitel vorangestellt. Der hl. Thomas geht hier von dem Satze des hl. Petrus aus: Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe (1 Petr 3,15). Er verwertet die zweite Hälfte dieses Satzes: Parati ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe auch im Cap. II: Qualiter sit disputandum contra infideles gewissermaßen als methodologisches Prinzip. In der ersten Hälfte des 12. Jahrh. hat der bis jetzt unbekannte Verfasser der Summa Sententiarum mit einiger Veränderung die Petrusstelle: De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere parati esse debemus cum omni modestia et timore als Motto und auch als methodologisches Leitmotiv an die Spitze der Praefatio und seines ganzen Werkes gestellt[20].

In dieser Praefatio spiegelt sich die theologisch scholastische Methode im Geiste Anselms von Canterbury und Hugos von St. Victor. Erfüllt von modestia und timor will der Verfasser möglichst in die Fußstapfen der Väterauktoritäten eintreten. Wo solch sicher führende Väterauktoritas fehlt, will er jenen Theologen folgen, die am meisten vom Geiste der Väter erfüllt sind und die nicht eitlen Sinnes auf ihr eigenes Vermögen bauen, sondern pietätsvoll die heiligen Schriften auslegen. Wenn also schwierige und dunkle Fragen uns begegnen werden, so will unser Anonymus in erster Linie sich an die Väterlehre wenden und in zweiter Linie die Meinungen der Theologen seiner Zeit vorlegen. Wenn er sodann an bestimmte theologische Lehrmeinungen sich anschließt, will er jedesmal die Begründung hierfür geben, wobei ratio und auctoritas als die methodischen Triebkräfte zusammenarbeiten sollen.

[19] Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin, nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt², München 1924.

[20] M. G r a b m a n n , Die Geschichte der scholastischen Methode, II, Freiburg 1911, 29 f.

Der hl. Thomas setzt dieser Stelle aus dem ersten Petrusbrief einen Satz voran, in welchem er die Stellung des Apostelfürsten in der Kirche Christi kurz kennzeichnet: „Beatus Petrus Apostolus, qui promissionem accepit a Domino, ut super eius confessione fundaretur, contra quam portae inferorum praevalere non possent, ut contra huiusmodi portas Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret, fideles Christi alloquitur dicens." Im weiteren Verlauf des Prooemiums werden die Glaubenslehren zusammengestellt, welche nach der Mitteilung des Kantors von Antiochien bei den Sarazenen Gegenstand des Gespöttes sind und auch diejenigen, über welche die Griechen und Armenier irrig denken. Die Sarazenen höhnen darüber, daß wir Christus den Sohn Gottes nennen, obwohl Gott keine Frau hat, und halten uns für verrückt, weil wir in Gott drei Personen bekennen, indem sie meinen, wir nähmen damit auch drei Götter an. Weiterhin spotten sie über unsere Glaubenslehre, daß Christus, der Sohn Gottes, für unser Heil gekreuzigt worden ist. Denn Gott in seiner Allmacht konnte auch ohne das Leiden seines Sohnes die Menschheit erlösen und konnte es auch so einrichten, daß der Mensch überhaupt nicht sündigte. Ferner machen die Sarazenen den Christen zum Vorwurf, daß sie am Altare ihren Gott essen und daß der Leib Christi, wenn er auch so groß wie ein Berg wäre, schon längst aufgegessen sein müßte. Über den Zustand der menschlichen Seelen nach dem Tode irren die Griechen und Armenier mit ihrer Behauptung, daß die Seelen nach dem Tode bis zum Weltgericht weder bestraft noch belohnt werden, sondern gleichsam in der Schwebe bleiben, da sie ohne den Körper weder der Strafe noch des Lohnes teilhaftig werden können. In Bezug auf das Verdienst, das vom freien Willen abhängt, teilte der Kantor von Antiochien eine irrige Vorstellung der Sarazenen und anderer Nationen mit, wonach den menschlichen Handlungen aus dem göttlichen Vorherwissen oder durch göttliche Anordnung Notwendigkeit auferlegt ist. Der Mensch kann sterben oder sündigen nur so, wie Gott angeordnet hat. Jedwede menschliche Person trägt ihr Schicksal auf der Stirne geschrieben. Über diese Fragen erbittet der Kantor von Antiochien rationes morales et philosophicae, welche auch die Sarazenen annehmen können. Denn auctoritates d. h. Schrift- und Väteraussprüche wird man vergeblich gegen solche nicht ins Feld führen dürfen, da sie dieselben nicht annehmen.

Der hl. Thomas bringt denn auch in dieser Schrift wenig Schriftstellen, Väterzitate überhaupt nicht. Auffallend ist, daß im ganzen opusculum sich kein einziges Aristoteleszitat findet, obwohl doch die arabischen Denker sich auf dem Boden des Aristotelismus bewegten und die Summa contra Gentiles die

große Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt des Islam neben den Aristoteleskommentaren die größte Leistung des hl. Thomas auf dem Gebiete des Aristotelismus darstellt. Der hl. Thomas wendet sich am Schluß dieses ersten Kapitels an den Kantor von Antiochien mit den Worten: „Tuae igitur petitioni, quae ex pio desiderio videtur procedere ut sis juxta Apostolicam doctrinam paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem satisfacere volens, aliqua facilia secundum quod materia patietur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi." Wie schon eingangs bemerkt wurde, dürfen wir hier einen Hinweis auf die Summa contra Gentiles sehen.

Das zweite Kapitel: Qualiter sit disputandum contra infideles ist methodologischen Charakters und will dem Kantor von Antiochien den rechten Weg zeigen, wie er mit den Einwänden der Sarazenen sich auseinandersetzen soll:

»Ich mache dich vor allem darauf aufmerksam daß du bei Disputationen mit den Ungläubigen nicht versuchest, die Glaubenswahrheiten mit zwingenden Gründen (rationibus necessariis) zu beweisen. Das würde der Erhabenheit des Glaubens Eintrag tun. Die Wahrheit des Glaubens überragt die natürliche Fassungskraft nicht nur des menschlichen Geistes, sondern auch des Engels und wird von uns als von Gott selbst geoffenbart hingenommen. Weil nun das, was von der höchsten Wahrheit stammt, nicht falsch sein kann und weil das, was nicht falsch ist, auch nicht durch einen zwingenden Vernunftsgrund wirksam bekämpft werden kann, deshalb kann unser Glaube, weil übervernünftig, nicht mit zwingenden Vernunftsgründen bewiesen werden, und auch weil er wahr und deshalb nicht widersinnig, in keiner Weise durch zwingende Vernunftsgründe umgestoßen werden. Die Absicht und das Bemühen des christlichen Disputators (Apologeten) darf nicht darauf zielen, die Glaubenswahrheit philosophisch zu beweisen, sondern vielmehr darauf, den Glauben zu verteidigen. Deshalb sagt auch der hl. Petrus nicht ‚parati semper ad probationem', sondern ‚ad satisfactionem' in dem Sinne, daß mit Vernunftsgründen gezeigt wird, daß das, was der katholische Glaube bekennt, nicht falsch ist.«

Diese Darlegung ist ein Ausschnitt aus der Lehre des hl. Thomas von der Verwertung der Vernunft und Philosophie im Dienste des Glaubens und der Theologie, eine ungemein kurze und klare Formulierung der kritisch-negativen, der apologetischen Funktion der theologischen scholastischen Methode[21]. In der wohl schon in seiner ersten

[21] Vgl. E. Nied, Glaube und Wesen nach Thomas von Aquin, Freiburg 1928. — M. Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. Jahresbericht der Görresgesellschaft 1933, 7—45. — J. Lenz, Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie, Würzburg 1941, 453—479. — H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, 118—174. — G. M. Manser O. P., Das Wesen des Thomismus², Freiburg (Schweiz) 1915, 92—117.

Pariser Lehrperiode entstandenen Schrift In Boethium de Trinitate, in welcher Thomas die ausführlichste Darstellung seiner Wissenschaftslehre gibt, bietet er in dem Artikel: Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti eine grundsätzliche Begründung dafür, daß der göttlich gegebene Inhalt des Glaubens unmöglich in einem unlösbaren Widerspruch zu den durch das natürliche Licht der Vernunft uns eingesenkten Wahrheiten stehe. Im Anschluß hieran werden die drei Funktionen der Vernunft und Philosophie im Dienste des Glaubens entwickelt. Die Vernunft kann demonstrativ die praeambula fidei erweisen, sie kann den Glaubensinhalt durch geschöpfliche Analogien unserem Denken näher bringen und schließlich die Einwendungen, die vom Vernunftsstandpunkt gegen den Glauben erhoben werden, abwehren, indem sie dieselben als falsch oder doch als nicht beweiskräftig aufzeigt. Am ausführlichsten hat der Aquinate diese methodischen Grundsätze in den ersten neun Kapiteln des ersten Buches der Summa contra Gentiles mit besonderer Betonung des negativ-polemischen oder apologetischen Elements entwickelt. Im 9. Kapitel: De ordine et modo procedendi in hoc opere gibt er folgende Zusammenfassung:

»Aus dem Vorhergehenden ergibt sich mit Evidenz, daß die Absicht und Tätigkeit des Weisen auf eine zweifache Wahrheit und auf die Widerlegung der gegensätzlichen Irrtümer hingeordnet sein muß. Zu der einen Wahrheit kann die Erforschung der natürlichen Vernunft gelangen, die andere Wahrheit übersteigt hingegen die Tragkraft und das Bemühen der Vernunft. Ich rede von einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge nicht von Seite Gottes selbst, der die eine und einfache Wahrheit ist, sondern von Seite unserer Erkenntnis, die zur Erfassung des Göttlichen sich auf verschiedene Weise verhält. Zur Aufhellung der erstgenannten Wahrheit ist mit demonstrativen Vernunftsgründen voranzugehen, durch welche die Gegner überführt werden. Da aber für den Erweis der zweitgenannten Wahrheit keine solchen Vernunftsgründe zur Verfügung stehen, deswegen darf die Absicht nicht darauf hingehen, den Gegner durch Vernunftsbeweise zu überwinden, sondern vielmehr darauf, die Einwände, die er gegen diese Wahrheit vorbringt, zu lösen, da ja zur Wahrheit des Glaubens die natürliche Vernunft nicht im Gegensatz stehen kann. Eine besondere Art der Widerlegung des Gegners, der gegen diese Wahrheit sich wendet, stützt sich auf die Auktorität der Hl. Schrift, die durch Wunder göttlich bestärkt ist. Denn was über die Tragkraft der menschlichen Vernunft hinausliegt, das glauben wir nur auf Grund göttlicher Offenbarung. Man kann aber zur Verdeutlichung dieser übernatürlichen Wahrheit Wahrscheinlichkeits- und Konvenienzgründe anführen zur Geistesübung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zur Widerlegung der Gegner. Denn das Unzureichende dieser Gründe würde die Gegner mehr in ihrem Irrtum befestigen, da sie dann meinen würden, wir gäben wegen solch schwacher Gründe unsere Zustimmung zur Glaubenswahrheit.«

Dieser Hinweis auf die irrisio seitens der Ungläubigen ist ein beim hl. Thomas auch sonst uns begegnender apologetischer Ge-

sichtspunkt. In der Frage nach der Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung, näherhin, ob der zeitliche Weltanfang nicht bloß eine Glaubenswahrheit, sondern eine Vernunftswahrheit sei, schreibt er: „Es ist von Nutzen, dies zu erwägen, damit nicht jemand sich vermesse, die Glaubenswahrheit demonstrativ beweisen zu wollen und hierzu nicht zwingende Vernunftsgründe ins Feld führe. Dies würde den Ungläubigen Stoff zum Gespötte bieten, die da meinen würden, daß wir auf Grund solcher Gründe an die übernatürliche Wahrheit glaubten" (S. Th. I q. 46 a. 2). Von ganz besonderer Bedeutung für die theologische Methodenlehre des hl. Thomas ist S. Th. I q. 1 a. 8: Utrum haec doctrina sit argumentativa, ein Artikel, der für die spanische Theologie des 16. Jahrhunderts den Ansatz zur Lehre von den loci theologici geboten hat[22]. Es ist hier gezeigt, wie die Theologie aus ihren Prinzipien, den Glaubensartikeln, Schlußfolgerungen ableitet, und im Anschluß daran ist auch die negativ-polemische Seite der theologischen Methode beleuchtet:

»Da die hl. Wissenschaft keine höhere Wissenschaft über sich hat, deshalb disputiert sie mit dem, der ihre Prinzipien leugnet, und zwar auf dem Wege der Beweisführung wenigstens, wenn der Gegner irgend etwas von dem, was wir durch die göttliche Offenbarung haben, zugibt. In dieser Weise disputieren wir an der Hand von Stellen aus der Hl. Schrift mit den Häretikern und an der Hand eines Glaubensartikels mit denjenigen, die diesen annehmen und einen andern verneinen. Wenn aber der Gegner von dem, was göttliche Offenbarung ist, überhaupt nichts annimmt, so bleibt keine Möglichkeit mehr, die Glaubensartikel zu beweisen; wir können nur noch die Vernunftsgründe, die der Gegner etwa gegen den Glauben vorbringt, entkräften. Da nämlich der Glaube sich auf die unfehlbare Wahrheit stützt und unmöglich etwas der Wahrheit Widersprechendes demonstrativ bewiesen werden kann, deshalb ist es klar, daß die gegen den Glauben vorgebrachten Gründe nicht den Wert demonstrativer Beweisführung haben, sondern lediglich Argumente, die sich lösen lassen, darstellen.«

Bei der Disputation, die der hl. Thomas an Ostern 1270 hielt und deren literarischer Niederschlag das Quodlibetum IV ist,

[22] Vgl. M. D. Chenu O. P. La théologie comme science au XIII^e siècle: ArchHistDoctrLittMA 21 (1927) 21—71. — M. Grabmann, De theologia ut scientia argumentativa secundum B. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem (Strena Garrigou Lagrange): Ang 14 (1937) 39—60. — A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1927. — Dominicus Bañes, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis. Introduccion general y edición procurada por el F. Luis Urban O.P.I., Madrid-Valencia 1934, 55—85. — J. F. Bonnefoy O.F.M., La theologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas: EphThLov 14 (1937) 421—446, 505—531. — M. R. Gagnebert O. P., La nature de la théologie spéculative. Aus dieser Artikelserie in der RevThom 1938 und 1939 kommt besonders der Abschnitt in Betracht: Méthodes rationelles de la Théologie de S. Thomas: RevThom 44 (1938) 221—255.

wurde aus dem Zuhörerkreis die Frage aufgeworfen: Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione[23]. P. M R. Gagnebert bemerkt hierzu: Cet auriteur inconnu merite toute notre reconnaissance. Car il a donné au saint docteur si sobre de développement méthodologiques sur la théologie, l'occasion de nous préciser sa pensée dans un tente qui éclaire vraiment toute sa pratique théologique. Die Antwort des hl. Thomas ist folgende:

»Jedweder Akt muß so vollzogen werden, wie es seinem Zweck entspricht. Die Disputation kann aber auf einen doppelten Zweck hingeordnet werden. Eine Art der Disputation hat die Beseitigung der Zweifel, ob etwas tatsächlich ist, zum Zweck. Bei einer solchen Disputation sind vor allem die Autoritäten heranzuziehen, welche diejenigen, mit denen disputiert wird, annehmen. Wenn z. B. mit den Juden disputiert wird, muß man Autoritäten, Aussprüche des Alten Testamentes bringen. Wenn man mit den Manichäern, welche das Alte Testament ablehnen, disputiert, darf man sich bloß der Autoritäten des Neuen Testamentes bedienen. Wenn man aber mit Schismatikern disputiert, welche das Alte und Neue Testament, aber nicht die Lehre unserer Väter annehmen, so kann sich diese Auseinandersetzung mit ihnen nur auf dem gemeinsamen Boden der Autoritäten des Alten und Neuen Testamentes und jener Kirchenväter, die sie noch gelten lassen, bewegen. Wenn die Gegner aber gar keine Autoritäten annehmen, dann muß man zu ihrer Widerlegung zu natürlichen Vernunftsgründen (rationes naturales) seine Zuflucht nehmen. Eine andere Form der Disputation ist die vom Magister der Theologie in der Schule veranstaltete (disputatio magistralis in scholis). Diese Disputation will nicht einen Irrtum beseitigen, sondern die Zuhörer zum Verständnis der Wahrheit, um die es sich handelt, führen. Und hier muß man sich auf Gründe stützen, welche zu der Wurzel einer Wahrheit untersuchend vordringen und die Erkenntnis auch über das Wie und Warum der betreffenden Wahrheit vermitteln. Denn wenn der Magister lediglich auf Grund von bloßen Autoritäten seine determinatio der gestellten Frage vornehmen würde, wird der Zuhörer wohl eine Gewißheit darüber erhalten, daß etwas so ist, aber er würde keinerlei Wissenschaft und keinerlei tiefere inhaltliche Einsicht gewinnen, sondern leer abgehen.«

In den Schlußworten dieses Artikels kommt der augustinisch-anselmianische Gedanke der fides quaerens intellectus zum Ausdruck, des Strebens der durch den Glauben erleuchteten und geführten Vernunft nach einer tieferen Einsicht in die Inhalte, in den Organismus und Pragmatismus der Offenbarungswahrheit, ohne daß damit deren Geheimnischarakter angetastet wird. Wie ich anderwärts ausgeführt habe[24], hat die Übertragung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs auf die theo-

[24] Mittelalterliches Geistesleben, II, München 1936, 35—61: Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, bes. 3—46. — Von den unmittelbaren Schülern des hl. Thomas hat vor allem Remigio de Girolami von Florenz O. P. (†1319) die Gedanken seines Lehrers zur Darstellung gebracht. Vgl. M. Grabmann, a. a. O. 530—546: Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio Girolami († 1319).

[23] Quodlibetum IV a. 18.

logische Methode durch den hl. Thomas in keiner Weise zu einer Umbiegung des großen augustinisch-scholastischen methodischen Grundmotivs: Credo ut intelligam geführt, sondern eine Harmonie und Synthese von Glauben und Wissen geschaffen, die durch das Concilium Vaticanum ihre immer geltende Autorisation gefunden hat. Ich habe nach dem Grundsatz: Divus Thomas sui interpres diese Texte aus den Werken des hl. Thomas nebeneinander gestellt, von denen das 2. Kapitel unserer Schrift De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum die kürzeste und vielleicht schärfste Formulierung des negativ-polemischen Elementes der theologischen Methode darstellen dürfte.

* * *

Ich kann aus dem Inhalt dieses opusculum selbst nur ein paar Punkte, die von besonderem dogmatischem Interesse sind, herausheben und etwas ausführlicher erörtern. Cap. III: Utrum in divinis sit accipienda generatio und cap. IV: Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio richten sich gegen die sarazenische Verzerrung der katholischen Trinitätslehre, indem sie die Geistigkeit des Hervorganges des Sohnes aus dem Vater per modum intellectus und des Hervorganges des Hl. Geistes aus dem Vater und Sohn per modum amoris dartun und zeigen, wie in Gott drei durch innertrinitarische Relationen real verschiedene Hypostasen oder Personen sind und doch nur eine einzige göttliche Wesenheit ist. Der hl. Thomas entwirft hier ein scharfumrissenes Bild von dem, was er besonders in seinen andern Werken vom Sentenzenkommentar über die beiden Summen bis zur Erklärung des Johannesprologs in seiner Expositio in Evangelium S. Joannis und bis zum Compendium theologiae ausführlicher hierüber geschrieben hat. Man erinnert sich dabei besonders an die ungemein tiefen Darlegungen im 11. Kap. des 4. Buches der Summa contra Gentiles, wo er, ausgehend von den Stufen des Lebens, die innertrinitarische Zeugung des Logos darlegt[25]. Die Ausführungen im 3. Kap. unseres opusculum über die Unterschiede zwischen dem Hervorgang des göttlichen Wortes und unseres verbum mentis gemahnen an die beiden thomistischen opuscula: De differentia verbi divini et humani und De natura verbi intellectus.

Die drei nächsten Kapitel (IV—VI) wenden sich gegen die sarazenische Entstellung der katholischeen Lehre vom Kreuz- und Erlösungstode Jesu. Die Sarazenen ver-

[25] Vgl. M. Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1922.

stehen eben die „tanti mysterii profunditas" nicht. Um über den Kreuztod Christi nicht verkehrt und irrig zu denken, muß man vor allem auch eine richtige Vorstellung von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und deren Ursachen haben. Hierüber handelt das cap. V: Quae fuit causa incarnationis Filii Dei. Ich hebe aus diesem Kapitel die eindrucksvollen Sätze darüber heraus, wie die Menschwerdung Christi unsere Gottesliebe entflammt.

»Nichts vermag mehr unsere Liebe zu Gott zu erwecken als die Tatsache, daß das Wort Gottes, durch welches alles gemacht worden ist, unsere menschliche Natur, um sie wiederherzustellen, angenommen hat, so daß ein und derselbe Gott und Mensch ist. Fürs erste zeigt sich, wie sehr Gott den Menschen liebt, darin, daß er für das Heil des Menschen Mensch werden wollte. Nichts vermag ja mehr zur Liebe zu entfachen als die Erkenntnis, daß man geliebt wird. Weiterhin war der Mensch, dessen Intellekt und Wille zum Irdischen und Körperlichen herabgedrückt war, nicht imstande, sich zu dem, was über ihm liegt, leicht zu erheben. Es ist für jeden Menschen leicht, einen andern Menschen zu lieben und zu erkennen; aber die göttliche Hoheit und Majestät zu betrachten und zu ihr durch den gebührenden Liebesaffekt emporgetragen zu werden, das ist nicht Sache aller Menschen, sondern derjenigen, die durch die Hilfe Gottes mit viel Mühe und Arbeit vom Körperlichen zum Geistigen sich erheben. Damit aber für alle der Weg zu Gott offenstehe, wollte Gott Mensch werden, damit auch die Kleinen (parvuli, die Unverständigen) Gott erkennen und lieben können und so allmählich zum Vollkommenen voranschreiten. Durch die Menschwerdung Gottes wird dem Menschen auch die Hoffnung verliehen, daß er zur Teilnahme an der vollkommenen Glückseligkeit, die Gott allein von Natur besitzt, gelangen kann. Wenn nämlich dem Menschen versprochen würde, er werde zu einer Glückseligkeit kommen, deren kaum die Engel fähig sind, die in der Anschauung und im Genuß Gottes besteht, so würde er in der Erkenntnis seiner Schwäche dies nicht zu hoffen wagen, wenn ihm nicht von einer anderen Seite die Würde der menschlichen Natur gezeigt würde. Gott schätzt die menschliche Natur so hoch, daß er zu ihrer Rettung und Erlösung Mensch werden wollte, und so hat Gott dadurch, daß er Mensch wurde, dem Menschen die Hoffnung verliehen, daß er dazu gelangen werde, mit Gott durch seligen Genuß geeinigt zu werden. Die Erkenntnis der Würde der menschlichen Natur daraus, daß Gott diese Natur angenommen hat, verhilft dem Menschen auch dazu, daß er den Affekt seiner Liebe keiner Kreatur unterwerfe durch Dämonenkult oder sonstigen Götzendienst oder auch indem er sich unter die körperlichen Geschöpfe durch ungeordneten Affekt herabwürdigt. Es ist nämlich unwürdig, daß der Mensch, nachdem er in der Wertschätzung Gottes eine so hohe Würde besitzt und Gott so nahe ist, daß Gott Mensch werden wollte, an Dinge, die unter Gott stehen, in ungeordneter Weise sich hängt.«

Diese Darlegungen gemahnen uns sogleich an das einzig schöne Kap. 54 des 4. Buches der Summa contra Gentiles: Quod conveniens fuit Deum incarnari und rücken so unser opusculum in die Nähe dieses Hauptwerkes des Aquinaten.

Das längste Kapitel der Schrift De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum, das zugleich auch das dogmatisch inhalt-

schwerste ist, ist caput VI: Qualiter debet intelligi hoc quod dicitur Deus factus est homo. Es bringt mit der Benützung der Analogie von der Verbindung von Leib und Seele im Menschen das Geheimnis der hypostatischen Vereinigung von Logos und menschlicher Natur im Gott-Menschen unserem Denken näher. Thomas hat hier die Hauptfragen der spekulativen Lehre von der hypostatischen Union wie in einem Brennpunkt vereinigt. Ich greife vor allem diejenigen Sätze dieses Kapitels heraus, die für die Frage nach dem Grunde bedeutsam sind, warum die menschliche Natur Christi keine Hypostase und Person ist, somit nach dem constitutivum formale der hypostatischen Union und nach dem realen Fundament der Relation der menschlichen Natur zum Logos:

»In der Vereinigung Gottes mit dem Geschöpf (mit der geschaffenen menschlichen Natur Christi) wird nicht die Gottheit zur menschlichen Natur gezogen, sondern die menschliche Natur von Gott aufgenommen und zwar nicht dazu, daß sie in Gott umgewandelt werde, sondern dazu, daß sie Gott anhange. Es sind so Seele und Leib Christi durch die Aufnahme in die Verbindung mit Gott Seele und Leib Gottes selbst wie die von der Seele angenommenen Teile des Leibes gewissermaßen Glieder der Seele selbst sind. ... Auf eine unbegreifliche und unaussprechliche Weise ist Gott mit der menschlichen Natur in Christus vereinigt, nicht bloß durch Einwohnung wie bei den Heiligen, sondern auf eine ganz einzigartige Weise, so daß die menschliche Natur eine gewisse Natur des Sohnes Gottes ist und der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her die göttliche Natur vom Vater hat, in der Zeit die menschliche Natur durch eine wunderbare Aufnahme aus unserem Geschlecht besitzt. So können alle Teile der menschlichen Natur Teile des Sohnes Gottes selbst genannt werden. Und alles, was jeder Teil der menschlichen Natur im Sohne Gottes tut und leidet, kann dem eingeborenen Worte Gottes zugeteilt werden. Deswegen reden wir ganz richtig von der Seele und vom Leibe des Sohnes Gottes, aber auch von den Augen und Händen des Sohnes Gottes und davon, daß der Sohn Gottes körperlich sieht durch die Sehtätigkeit des Auges und hört durch den Gehörsinn usw. ... Aus dem Vorhergehenden ergibt sich ganz klar, daß der Sohn Gottes sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur hat, die eine von Ewigkeit, die andere durch Aufnahme in der Zeit...

Weil aus der göttlichen und menschlichen Natur nicht eine Natur wegen der Vollkommenheit der göttlichen Natur konstituiert werden kann und weil in dieser Einigung das das Vorzüglichere ist, was von Seite Gottes ist, deshalb folgt ganz deutlich, daß wir das, was von Seite Gottes ist, als dasjenige annehmen müssen, was die menschliche Natur hat und besitzt. Dasjenige aber, von dem wir sagen, daß es durch eine Natur ist, wird Suppositum oder Hypostase jener Natur genannt wie dasjenige, was die Natur des Pferdes hat und besitzt, als Hypostase oder Suppositum der Natur des Pferdes bezeichnet wird. Und wenn es sich um eine geistige Natur, die gehabt wird, handelt, dann wird eine solche Hypostase Person genannt, wie wir sagen, daß Petrus eine Person ist, weil er die menschliche Natur hat, die eine geistbegabte Natur ist. Weil nun der Sohn Gottes, das eingeborene Wort, in dieser Weise die menschliche Natur durch Aufnahme zu eigen hat und besitzt, deshalb ist auch der Sohn Gottes

die Hypostase, das Suppositum, die Person der menschlichen Natur. Da er von Ewigkeit her die göttliche Natur nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Identität mit derselben hat, deshalb wird er auch Hypostase oder Person der göttlichen Natur genannt, soweit Göttliches durch menschliche Worte sich ausdrücken läßt. So ist denn das eingeborene Wort Gottes Hypostase oder Person von zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, indem es in beiden Naturen subsistiert.

Es erhebt sich nun der Einwand, daß doch die menschliche Natur in Christus kein Akzidenz, auch keine allgemeine Substanz, sondern eine partikuläre Substanz sei, die man Hypostase nennt, daß also in Christus doch zwei Hypostasen seien. Hierauf ist zu erwidern, daß nicht jede partikuläre Substanz Hypostase genannt wird, sondern bloß eine solche, welche nicht von einer höheren und vornehmeren Substanz innegehabt wird (sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur). Die menschliche Natur in Christus ist kein Akzidenz, sondern eine Substanz und zwar eine konkrete partikuläre Substanz, aber trotzdem keine Hypostase, weil sie von einem Höheren und Vornehmeren, nämlich von dem Worte Gottes angenommen wird (nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliori, scilicet a Verbo Dei). So ist also Christus eins wegen der Einheit der Person oder Hypostase und er kann nicht zwei genannt werden.«

Aus dieser Bestimmung der hypostatischen Union zieht der hl. Thomas die Folgerungen für die Aussageweise des Menschlichen vom Göttlichen und des Göttlichen vom Menschlichen in Christus auf Grund der hypostatischen Union. Diese überaus klare Darstellung der Lehre von der communicatio idiomatum, auf die ich nicht weiter eingehen will, füllt den Rest dieses Kapitels aus.

Ich füge ein paar Worte darüber an, wie der vorhergehende Text für die Frage, warum die vollkommene menschliche Natur Christi keine Hypostase und Person ist, zu beurteilen ist. P. Paul Galtier S. J.[26] hat die Stelle aus unserem Kapitel, in welchem diese Frage in Form eines Einwandes erörtert wird, zugunsten seiner eigenen These verwertet: „Quod humana natura in Christo non sit persona, hinc cum S. Thoma et antiqua Ecclesiae traditione reputandum videtur, quod, quamvis sit substantia particularis nec careat ullo positivo quod haberet si non assumeretur, tamen venit in unionem cuiusdam completi substantialem, ideoque impeditur esse ipsa totum nec iam ‚per se separatim sed in alio perfectiori, scilicet in suo toto, existit' (S. Th. III q. a. 2 et 3; a. 5 ad 1^{m}; cfr. in 3 dist. 6 q. 1 a. 2 ad 5^{m})." P. Galtier führt eine Reihe von einschlägigen Thomastexten im Wortlaut an: III dist. 6 q. 1 a. 2 ad 5^{m}, III q.

[26] De incarnatione et redemptione, Parisiis 1926, 174, 183—188. Vgl. von demselben L'union hypostatique et l'être deux de S. Thomas: Eph ThLov 7 (1930) 425—476 und L'unité du Christ. Être ... Personne ... Conscience, Paris 1939. Hier ist im 4. Kap. des 2. Teiles S. Thomas et la question propre de l'unité du Christ (200—227) eingehend die Lehre des hl. Thomas dargestellt und gewürdigt.

4 a. 2 ad 2m, III q. 2 a. 5 ad 1m; III q. 2 a. 3 ad 2m. An die Ausführungen im 6. Kapitel unseres opusculum erinnert besonders die wesentlich später geschriebene Stelle in der Tertia q. 2 a. 5 ad 1m:

»Ex hac ratione moti videntur qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere, quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur, ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum conjunctum personae seu hypostasi praeexistenti.«

In der Verwendung der Analogie der Einheit von Seele und Leib zur Verdeutlichung der hypostatischen Union erinnert das 6. Kap. unseres opusculum an das 41. Kap. des 4. Buches der Summa contra Gentiles: Quomodo oporteat intelligere incarnationem Filii Dei. Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam unio corporis et animae rationalis (De rationibus fidei cap. 6). In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus (S. c. G. IV, 41). Hier beruft er sich auch auf die aus Augustinus entnommene Stelle im sogenannten Symbolum Athanasianum: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der hl. Thomas im 6. Kap. der Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos den Grund, warum die menschliche Natur in Christus keine Person ist, darin sieht, daß diese menschliche Natur vom Logos innegehabt und aufgenommen ist, also in der unendlichen Vollkommenheit, die ihr durch die Vereinigung mit dem Logos zuteil wird. Der hl. Thomas hat später (S. Th. III q. 16 a. 12 ad 2m) in der klassischen Definition der Person durch Boethius (De persona et duabus naturis 3) das individua substantia näher bestimmt als substantia completa per se subsistens separata ab aliis.

Die Thomistenschule, besonders seit Johannes Capreolus O. P., dem Princeps Thomistarum, welche zwischen individueller Substanz und Existenz einen realen Unterschied annimmt, lehrt, daß die menschliche Natur Christi deshalb keine menschliche Person ist, weil sie der eigenen menschlichen Existenz entbehrt, welche durch die göttliche Existenz des Logos ersetzt wird. Kardinal Cajetan, der nicht bloß zwischen Wesenheit und Existenz, sondern auch zwischen Existenz und Subsistenz einen realen Unterschied annimmt, lehrt, daß die Menschheit Christi deshalb keine menschliche Person ist, weil

sie zugleich der menschlichen Existenz und Subsistenz entbehrt, an deren Stelle die Subsistenz und Existenz des Logos tritt. Einer der neuesten Vertreter dieser Lehre der Thomistenschule, der die Frage geschichtlich und spekulativ sehr gründlich behandelt, P. Parente[27], formuliert dieselbe in folgender Thesis: Unio hypostatica formaliter constituta dicenda est ex eo quod natura humana, individua, integra et perfecta in linea substantiae, esse proprium substantiale seu propriam subsistentiam non habuit, cum ad communicationem personalis esse Verbi in ipso suae creationis momento fuerit.

Die Lehre von der Einheit des Seins in Christus mit der Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als seinsmetaphysischem Hintergrund ist ohne Zweifel ein sicherer und wichtiger Bestandteil der Christologie des hl. Thomas von Aquin. Es ist dies auch eine derjenigen Eigenlehren des englischen Lehrers, die auf starken Widerspruch gestoßen sind und zugleich von seinen ältesten Schülern entschieden verteidigt worden sind. Vor kurzem ist ein Werk aus der Feder eines der letzten Schüler aus meiner Münchener Lehrtätigkeit, Dr. Paul Bayerschmidt, erschienen[28], das in seinem ersten Teile zum erstenmal die Geschichte dieses Streites um die Lehre von der Einheit des Seins in Christus aus den gedruckten und ungedruckten Quellen lebendig darstellt. Die Frühscholastik als Anbahnerin des Problems, der hl. Albertus Magnus, Entdecker des Problems, Thomas von Aquin, Gestalder des Problems, Heinrich von Gent, Kritiker des Problems, Aegidius von Rom und Gottfried von Fontaines, die im wesentlichen an Thomas sich anschlossen, die Franziskanertheologen und die Lehre von der Einheit des Seins, die thomistische Kritik und die Thomistenschule, das sind die Hauptgesichtspunkte, unter welchem in dem überaus gründlichen Buche die Frage behandelt wird. Auf solche Weise tritt auch in dieser Frage die Lehre des hl. Thomas uns lebendig aus seiner Zeit

[27] De verbo incarnato, Romae 1939, 108. Vgl. auch E. Hugon O. P., Tractatus dogmatici, III. De verbo incarnato, Parisiis 1920, 60—71 und A. Schütz, Summarium theologiae dogmaticae[2], Budapestini 1935, 245—247. Am ausführlichsten und gründlichsten hat unter den Dogmatikern der Gegenwart wohl A. d'Alès S. J., De verbo incarnato, Paris 1930, 187—239 sich mit dieser Frage beschäftigt, die er im Sinne der Thomistenschule (Capreolus) in folgender Thesis beantwortet: Unio hypostatica Verbi divini cum humanitate non perficitur inhaesione naturae humanae secundum suum esse creatum in Verbo; neque exclusione alicuius modi physici, qui naturam humanam reparatam constitueret in ratione personae, sed iuxta doctrinam S. Thomae in Scripturae et Patribus solide fundatam, formale unionis hypostaticae consequitur assumptionem naturae humanae ad ipsum Esse incarnatum Verbi divini.

entgegen. Indessen kann man doch der Anschauung sein, daß die Einheit des Seins in Christus nicht so fast als der Grund, warum die komplete menschliche Natur in Christus keine Hypostase ist, und als das constitutivum formale der hypostatischen Union, sondern vielmehr als eine Konsequenz der hypostatischen Union zu betrachten ist. Fr. Diekamp führt denn auch unter den unmittelbaren Folgen der hypostatischen Union an erster Stelle die Einzigkeit des Seins Christi an[29]. In der Systematik der Tertia steht der hierfür grundlegende Artikel: Utrum in Christo sit unum tantum esse (S. Th. III q. 17 a. 2) in dem mit q. 16 beginnenden Abschnitt De consequentibus unionem quantum ad ea quae conveniunt Christo vel secundum se vel per comparationem ad Deum Patrem vel per comparationem ad nos.

In unserer Schrift De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum ist vom unum esse in Christo überhaupt nicht die Rede, sondern es ist nur gesagt: Sic ergo Christus est unus propter personae vel hypostasis unitatem nec potest dici esse duo. ... et sic patet quod per hoc quod dicimus Deum Christum et hominem. Dem entspricht in der Tertia die Fragestellung: Utrum Christus sit unum vel duo (q. 17 a. 1). Übrigens scheint mir zwischen der im 6. Kap. unseres opusculum vertretenen Anschauung, daß die menschliche Natur in Christus deswegen keine Hypostase ist, weil sie von einem Höheren und Vornehmeren, nämlich dem eingeborenen Worte Gottes aufgenommen ist, und der Theorie der Thomistenschule kein allzu großer Unterschied zu sein. Es zeigt sich das auch in den Darlegungen M. J. Scheebens, der sich in der Bestimmung des formalen Grundes der hypostatischen Union ausdrücklich an den hl. Thomas anschließt[30].

»Nach dem hl. Thomas muß man einfach sagen: das Band oder der Grund der Union liege hier wie auf natürlichem Gebiete in der Union von Form und Materie, eben in dem formalen Prinzip des durch die Union zu konstituierenden Ganzen, nicht außer ihm oder zwischen ihm und seinem Substrate, es liege also im Logos selbst, welcher die Union dadurch begründe, daß er der Menschheit sein eigenes persönliches Sein mitteile oder zum formalen Prinzip ihrer substantiellen Vollendung werde und durch sich selbst unmittelbar und allein als solches fungiere, so daß beide Glieder nach dem Ausdruck Gregors von Nazianz wie in Einem, so auch durch Eines (δι' ἑνός) Eins werden... Wie nach dem Gesagten der formale Grund der hypostatischen Union in der Mitteilung oder Eingießung des Logos selbst

[28] P. Bayerschmidt, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie, Münster 1941, 14—186.

[29] Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, II⁶, Münster 1930, 242—247.

[30] Handbuch der katholischen Dogmatik, II, Freiburg 1878, 977.

in die Menschheit liegt, und so die Grundform derselben nichts anderes ist als das Vollendetwerden der Menscheit durch den Logos, so ist auch die erste formale Wirkung der Union darin zu suchen, daß der Logos mit der Menschheit ein substantielles, näher ein hypostatisches und persönliches Wesen, den Menschen Christus, bildet. Da aber jedes wahrhaft Eine Wesen auch Sein haben muß, das Sein des Ganzen aber wieder durch das Sein des formalen Prinzipes so bestimmt wird, daß das materiale Element als im Ganzen enthalten, an jenem Teil hat: so muß sich jene formale Wirkung der hypostatischen Union darin zeigen, daß der Mensch Christus nur Ein Sein, und zwar ein durch das Sein des Logos bestimmtes Sein besitzt, woran die Menschheit, insofern sie in Christus enthalten ist, teilnimmt.«

Im Caput VII: Qualiter sit accipiendum, quod dicitur Verbum Dei passum geht der hl. Thomas auf die von den Sarazenen gegen das Leiden und den Erlösungstod Christi erhobenen Einwände näher ein. Zuerst betont er, daß Christus nicht nach seiner göttlichen, sondern nach seiner menschlichen Natur, die er zu unserem Heil in die Einheit der Person aufgenommen hat, gelitten hat. Auf den Einwand, daß der allmächtige Gott auch ohne das Leiden seines Sohnes das Menschengeschlecht hätte erlösen können, antwortet er durch die Entwicklung der Konvenienzgründe, die gerade diese Form der Erlösung durch Christi Leiden und Tod im Plane der göttlichen Vorsehung als besonders erhaben, sinnvoll und Gottes würdig erscheinen lassen. Diesen gegenüber, die da sagen, alles leite sich von Gott mit Notwendigkeit her, bemerkt er: „Ad eos qui omnia ex necessitate provenire dicunt a Deo, operosius a nobis alibi disputatum est." Wir dürfen hier einen Hinweis auf die hierauf bezüglichen Darlegungen in der Summa contra Gentiles (II, 23, 26, 27) sehen. Ich bringe diese Darstellung der *Zweckmäßigkeit der Erlösung durch das Leiden und Sterben Christi* im deutschen Sprachgewand:

»Wenn jemand die Angemessenheit (convenientiam) des Leidens und Todes Christi in frommer Absicht betrachtet, wird er eine solche Tiefe der Weisheit finden, daß ihm, je weiter er nachdenkt, immer reichere und erhabenere Wahrheiten entgegentreten[31]. An erster Stelle ist zu erwägen, daß Christus die menschliche Natur angenommen hat, um den Sündenfall des ersten Menschen wieder gutzumachen. Er mußte deshalb seiner menschlichen Natur nach das tun und leiden, was als Heilmittel gegen die Sünde dienen kann. Die Sünde des Menschen

[31] Si aliquis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam scientiae profunditatem inveniet, ut semper aliqua cogitanti plura et maiora semper occurrant. Dieser Satz erinnert an den Anfang von S. c. G. IV 54: Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysterium consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli (1 Cor 1,25): Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

besteht darin, daß er an die körperlichen Dinge sich hängt und die göttlichen Güter beiseite läßt. Es war deswegen entsprechend, daß Christus durch das, was er in seiner menschlichen Natur getan und gelitten hat, den Menschen eine Lehre und ein Beispiel gegeben hat, die zeitlichen Güter und Übel für nichts zu erachten, damit sie nicht durch ungeordnete Affekte in der Hingabe an die geistlichen Güter gehemmt seien. Deshalb hat Christus arme, aber doch in der Tugend vollkommene Eltern sich auserwählt, damit wir uns nicht vornehmer Abstammung und reicher Eltern rühmen. Er hat ein armes Leben sich ausgesucht, um uns die Verachtung des Reichtums zu lehren. Er hat ein Leben ohne Ehren und Würden gelebt, um die Menschen von der ungeordneten Begierde nach Ehren abzuhalten. Er hat Mühsal, Hunger, Durst und Geißelhiebe erduldet, damit die Menschen sich nicht dem Vergnügen und der Wollust hingäben und nicht wegen der Härten des Lebens von der Tugend abgezogen würden. Zuletzt hat er den Tod erlitten, damit niemand aus Furcht vor dem Tode die Wahrheit verleugne. Und damit niemand für die Wahrheit einen verächtlichen Tod fürchte, hat Jesus die schmählichste Art des Todes, den Kreuzestod, gewählt. So war es also konvenient, daß der menschgewordene Sohn Gottes den Tod erduldete, um durch sein Beispiel die Menschen für die Tugend zu begeistern, damit so die Worte des hl. Petrus sich bewahrheiten (1 Petr 2,21): ‚Christus hat für uns gelitten, indem er euch ein Beispiel hinterließ, damit ihr seinen Fußstapfen folget.'

Dem Menschen ist aber zum Heile nicht bloß ein tugendhafter Lebenswandel, durch welchen die Laster und Sünden beseitigt werden, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit, durch welche die Irrtümer vermieden werden, notwendig. Deswegen war es zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes notwendig, daß das eingeborene Wort Gottes, das unsere menschliche Natur angenommen hat, die Wahrheit in der sicheren Erkenntnis derselben bekräftigte. Der Wahrheit, die durch einen Menschen gelehrt wird, würde nicht eine feste Glaubwürdigkeit zugeteilt werden, weil Menschen täuschen und sich täuschen lassen können, sondern von Gott allein wird ohne jeden Zweifel die Erkenntnis der Wahrheit bekräftigt. Und so war es erforderlich, daß der menschgewordene Sohn Gottes die Lehre der göttlichen Wahrheit vorlegte, um zu zeigen, daß dieselbe göttlicher und nicht menschlicher Herkunft sei. Er zeigte dies durch die Fülle seiner Wunder. Demjenigen, der das tat, was Gott allein tun kann, nämlich Tote erwecken, Blinde sehend machen, dem war zu glauben, daß er durch Gott sprach. Aber weil seine Wunder diejenigen, die anwesend waren, sehen konnten, hat die göttliche Weisheit, damit nicht von den Späteren dieselben als Erdichtung und Täuschung betrachtet werden könnten, als Heilmittel dagegen die Schwäche Christi geboten. Wenn nämlich Jesus in Reichtum, Macht und Ehren gelebt hätte, so hätte man glauben können, daß seine Lehre und seine Wunder durch menschliche Gunst und menschliche Macht Glauben und Annahme gefunden haben. Deshalb hat Jesus, damit das Werk der göttlichen Macht offen und unzweifelhaft sich kundgeben kann, alles Verachtete und Niedrige in der Welt sich auserkoren, eine arme Mutter und ein dürftiges Leben, ungebildete Apostel und Jünger, deshalb hat er sich von den Großen und Angesehenen der Welt verwerfen und zum Tode verurteilen lassen. Auf diese Weise zeigte sich klar, daß die Annahme seiner Lehre und seine Wunder nicht menschlicher Gewalt, sondern göttlicher Macht zuzuschreiben sei. Deshalb sind auch im Leben und Leiden Jesu immer menschliche Niedrigkeit und göttliche Hoheit und

Macht miteinander verbunden. Bei seiner Geburt wurde er in Windeln eingehüllt und in die Krippe gelegt, aber auch von den Engeln gepriesen und von den Magiern unter der Führung des wunderbaren Sternes angebetet. Er wird vom Teufel versucht und zugleich von Engeln bedient. Er lebt in Armut und von Almosen, aber er erweckt die Toten zum Leben und macht die Blinden sehend. Er stirbt, an das Kreuz geheftet, und wird den Räubern beigezählt. Aber bei seinem Tode verfinstert sich die Sonne, bebt die Erde, bersten die Felsen, öffnen sich die Gräber und werden die Leiber der Verstorbenen auferweckt. Wenn jemand sieht, daß aus diesen Keimen und Anfängen eine so große Frucht herausgewachsen ist, nämlich die Bekehrung der ganzen Welt zu Christus, und trotzdem nach anderen Beweisen und Wunderzeichen, um zu glauben, verlangt, ein solcher ist härter als ein Stein, da doch beim Tode Jesu die Felsen auseinandergesprungen sind. Deswegen sagt der hl. Paulus (1 Kor 1,18): ‚Denn das Wort vom Kreuze ist zwar denen, die verloren gehen, eine Torheit, uns aber, die gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes.'

Es ist aber auch noch zu erwägen, daß nach dem Plane der göttlichen Vorsehung, nach welchem der menschgewordene Sohn Gottes in sich selbst Niedrigkeit und Schwäche erleiden wollte, er auch wollte, daß seine Jünger, die er als die Diener des menschlichen Heiles eingesetzt hat, in den Augen der Welt als niedrig erscheinen. Er hat deswegen nicht Männer von wissenschaftlicher Bildung und vornehmer Herkunft, sondern ungebildete und aus niedrigem Stande herkommende, nämlich arme Fischer auserwählt und ausgesendet, um das Heil der Menschen zu wirken; er hat sie geheißen Verfolgung und Schmach zu erdulden und auch den Tod für die Wahrheit auf sich zu nehmen, damit ihre Predigt nicht als zu irdischem Vorteil gehalten erscheine und damit das Heil der Welt nicht menschlicher Weisheit und Kraft, sondern allein der Weisheit und Kraft Gottes zugeschrieben werde. Es fehlte deshalb auch nicht die wunderwirkende Kraft Gottes ihnen, die für die Welt als niedrig galten. Das war aber für die Wiederherstellung der Menschheit notwendig, daß die Menschen lernten, nicht von sich selbst, sondern von Gott groß zu denken. Das erheischt nämlich die Vollkommenheit der göttlichen Gerechtigkeit, daß der Mensch sich gänzlich Gott unterwerfe, von dem er auch hofft, alles Gute zu erlangen, wie er auch das schon erlangte Gute als Gottes Gabe anerkennt. Dazu, daß sie die zeitlichen Güter dieser Welt verachteten und alle Widerwärtigkeiten bis zum Tode ertrugen, konnten die Jünger Christi auf keine Weise besser angeleitet werden als durch den Tod und das Leiden Christi. Deshalb hat er selbst zu ihnen gesagt (Joh 15,20): ‚Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.'«

Der hl. Thomas zeigt dann noch, wie auch der ordo justitiae das Leiden und den Tod Christi erforderte, wodurch ja allein die im Ratschluß Gottes verlangte adäquate Genugtuung für die in der Sünde liegende unendliche Beleidigung Gottes geleistet werden konnte: Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis, qui poenam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc ergo unigenitum Dei Verbum verus Deus et Dei Filius naturam humanam assumpsit et in ea mortem pati voluit, ut totum genus humanus pro peccato satisfaciendo purgaret.

Es ist ein eindrucksvolles Bild, in welchem hier der hl. Thomas die Teleologie, den Sinngehalt, die Zweckmäßigkeit des Leidens und Sterbens Jesu Christi darstellt. Gerade in der Aufrollung von Konvenienzgründen nehmen die so objektiven

unpersönlichen Darlegungen des „Heiligsten unter den Gelehrten und des Gelehrtesten unter den Heiligen", wie ihn Kardinal Bessarion nennt, auch subjektive Züge an, es spiegelt sich darin etwas vom übernatürlich verklärten Seelenleben des hl. Thomas wider. Gegen Ende seines Lebens hat Thomas in der Tertia tiefsinnige und auch tiefinnige Gedanken über die Konvenienz des Leidens Christi entwickelt, zuerst allgemein in q. 46 a. 3: Utrum fuerit aliquis modus conventior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi, und dann noch im Einzelnen: Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus (a. 9); Utrum Christus fuerit convenienti loco passus (a. 10); Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi (a. 11)[32]. In einer recht anschaulich praktischen Form treten uns diese Konvenienzgründe in der Expositio devotissima Symboli Apostolorum entgegen. Er gliedert hier dieselben in zwei Gruppen. Die erste Gruppe steht unter dem Gesichtspunkt: remedium contra peccata. Wir finden im Leiden Christi ein Heilmittel gegen alle Übel, welche wir uns durch die Sünde zuziehen: gegen die macula, gegen die offensa Dei, gegen die infirmitas, gegen den reatus poenae und gegen das exilium regni. Der zweite Gesichtspunkt ist das exemplum, das Beispiel der Geduld, der Demut, des Gehorsams und der Verachtung der irdischen Dinge. Sehr schöne Gedanken über die Konvenienz des Leidens Christi finden sich auch in seinen Kommentaren zum Matthäus- und Johannesevangelium. Wie sehr der hl. Thomas in dieser Gedankenwelt heimisch war und wie sehr diese Wahrheiten ihn, der doch auf weitesten Strecken seiner Werke, nicht bloß in seinen Aristoteleskommentaren, sich rein philosophischer Spekulation hingibt, fesseln und beschäftigen, ersieht man daraus, daß er sich eigentlich nie wiederholt, sondern immer neue Gesichtspunkte beibringt oder doch die anderswo schon entwickelten Gedanken in neuer Färbung, Formulierung und auch Reihung entwickelt. In der Schrift De rationibus fidei hat er, dem Zweck derselben entsprechend, auch ein apologetisches Element eingefügt.

Im kurzen caput VIII: Qualiter accipiendum, quod fideles accipiunt Corpus Christi weist er die Angriffe der Sarazenen gegen die hl. Kommunion zurück und hebt besonders zur Erklärung der Möglichkeit der Transsubstantion die göttliche Allmacht hervor:

»Wenn aber der Ungläubige behaupten will, daß diese eucharistische Wesenswandlung unmöglich sei, so betrachte er die Allmacht Gottes. Er gibt ja zu, daß durch die Kraft der Natur ein Ding in ein anderes

[32] Vgl. hierüber J. M. Vosté O. P., De Mysteriis Verbi Incarnati. Commentarius in Summam theol. S. Thomae III q. 27—59. Romae 1935.

verwandelt werden kann der Form nach, wie Wasser in Feuer verwandelt wird, indem die Materie, die vorher dem Wasser zugrundelag, jetzt dem Feuer unterworfen wird. ...Gott, der Schöpfer von Substanz und Akzidenz, kann auch die sinnesfälligen Akzidentien im Sein erhalten, wenn auch deren Substanzen in etwas anderes verwandelt werden. Er kann auch die Wirkungen der sekundären Ursachen durch seine Allmacht ohne dieselben hervorbringen und im Sein erhalten. Wenn aber jemand die göttliche Allmacht nicht anerkennt, dann nehmen wir mit einem solchen in unserem Werke keine Auseinandersetzung auf; wir disputieren vielmehr gegen die Sarazenen und andere, die die göttliche Allmacht bekennen. Andere Geheimnisse dieses Sakramentes der Eucharistie sind hier nicht weiter zu erörtern, weil vor den Ungläubigen ‚die Geheimnisse des Glaubens nicht ausgebreitet werden dürfen.'«

In dieser Schlußäußerung klingt der altchristliche Gedanke der Arkandisziplin nach.

Das wieder ausführliche caput IX: Qualiter est specialis locus ubi animae purgantur, antequam sint beatae ist das einzige Kapitel, in welchem diese Thomasschrift mit den Griechen und Armeniern sich befaßt. Der hl. Thomas wendet sich hier gegen die Behauptung, daß die Seelen nach dem Tode bis zum jüngsten Gericht nicht bestraft und auch nicht belohnt werden. Es ist damit eine Leugnung des Fegfeuers gegeben. In der byzantinischen Theologie hatte schon Photius diesen Zwischenzustand der vom Leibe getrennten Seele gelehrt, ihm folgten Michael Glykas und im 13. Jahrh. Georgios Bardanes, der mit einem Frater Bartholomaeus hierüber disputierte. Da seit Ende 1231 oder Anfang 1232 zwischen den Griechen und Lateinern im Orient über diesen Gegenstand heftig gestritten wurde[33], ist es verständlich, daß der Cantor Antiochenus den wissenschaftlichen Rat des hl. Thomas in dieser Frage einholte. Der hl. Thomas hat auch am Schluß seiner im Auftrage Urbans IV. verfaßten Schrift Contra errores Graecorum den Griechen gegenüber die katholische Lehre vom Fegfeuer aus Texten des hl. Gregor von Nazianz und Theodoret von Cyrus kurz begründet. Am nächsten steht inhaltlich dieses Kapitel von De rationibus fidei dem cap. 91 des 4. Buches der Summa contra Gentiles: Quod animae statim post separationem a corpore poenam vel praemium consequuntur. Am Schlusse dieses Kapitels ist auch bemerkt: Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporis resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

Das 10. und letzte Kapitel: Quod divina praedestinatio humanis actibus necessitatem non imponat richtet sich wider

[33] Vgl. M. Jugie Theologia dogmativa christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, IV, Parisiis 1931, 84—124.

die Sarazenen und „aliae nationes". Ich bringe zuerst die Ausführungen des hl. Thomas, um daran dann einige Bemerkungen zu knüpfen.

»An letzter Stelle ist zu betrachten, ob durch die göttliche Anordnung oder Prädestination den menschlichen Handlungen Notwendigkeit auferlegt wird. In dieser Frage ist mit Vorsicht voranzugehen, damit die Wahrheit verteidigt und der Irrtum vermieden werde. Irrig ist es zu sagen, daß die menschlichen Handlungen und Geschehnisse dem Vorherwissen und der Anordnung Gottes nicht unterliegen. Nicht weniger irrig ist die Behauptung, daß durch das Vorherwissen und die Anordnung Gottes den menschlichen Handlungen Notwendigkeit aufgezwungen wird. Es würde dadurch die Freiheit des menschlichen Willens, die Wohltat sich zu wiederholen, die Nützlichkeit der Gesetze, die gewissenhafte Sorge recht zu handeln und die Gerechtigkeit der Belohnung und der Strafe beseitigt. Es ist hier zu erwägen, daß Gott auf eine ganz andere Weise Wissen von den Dingen hat als der Mensch. Der Mensch ist nämlich der Zeit unterworfen und deshalb erkennt er die Dinge zeitlich, das eine um sich blickend als gegenwärtig an, anderes sich erinnernd als vergangen, wieder anderes vorausschauend als zukünftig: Gott aber steht über dem Abfluß der Zeit und sein Sein ist ewig. Deshalb ist seine Erkenntnis nicht zeitlich, sondern ewig. Es verhält sich aber die Ewigkeit zur Zeit wie das Unteilbare zum ununterbrochen sich Fortsetzenden. In der Zeit findet sich nämlich eine gewisse Verschiedenheit der Teile, die nach dem Früher und Später aufeinanderfolgen, wie in der Linie sich verschiedene nach ihrer Lage aufeinander geordnete Teile finden. Die Ewigkeit jedoch hat kein Früher und kein Später, weil die ewigen Dinge der Veränderung nicht unterstehen. Und so ist die Ewigkeit ganz zumal, wie auch der Punkt keine nach ihrer Länge verschiedene Teile hat.

Der Punkt kann aber in einem doppelten Verhältnis zur Linie betrachtet werden. Auf eine Weise als in der Linie selbst, sei es am Anfang, sei es in der Mitte, sei es am Ende enthalten; auf eine andere Weise als außerhalb der Linie seiend. Der innerhalb der Linie befindliche Punkt kann nicht allen Teilen der Linie zugegen sein, sondern man muß in den verschiedenen Teilen der Linie verschiedene Punkte bezeichnen. Hingegen steht nichts dagegen, daß der Punkt, der außerhalb der Linie ist, auf gleiche Weise alle Teile der Linie hinter sich sieht (respicit), wie das beim Kreis sich zeigt, dessen Mittelpunkt, da er unteilbar ist, auf gleiche Weise alle Teile der Peripherie gleichsam anblickt. Es sind alle Teile der Peripherie ihm gegenwärtig, wenn auch ein Teil dem anderen gegenwärtig ist. Dem Punkt, der in der Linie enthalten ist, gleicht der Augenblick (instans), der eine Grenze (terminus) der Zeit ist. Derselbe ist nicht allen Teilen der Zeit zugegen, sondern es werden in den verschiedenen Teilen der Zeit verschiedene Augenblicke bezeichnet. Dem Punkte aber, der außerhalb der Linie ist, nämlich dem Kreismittelpunkt, ist auf eine gewisse Weise die Ewigkeit ähnlich, die weil einfach und unteilbar den ganzen Ablauf der Zeit in sich befaßt. Jeder Teil der Zeit ist in ihr in gleicher Weise gegenwärtig. So steht auch Gott, der von der Höhe der Ewigkeit (de aeternitatis excelso) auf alles herabblickt, über dem ganzen Verlauf der Zeit und schaut alles, was in der Zeit entsteht, als gegenwärtig. Gleichwie nun, wenn ich den Sokrates sitzen sehe, meine Erkenntnis hievon unfehlbar und gewiß ist und doch daraus dem Sokrates keine Notwendigkeit zu sitzen auferlegt wird, so schaut auch Gott alles, was für uns Vergangenes, Gegen-

wärtiges und Zukünftiges ist, als gegenwärtig und erkennt es unfehlbar und gewiß, ohne daß deswegen den kontingenten (nicht mit Notwendigkeit daseienden) Dingen eine Notwendigkeit der Existenz auferlegt wird.

Wir können zur Veranschaulichung uns noch eines anderen Beispiels bedienen, wenn wir den Abfluß der Zeit mit dem Vorüberziehen auf einem Wege vergleichen. Wenn jemand auf einem Wege sich befindet, auf dem viele vorübergehen, so sieht er zwar diejenigen, die vor ihm sind; die aber nach ihm des Weges daherkommen, kann er mit Gewißheit nicht erkennen. Wenn aber jemand an einem erhöhten Ort sich befindet, von dem aus er den ganzen Weg überblicken kann, dann sieht er zugleich alle, welche auf diesem Wege vorübergehen. So kann auch der Mensch, der in der Zeit sich befindet, nicht den ganzen Verlauf der Zeit zugleich schauen; er sieht nur das, was vor ihm steht, nämlich das Gegenwärtige und etwas vom Vergangenen; aber das, was geschehen wird, kann er mit Sicherheit nicht erkennen. Gott aber schaut von der Höhe seiner Ewigkeit als gegenwärtig alles, was im ganzen Verlauf der Zeit geschieht, ohne daß dadurch den kontingenten Dingen eine Notwendigkeit auferlegt wird.

Wie nun das göttliche Vorherwissen den kontingenten Dingen keine Notwendigkeit auferlegt, so auch nicht seine Anordnung (ordinatio), wodurch er vorausschauend alles ordnet. Er ordnet nämlich die Dinge so, wie sie tätig sind. Seine Anordnung hört nämlich nicht auf, sondern was er durch seine Weisheit ordnet, das führt er durch seine Macht aus. In der Tätigkeit der göttlichen Macht ist das ins Auge zu fassen, daß Gott in allen Dingen wirkt und die einzelnen Dinge gemäß ihrer Eigenart zu den Akten hinbewegt, so daß auf Grund der göttlichen Bewegung die einen Dinge mit Notwendigkeit ihre Handlungen vollbringen, wie dies bei den Bewegungen der Himmelskörper zutage tritt, die anderen Dinge auf kontingente Weise, indem sie zuweilen in ihrer eigentümlichen Tätigkeit versagen, wie dies bei den Betätigungen der zerstörbaren Dinge sich zeigt. Der Baum ist nämlich zuweilen am Fruchtbringen, das animalische Wesen an der Zeugung behindert. So trifft die göttliche Weisheit in allen Dingen ihre Anordnung, daß das Geordnete gemäß der Art und Weise der ihm eigentümlichen Ursachen in Erscheinung tritt. Es entspricht aber der eigentümlichen Wesensart des Menschen, daß er frei handelt, nicht gezwungen, weil seine vernünftigen Seelenkräfte Gegenteilen gegenüberstehen. So ordnet also Gott die menschlichen Handlungen so, daß dieselben nicht der Notwendigkeit unterliegen, sondern aus der Freiheit des Willens hervorgehen.«

In diesem sehr beachtenswerten Kapitel, das ich ganz bringen zu müssen glaubte, werden dem Adressaten, dem Cantor Antiochenus, hauptsächlich zwei Wahrheiten an die Hand gegeben, um sich mit seinen Gegnern, den Sarazenen, auseinanderzusetzen. Es wird hier zuerst ausführlich der Ewigkeitscharakter der göttlichen Erkenntnis im Unterschied zur zeitgebundenen menschlichen Erkenntnis betont, wonach für Gott keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart ist. Auf diese Weise legt das göttliche Vorauswissen den kontingenten Dingen keine Notwendigkeit auf. Das geschieht aber auch nicht durch die göttliche Anordnung und die Ausführung dieser Anordnung, da die göttliche Be-

wegung alle Dinge gemäß der Natur derselben bewegt, so daß die einen Dinge mit Notwendigkeit ihre Tätigkeit vollziehen, die anderen auf kontingente Weise. So hat auch diese göttliche Anordnung zur Folge, daß die menschlichen Handlungen nicht der Notwendigkeit unterstehen, sondern aus freier Willensentscheidung hervorgehen. Der hl. Thomas schließt dieses Kapitel und das ganze opusculum mit den Worten: „Haec igitur quae sunt ad praesens, visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt." Man wird hier auch in erster Linie an die Summa contra Gentiles denken müssen, wo l. 1 c. 64—71 die Probleme des göttlichen Erkennens und auch Vorauswissens eingehend erörtert werden.

Der hl. Thomas hat diesen Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens an zahlreichen Stellen seiner Werke unterstrichen. Ich bringe hier zuerst den Text seiner Summa theologica (I q. 14 a. 13):

»Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt; sed quia eius intuitas fertur super omnia ab aeterno, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui sua praesentialitate; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.«

Ich bringe noch Stellen aus Werken des hl. Thomas, die in der letzten Zeit seines Lebens geschrieben sind: In seinem Kommtar zu Perihermeneias, den wir in seine zweite Pariser Lehrperiode verlegen dürfen, schreibt er[34]:

»Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum, et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum, prout est in solo ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat; sed omnino aeternaliter videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in sua causa. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum: tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, jam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore, et tamen ea,

[34] Vgl. über diese Texte Ch. Boyer S. J., Providence et liberté dans un texte de S. Thomas (in Perihermeneias, lib. 1,9, lect. 13,14): Greg 19 (1938) 194—209.

quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter« (lib. 1 lect. 14).

In seinem Briefe an den Abt Bernardus Ayglerius von Montecassino, der in der Fastenzeit 1274, also kurz vor dem Tode des Heiligen geschrieben ist[35], wird auch diese Frage behandelt und am Schluß zusammenfassend bemerkt:

»Sed Deus sicut liber est ab omni motu, secundum illud Malachiae: Ego Dominus et non mutor: ita omnem temporis successionem excedit; nec in eo inveniuntur praeteritum et futurum, sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt, sicut ipse Moysi famulo suo dicit: Ego sum qui sum. Eo ergo modo ab aeterno praescivit hunc tali tempore moriturum, ut modo nostro loquimur, cum tamen eius modo dicendum esset, videt eum mori, quomodo ego video Petrum sedere, dum sedet. Manifestum est autem, quod ex hoc, quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est haec duo simul esse vera, quod video aliquem sedentem, et ipse[36] non sedeat. Similiter non est possibile, quod Deus praesciat illud esse futurum et illud non contingat.«

Diese thomistische Lehre von dem Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens ist auch für die Frage nach dem Medium des göttlichen Vorauswissens des kontingent Zukünftigen verwertet worden. Freilich mache ich dabei die Beobachtung, daß die ausführlichen Darlegungen des Heiligen im Schlußkapitel seiner Schrift De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum fast gar nicht berücksichtigt werden. Bischof Laurentius Janssens O. S. B. hat seiner Erklärung zu S. Th. I q. 14 a. 13: Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium eine ausführliche Dissertatio de aeternitate Dei tamquam unico medio in quo Deus infallibili cognitione omnia futura contingentia praenoscit[37] eingefügt. Er untersucht hier eingehend eine Reihe von Thomas-Texten (S. c. G. I c. 64—71, I Sent. dist. 38, De Ver. q. 2 a. 12., S. Th. I q. 14 a. 13 usw.), ohne aber unser opusculum und den Perihermeneiaskommentar heranzuziehen und formuliert auf Grund dieser Textanalysen die Lehre des hl. Thomas in dreizehn Sätzen, deren letzter zu-

[35] Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1931, 326—329. — Die einzige Handscrift dieses Briefes des hl. Thomas im Cod. 82 der Bibl. abbaziale von Montecassino ist kein Autograph. Vgl. M. Grabmann, Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin: HistJb 1940, 514—537, bes. 533—535. Eine inhaltliche Bearbeitung des Briefes gibt Giovanni de Luca, San Tommaso d'Aquino mirabilemente compendia in tradizione nella infallibile praescienza di Dio e l'umana liberta: La scienza e la fide 101 (1876) 177—191, 406—499.

[36] Bis hierher reicht der Text bei Mandonnet, der diesen Brief in S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, III, Parisiis 1927, 249—251 ediert hat. In der sehr schwer leserlichen Handschrift folgen noch einige Sätze.

[37] Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatum. Tractatus de Deo uno. Parts altera (I. — Q. XIV—XXVI), Friburgi Brisgoviae 1900, 110—144.

sammenfassender lautet: Unica igitur formalis ratio, qua Deus omnia futura contingentia, praesertim libera, in proprio esse intuetur, est aeternitas. Diese Thomasdeutung hat vor allem bei Vertretern der Thomistenschule keine Zustimmung gefunden. *P. Parente* bemerkt über dieselbe[38]: At haec sententia, si praescinditur a volitione divina, vel parum explicat vel reincidit in sententiam eorum, qui tenent Deum promere scientiam suam ex ipsis creaturis. Dann fährt Parente fort: Sane valde mirum est ipsum [S. Thomam] confugere ad praesentialitatem divinam, ut explicet praescientiam futurorum, item in aliis operibus Ver. q. 2 a. 12, Quodl. XII a. 3, S. c. G. I, 67. Dann weist Parente darauf hin, daß Thomas häufig das göttliche Wissen mit der göttlichen Kausalität verbinde. Indessen sieht Parente doch auch in dieser praesentialitas ein Medium des göttlichen Erkennens. Er trifft folgende Unterscheidungen: Deus actus liberos cognoscit

quoad actualitatem essendi in sua essentia volente — efficiente

quoad specificationem essentialem — operativam in sua essentia exemplante

quoad contingentiam futuritionis in sua essentia aeterna seu praesentialitate.

J. Van der Meersch stellt folgende These auf[39]: Omnes creaturas in quolibet temporis differentia existentes cognoscit Deus ut praesentes in sua aeternitate und gibt dazu folgende Erklärung: „Ratio propria, qua Deus cognoscit res ut existentes, est sua volitio, qua decernit res esse; in hoc porro volitione sua cognoscit Deus res secundum illud esse reale quod intra causas suas quandocumque habent; sic igitur cognoscit Deus res ut sibi praesentes. Quum autem divina volitio sit aeterna, ideo in sua aeternitate cognoscit Deus res ut praesentes." *Fr. Diekamp*[40] äußert sich hierüber also: „Wenn der hl. Thomas dort, wo er von der Voraussicht der freien zukünftigen Handlungen spricht, mit Vorliebe auf die Gegenwart dieser Handlungen in der Ewigkeit Gottes zurückgreift, so will er die Ewigkeit keineswegs als medium in quo der göttlichen Voraussicht hinstellen, sondern er will auf diese Weise einerseits die untrüglichste Sicherheit des göttlichen

[38] De Deo uno, Romae 1938, 248.

[39] Tractatus de Deo uno et trino, 330.

[40] Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, I[6], Münster 1939, 206. Vgl. auch Buonpensiere O. P. Commentaria in I. P. Summae theologicae S. Thomas Aquinatis a. Q. I ad Q. XXII, Romae 1900, 635—637 und R. Garrigou-Lagrange O. P., De Deo uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae, Parisiis 1938, 357—359.

Erkennens und dessen höchste Klarheit und anderseits die Vereinbarkeit der Freiheit unseres Handelns mit der untrüglichen Sicherheit des göttlichen Vorherwissens besonders deutlich machen. Thomas weicht dadurch von der Lehre, daß die göttlichen Dekrete das medium in quo göttlichen Vorauswissens sind, nicht im geringsten ab, sondern setzt sie vielmehr voraus."

Ich greife noch zu den Scholien, die *P. Ignatius Jeiler O. F. M.* der monumentalen Bonaventuraausgabe von Quaracchi eingefügt hat und die eine bisher noch nicht genügend ausgenützte, höchst wertvolle Fundgrube der Dogmengeschichte der Scholastik darstellen. Im Scholion zu I dist. 39 a. 2 q. 3[41]: Utrum Deus cognoscat universa praesenter unterscheidet er hier zweierlei: fürs erste, wie diese praesentia zu verstehen sei, und fürs zweite, ob diese praesentia für Gott die ratio cognoscendi res creatas sei. Bezüglich der ersten Frage bemerkt er, daß Petrus Johannes Olivi und Johannes Duns Scotus gegen die Anschauung des hl. Thomas in S. Th. 1 q. 14 a. 13 Stellung genommen haben, und gibt dann folgende Würdigung der thomistischen Lehre: „Nihilominus sententiam S. Thomae recte intellectam, verissimam Deoque dignissimam reputamus et omnino conformam doctrinae S. Augustini, S. Gregorii, S. Anselmi et S. Bonaventurae. Tota difficultas versatur circa rectam intelligentiam huius profundae positionis." P. Jeiler bringt dann eine sehr tiefe und zugleich auch lichtvolle Erklärung dieser Lehre, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. In Bezug auf die zweite Frage schreibt er:

»Quoad secundam quaestionem, utrum haec praesentialitas Deo sit ratio cognoscendi futura contingentia, non defuerunt, qui nodum difficultatum, quae sunt circa praescientiam divinam, ita solvi posse putarent, inter quos numerantur etiam Salmanticenses. Ipse S. Thomas saepius istam rationem profert, quam Scotus nititur evertere. Communius autem sententia S. Thomae aliter explicatur, nempe quod ipse istam rationem non a p r i o r i tamquam unicum et proprium m e d i u m i n q u o statuere velit, sed quod potius a p o s t e r i o r i supposita iam praesentia, inde sumat optima argumenta, ut manuducat ad intelligendum, praescientiam Dei esse i n t u i t i v a m, i n f a l l i b i l e m, i m m u t a b i l e m, nec ipsum c o n t i n g e n t i a e r e r u m d e r o g a r e. Hoc inter alia insinuant verba (Summa c. Gent. I. c. 67 in princ.): ‚Ex his autem iam aliqualiter patere potest, quod contingentium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desinunt.' Et revera si scientia Dei non est ut nostra a r e b u s, sed potius a d r e s, ista praesentialitas rerum, saltem s o l a, non potest esse p r o p r i a r a t i o divinae praescientiae.«

Aus den Scholien P. Jeilers fällt reiches Licht auf die Lehre des hl. Thomas und des hl. Bonaventura zugleich.

[41] S. Bonaventurae Opera omnia edita studio et cura Collegii a S. Bonaventura, Tomus I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, 695—697.

Die Lehre des hl. Thomas von dem Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens kann auch losgelöst von der Frage von dem medium in quo des göttlichen Erkennens betrachtet werden. Es würde sich wohl verlohnen, alle Texte, in denen in den Schriften des Heiligen hiervon die Rede ist und zu denen das meist übersehene 10. Kapitel des opusculum De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum nicht an letzter Stelle gehört, zu untersuchen und zu den parallelen Lehren anderer Scholastiker des 13. Jahrh. und besonders auch der ältesten Schüler des hl. Thomas in Beziehung zu bringen. Es hat auch M. J. Scheeben die Lehre von der ewigen Gegenwärtigkeit der göttlichen Erkenntnis für sich getrennt von der Darstellung der göttlichen Erkenntnis der freien Handlungen der Geschöpfe beleuchtet[42]. Auch die byzantinische Dogmatik hat, wie P. Hildebrand Beck O. S. B. in seinem grundlegenden Werk dargetan hat, den ewigen, zeitlosen Charakter des göttlichen Erkennens gelehrt: „Näherhin läßt sich Gottes Vorauswissen als zeitlose (ἀχρόνως) bezeichnen. Für Gott gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur eine ewige Gegenwart, und dies nicht nur für sein Wollen und Wirken, sondern auch für seine Erkenntnis: Gott sieht die Zukunft als Gegenwart. Matthäus Kamariotes bemerkt darum auch mit Recht, daß es schon eine vermenschlichte Sprechweise bedeute, wenn man bei Gott von einem Vorauswissen rede, ein Vorauswissen setze eben eine Zukunft voraus“[43].

Es reiht sich die Schrift De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum in die Literatur der mittelalterlichen polemisch-apologetischen Auseinandersetzung mit Griechen und Mohammedanern[44] ein. Wir wissen nicht, welchen Gebrauch der Cantor von Antiochien davon gemacht und welchen Erfolg er damit gehabt hat. Aber dieses Schriftchen, das ein Schmuckkästchen schöner und tiefer Gedanken über Grundwahrheiten des Glaubens in lichtvoller Fassung darbietet, reicht über die geschichtliche Zeitgrenze einer Gelegenheits- und Streitschrift hinaus. Auch in seinen kleinen Schriften tritt uns der hl. Thomas, wie ihn der Dominikanergeneral Franz Sylvestris von Ferrara in der Widmung seines klassischen Kommentars zur Summa contra Gentiles an Papst Clemens VII. nennt, auf weiten Strecken als omnium horarum homo entgegen.

---

[42] Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873, 632—634.
[43] Vorsehung und Vorbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner: Orientalia Christiana Analecta 114, Rom 1937, 216 f.
[44] Vgl. B. Altaner, Die antiislamitische Polemik: HistJb 1935.

Die Modalität einfacher Aussageverbindungen.

Von Walter Brugger S. J.

Im vergangenen Jahrzehnt haben sich die Logiker verschiedentlich mit den Fragen der Modalitätslogik beschäftigt[1]. Es handelte sich vor allem darum, den Sinn der verschiedenen Modalitäten und ihre Beziehungen untereinander und zur Aussagenlogik klarzustellen. Eine Untersuchung über die Frage, welche Modalitäten sich für Aussageverbindungen ergeben unter Zugrundelegung bestimmter Modalitäten der Elementarsätze, ist mir bisher nicht zu Gesicht gekommen. Diese Frage soll hier behandelt werden. Der Nutzen einer solchen Arbeit liegt in zwei Richtungen: erstens beleuchtet, berichtigt und erweitert sie ein Kapitel der traditionellen Logik; zweitens vermittelt sie eine weitere Kenntnisnahme einiger Grundbegriffe der umstrittenen Logistik. Umstritten ist allerdings weniger sie selbst als ihr philosophischer Sinn und ihre Anwendung auf philosophische Probleme. Die in dieser Untersuchung zu stellende Frage hätte jedenfalls ohne wenigstens beschränkte Verwendung der logistischen Zeichensprache in ihrem ganzen Umfang kaum beantwortet werden können[2].

I. Vorbegriffe.

Von Modalität ist im folgenden im aristotelischen Sinne die Rede. Nach Aristoteles ist Modalität die zuletzt im *Gegenstand* begründete Weise der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Es kommen als Modalitäten in Frage: möglich, unmöglich, notwendig und kontingent. Nicht berücksichtigt werden hingegen jene Aussageweisen, die sich aus der Beziehung der Aussage auf das subjektive Fürwahrhalten oder den Grad der Ver-

[1] J. Lukasiewicz, Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagekalküls: Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie 23 (1930) Cl. III, 51—77. — O. Becker, Zur Logik der Modalitäten: Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschg. 2 (1930) 496—548. — Vgl. ferner Implication, modality and intension in symbolic logic: Monist 43 (1933) 119—153. — F. Fitch, Modal Functions in two-valued logic: Journal for Symbolic Logic 2 (1937) 125—128. — L. O. Kattsoff, Modality and Probability: Philos. Review 46 (1937) 78—85. — H. B. Smith, Modal Logic. A revision. 1937 (in: Philosophy of Science). — Vgl. auch Anm. 3 und 4.

[2] Über die philosophische Bedeutung und die Anwendungsmöglichkeit der Logistik auf inhaltliche Fragen der Philosophie wird hier nicht geurteilt. Vgl. zu diesen Fragen: C. Nink S. J., Die mathematisch-logistische Symbolsprache in philosophischer Sicht: Schol 15 (1940) 57—62; J. de Vries S. J., Logistische Zeichensprache und Philosophie: Schol 16 (1941) 367—379; ferner unsere Besprechung von H. Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft: Schol 17 (1942) 95—98.

knüpfung mit anderen Erkenntnisinhalten ergeben (Gewißheit und Wahrscheinlichkeit in ihren verschiedenen Graden; Fraglichkeit und Beweisbarkeit). Ebenso bleibt außer Betracht die gewöhnlich als Qualität bezeichnete Aussageweise (Bejahung und Verneinung)[3]. Hingegen soll nicht ausgeschlossen sein jene Aussageweise, die sich aus der objektiven Verknüpfung mehrerer Inhalte ergibt. So kann z. B. nach der Modalität von a + b gefragt werden unter der Voraussetzung bestimmter Modalitäten für a bzw. b.

Mit Vorbedacht wurde die aristotelische Modalität als eine „*zuletzt* im Gegenstand begründete Verknüpfung von Subjekt und Prädikat" gekennzeichnet. Denn unmittelbar gründet die Modalität nur dort im Gegenstand, wo dieser selbst als Subjekt einer Aussage auftritt. Wo hingegen Aussagen zum Subjekt neuer Aussagen werden, ist dies nur noch mittelbar so. Wenn p und q Aussagen sind, so kann von ihnen z. B. ausgesagt werden, daß sie beide zusammen wahr sind. Die Modalität dieser neuen Aussage hängt nicht mehr bloß von den p und q entsprechenden Gegenständen, sondern auch von der Natur der logischen Konjunktion ab.

Wenn hier von aristotelischen Modalitäten gesprochen wird, bedarf das noch einer genaueren Festsetzung. Der Sprachgebrauch für „möglich" und „kontingent" ist in den aristotelischen Schriften schwankend[4]. Beide Ausdrücke werden hier so genommen, wie weiter unten festgelegt wird.

Die Modalität betrifft die Kopula. Jene Bestandteile, die nicht unmittelbar durch die Kopula verbunden werden, haben auf sie keinen bestimmenden Einfluß. „Veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur: sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis, unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: ego cogito hominem esse animal, et: ego cogito Petrum currere"[5].

Es sind zu unterscheiden: Aussage, Urteil und Satz. Unter Aussage soll ein Inhalt verstanden werden, der wahr oder falsch sein kann. Die Aussage ist das, worüber geurteilt wird oder geurteilt werden kann, ohne die Stellungnahme zu dessen Wahrheit oder Falschheit. Das *Urteil* sei dann die Aussage, insofern sie behauptet wird, und *Satz* der sprachliche Ausdruck der Aussage.

---

[3] Vgl. R. Feys, Les logiques nouvelles des modalités: RevNéoscolPh 40 (1937) 517—518.

[4] Vgl. A. Becker, Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse, Berlin 1933; J. M. Bochenski, Notes historiques sur les propositions modales: RevScPhTh 26 (1937) 673 ff.; ferner A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke I, Heidelberg 1931.

[5] Thomas v. Aq., De Ver. q. 2 a. 12 ad 7.

Bei *zusammengesetzten* Aussagen kann man nicht von einer eigenen, das Ganze betreffenden Modalität sprechen. Denn zusammengesetzte Aussagen sind sprachlich zwar *ein* Satz, logisch aber mehrere Aussagen. Entweder werden über ein Subjekt mehrere Aussagen gemacht, oder es wird über mehrere Subjekte, insofern sie viele sind, also nicht sofern sie eine Einheit bilden, dasselbe ausgesagt, oder es werden über mehrere Subjekte mehrere Aussagen gemacht. In allen diesen Fällen handelt es sich also um eine logische Vielheit von Aussagen, über deren Verbindung oder Verhältnis nichts weiteres ausgesagt wird.

Anders sind die Aussageverbindungen geartet. Dort wird eine bestimmte Art der Verbindung zwischen den Aussagen behauptet. Bei den zusammengesetzten Aussagen wird jede Teilaussage für sich behauptet und ist bloß für sich wahr oder falsch. Bei den Aussageverbindungen hingegen werden nicht die Einzelaussagen, wenigstens nicht unmittelbar und nicht notwendig, sondern nur ihre bestimmte Art der Verbindung behauptet. Sprachlich tritt der Unterschied nicht immer klar hervor. So kann der Satz: „Fritz und Wilhelm stehen im Felde" ein zusammengesetzter Satz oder eine Satzverbindung sein, je nachdem ob der Nachdruck auf den einzelnen Namen oder auf dem verbindenden „und" liegt. Angenommen, Fritz stehe nicht im Felde, so ist im ersten Falle der Satz teilweise wahr, teilweise falsch, im zweiten Falle hingegen schlechthin falsch.

Über Aussageverbindungen handelt die traditionelle Logik unter dem Titel „Hypothetische Urteile". Sie werden dort definiert als „Urteile, deren Gegenstand die Verbindung mehrerer Urteile ist". Der Titel „Hypothetische Urteile" und die angegebene Definition stimmen aber schlecht zueinander, sofern man, wie das Wort doch andeutet, unter hypothetischem Urteil einen Konditionalsatz oder ein Gefüge von Konditionalsätzen versteht. Als hypothetische Sätze werden gewöhnlich aufgezählt: der Konditionalsatz, der eigentliche und der uneigentliche Disjunktivsatz und der Konjunktivsatz. Von diesen Sätzen ist der uneigentliche Disjunktivsatz sicher kein hypothetischer Satz, d. h. kein Gefüge von Konditionalsätzen. Dennoch ist er ein Urteil, dessen Gegenstand die Verbindung mehrerer Urteile ist. Solche Aussagen würde man besser mit dem allgemeinen Namen ‚Aussageverbindungen' benennen. *Aussageverbindungen* seien also Aussagen über die Verbindung mehrerer Aussagen. *Einfache* Aussageverbindungen seien Aussagen über die Verbindung von nur zwei Aussagen. Die hypothetischen Aussagen sind demnach eine Unterart der Ausageverbindungen. Aussageverbindungen sind an sich mit keinen Modalitätsbe-

stimmungen versehen. Die hypothetischen Aussagen hingegen tragen alle die Modalität der Notwendigkeit. Dennoch sind nicht alle notwendigen Aussageverbindungen auch hypothetische Aussagen.

Aussageverbindungen sind als Aussagen entweder wahr oder falsch. Bei gegebener Art der Aussageverbindung hängt die Wahrheit oder Falschheit entweder von der Form der Aussageverbindung oder von der Wahrheit bzw. Falschheit der verbundenen Aussagen ab. Wahrheit oder Falschheit einer Ausage sollen hinfort ihre „Wahrheitswerte" heißen.

p und q seien Zeichen für beliebige, aber subjektverschiedene Aussagen. Ein Ausdruck, in dem p oder q vorkommt, heiße eine *Funktion*. Eine einfache Aussageverbindung ist also eine Funktion von p und q oder eine Satzfunktion. Jene Satzfunktionen, deren Wahrheitswert nur vom Wahrheitswert von p und q abhängt, sollen W a h r h e i t s f u n k t i o n e n heißen. Da die Wahrheitsfunktionen von ihren Elementen abhängen, haben sie keine eigene, von diesen unabhängige Modalität. Die gesetzmäßige Abhängigkeit ihrer Modalität von der Modalität der Elemente aufzuweisen, ist gerade das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Wieviele Wahrheitsfunktionen möglich sind, ist nicht dem Raten anheimgegeben, sondern läßt sich aus dem Obigen errechnen. Der Wert „wahr" werde durch die Ziffer 1 bezeichnet, der Wert „falsch" durch die Ziffer 0. (Die beiden Ziffern haben in diesem Zusammenhang keine arithmetische Bedeutung.)

Bei Funktionen mit nur einer Variablen p sind nur zwei Wahrheitsfunktionen möglich, die eine mit dem Wert „wahr", wenn p wahr ist, und „falsch", wenn p falsch ist; die andere mit dem Wert „wahr", wenn p falsch ist, und „falsch", wenn p wahr ist. p selbst kann nur die Werte 1 oder 0 haben. Für die beiden Funktionen von p gilt dann entweder die Entsprechung (1, wenn p 1 ist, und 0, wenn p 0 ist), oder die Umkehrung (1, wenn p 0 ist, und 0, wenn p 1 ist). Die Entsprechung ergibt in ihrem Sinn die Funktion der Bejahung, die Umkehrung der Werte die Funktion der Verneinung. Die Bejahung von p werde p geschrieben, die Verneinung -p[6].

[6] Der Verf. hätte sich bei der Auswahl der Zeichen am liebsten einer der bestehenden Schreibweisen angeschlossen. Drucktechnische Gründe geboten aber die Beschränkung auf Buchstaben, Ziffern und sonst gebräuchliche Zeichen. Die Wahl der Schreibweise des Lukasiewicz, die sich unter dieser Rücksicht empfahl, verbot sich durch die Schwierigkeiten, die sie dem Leser bietet. — Es werden hier nur jene Zeichen eingeführt, die unmittelbar dem Verständnis der Untersuchung dienen, und zwar jeweils an dem Ort, wo sie erstmals verwandt werden.

Eine Funktion mit zwei Variablen p und q hängt nicht bloß vom Wahrheitswert der Variablen selbst, sondern auch von ihren Kombinationen ab. Diese sind an Zahl $2^2 = 4$ und lauten:

p	1 1 0 0
q	1 0 1 0

Wenn nun eine Funktion mit den beiden Variablen p und q *die* Form hat, daß sie dann und nur dann wahr ist, oder den Wert 1 hat, wenn sowohl p als q den Wert 1 haben, dann läßt sich diese Form der Funktion eindeutig durch die vollständige Aufzählung der Wahrheitswerte bei den verschiedenen Kombinationen der Werte von p und q bestimmen. Es ergeben sich im angeführten Beispiel die Werte 1, 0, 0, 0, deren Richtigkeit sich an folgendem Schema ablesen läßt:

p	1 1 0 0
q	1 0 1 0
	1 0 0 0

d. h. die so beschriebene Funktion ist wahr, wenn p und q beide zusammen den Wert 1 besitzen, aber immer falsch, wenn eine von beiden, oder beide zusammen den Wert 0 haben. Die so beschriebene Funktion soll *Konjunktion* heißen und mit + bezeichnet werden. Es soll folgende Definition gelten:

$$\text{Def } p + q = (1000)pq$$

d. h. die Konjunktion p + q soll auch durch Angabe ihrer kennzeichnenden Werte, die in eine Klammer gesetzt werden, geschrieben werden dürfen. Wir können also schreiben p + q oder (1000)pq.

Auf ähnliche Weise lassen sich nun auch die übrigen Funktionen von p und q feststellen. Es werden deren so viele zu erwarten sein, als es Kombinationen gibt zwischen den Funktionswerten 1 und 0 und den Wertkombinationen von p und q, also $4^2 = 16$. Sie lauten in einer Tabelle angeordnet:

p q																
1 1	1	1	1	1	0	1	0	0	1	1	0	1	0	0	0	0
1 0	1	1	1	0	1	1	1	0	0	0	1	0	1	0	0	0
0 1	1	1	0	1	1	0	1	1	0	1	0	0	0	1	0	0
0 0	1	0	1	1	1	0	0	1	1	0	1	0	0	0	1	0

Von den so gekennzeichneten Funktionen sind *nicht alle* Wahrheitsfunktionen. Als solche scheiden aus die erste und die letzte, also (1111) und (0000). Das Kennzeichnende dieser Funktionen ist, daß sie *nicht* von den Wahrheitswerten p und q oder deren Kombinationen abhängen. Die Funktion (1111)pq ist immer wahr, die Funktion (0000)pq immer falsch, mögen die Werte von p und q und deren Kombinationen sein, welche sie wollen. Das heißt aber: die Funktion (1111)pq und die Funktion (0000)pq sind wahr bzw. falsch bloß auf Grund ihrer

Form. Eine Funktion, die bloß auf Grund ihrer Form, unabhängig von jedem Inhalt (hier: p und q), wahr ist, nennt man ein *logisches Gesetz.* Eine Funktion hingegeen, die bloß auf Grund ihrer Form falsch ist, ist ein *Widerspruch* von der Form p + -p, oder läßt sich auf einen solchen zurückführen.

Diese beiden Funktionsarten scheiden aus unserer weiteren Betrachtung aus. Die Modalität beider ist eindeutig durch ihre Form gegeben. Sie kann nur die der Notwendigkeit sein. Logische Gesetze sind notwendig wahr, logische Widersprüche notwendig falsch.

Im folgenden haben wir es nur noch mit den Wahrheitsfunktionen von p und q zu tun. Ihre Anzahl beträgt demnach 16—2=14. Bevor wir die Antwort auf unsere Frage nach der Abhängigkeit ihrer Modalität von der ihrer Elemente geben können, haben wir die Form dieser Funktionen im Einzelnen festzustellen.

Zur leichteren Übersicht teilen wir die Funktionen in *mehrere Gruppen.* Die *erste Gruppe* wird gebildet durch jene Funktionen, bei denen für die verschiedenen Kombinationen der Werte von p und q nur einmal der Wert 1 auftritt: (1000), (0100), (0010), (0001). Wir haben hier jedesmal die schon behandelte *Konjunktion* vor uns, nur mit je verschiedenen Vorzeichen von p oder q. Sie können alle in derselben Form definiert werden:

Def (1000)pq = p + q (zu lesen: sowohl p als q)
Def (0100)pq = p + q
Def (0010)pq = -p + q
Def (0001)pq = -p + -q

Die *zweite Gruppe* umfaßt jene Funktionen, bei denen der Wert 0 nur einmal für je eine der verschiedenen Wertekombinationen von p und q auftritt. Es sind die Funktionen: (1110), (0111), (1011), (1101). Obwohl sich alle vier, ähnlich wie die vorige Gruppe, auf eine Grundfunktion zurückführen lassen, erhalten zwei von ihnen wegen ihrer besonderen logischen Wichtigkeit ein besonderes Zeichen.

Die Funktion (1110) ist dadurch gekennzeichnet, daß sie immer wahr ist, außer wenn sowohl p als q falsch sind. Es gilt also p oder q oder beide zusammen.

Def (1110)pq = p v q (zu lesen: p oder q).

Wir nennen diese Funktion die *kleine Alternative.* Sie entspricht der uneigentlichen Disjunktion der traditionellen Logik. (0111) ist dieselbe Funktion mit negativen Elementen. Sie ist immer wahr, wenn p oder q oder beide zusammen falsch sind.

Def (0111)pq = -p v -q

Def p/q = -p v -q (zu lesen: p und q schließen sich aus).

Diese Funktion heiße die *Ausschließung*. Sie steht der konjunktiven Aussage der herkömmlichen Logik nahe.

Die wichtigste Wahrheitsfunktion ist (1011). Sie ist immer wahr außer in dem Fall, wo p wahr und q falsch ist. Wenn wir uns das Schema der Kombinationen von p und q vergegenwärtigen,

p	p	-p	-p
q	-q	q	-q
1	0	1	1

können wir sagen, sie ist immer wahr, wenn p falsch und immer wahr, wenn q wahr ist. Auf die kleine Alternative zurückgeführt heißt das: -p v q.

Def (1011)pq = -p v q
Def p F q = -p v q (zu lesen: wenn p, dann q; oder: p impliziert q).

Wir nennen diese Funktion die *Implikation*. Erfahrungsgemäß macht ihr Verständnis gewisse Schwierigkeiten. Sie wird leicht mit der notwendigen oder inhaltlichen Folge, oder mit dem gewöhnlichen Bedingungssatz verwechselt. In der bloßen (oder materiellen) Implikation brauchen aber p und q inhaltlich nichts miteinander zu tun haben. Auf Grund der Implikation folgt nicht q *aus* p. Der Satz: „Wenn zweimal zwei vier sind, geht Petrus spazieren" ist eine echte Implikation, aber falsch, sooft Petrus nicht spazieren geht. Auch wenn eine inhaltliche Beziehung da ist, muß kein notwendiger Zusammenhang herrschen zwischen p und q. Als Beispiel diene der Satz: „Wenn es regnet, werden die Leute naß", was nur unter gewissen Voraussetzungen zutrifft. Der Unterschied der materiellen Implikation vom Konditionalsatz geht schon daraus hervor, daß der echte Konditionalsatz notwendig ist, während die materielle Implikation als Wahrheitsfunktion von jeder Modalität abstrahiert, also von sich aus verschiedener Modalitäten fähig ist. Die Ausdrücke „Wenn .. dann" und „impliziert" haben also in der materiellen Implikation einen anderen Sinn als im gewöhnlichen Konditionalsatz: es fehlt die Notwendigkeit. Der Ausdruck „folgt" hingegen soll hier immer der notwendigen Implikation vorbehalten bleiben. Gemeint ist bei der Implikation das und nur das, was die Definition angibt.

Implikation und Bedingungssatz sind sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, also durchaus nicht fremd. Die Implikation

[7] Vgl. die treffenden Bemerkungen von J. M. Bochenski: Nove lezioni di logica simbolica, 39.

ist sozusagen die Materie zum Bedingungssatz. Man nennt sie deshalb auch materielle Implikation. Beide sind wesentlich verschieden, stehen aber doch in Analogie zueinander. Leider wird diese Verschiedenheit von vielen Logistikern übersehen[7]. Die Bedeutung der materiellen Implikation liegt in der Rolle, die sie im systematischen Aufbau der Logistik spielt.

In einem ähnlichen Verhältnis wie die materielle Implikation und der Konditionalsatz stehen die große Alternative und die eigentliche Disjunktion, und auch die Ausschließung und die Konjunktivaussage der traditionellen Logik zueinander.

(1101) ist die *Implikation* negativer Sätze. Sie ist immer wahr, außer wenn -p und q zutrifft, oder immer wahr, wenn p wahr oder q falsch ist.

Def (1101)pq = p v -q
Def -p F -q = p v -q

Die *dritte Gruppe* umfaßt jene Funktionen, bei denen der Wert 1 zweimal auftritt. Das trifft 6 mal zu, 4 mal unsymmetrisch [(1100), (0011), (1010), (0101)] und 2 mal symmetrisch [(1001), (0110)].

Wenden wir uns zunächst zu den Funktionen, deren Werte 1 unsymetrisch angeordnet sind. An Hand des Schemas

p	p	-p	-p
q	-q	q	-q
1	1	0	0
1	0	1	0

läßt sich leicht feststellen, daß jeweils entweder p oder q oder -p oder -q bevorzugt sind, daß also

(1100) pq wahr ist, wenn wenigstens p wahr ist,
(0011) pq wahr ist, wenn wenigstens -p wahr ist,
(1010) pq wahr ist, wenn wenigstens q wahr ist,
(0101) pq wahr ist, wenn wenigstens -q wahr ist,

gleichviel wie es um den Wert der andern Aussage steht. Man kann diese Funktion die *Minimalaussage* nennen. Von der kleinen Alternative unterscheidet sie sich dadurch, daß das, was wenigstens wahr ist, nicht unbestimmt gelassen wird.

Def (1100)pq = p + (q v -q)
Def Wpq̄ = p + (q v - q) (zu lesen: was immer mit q sei, wenigstens p ist wahr.)
Def (0011) pq = -p + (q v -q)
Def W-pq̄ = -p + (q v -q)
Def (1010)pq = q + (p v -p)
Def Wqp̄ = q + (p v -p)
Def (0101)pq = -q + (p v -p)
Def W-qp̄ = -q + (p v -p)

Es bleiben die beiden Funktionen (0110) und (1001), deren Werte symmetrisch angeordnet sind. (0110) ist die Funktion, der strengen oder *großen Alternative*. Sie ist immer und nur dann wahr, wenn die Werte von p und q einander entgegengesetzt sind. Sie ist das Analogon zur eigentlichen Disjunktion der traditionellen Logik.

Def (0110)pq = (p F -q) + (q F -p)
Def p V q = (p F -q) + (q F -p) (zu lesen: entweder p oder q).

Die Funktion (1001) ist immer und nur dann wahr, wenn p und q gleichwertig, also zusammen wahr oder zusammen falsch sind. Sie heißt *Äquivalenz*.

Def (1001)pq = (p F q) + (q F p)
Def p H q = (p F q) + (q F p) (zu lesen: p ist äquivalent mit q).

II. Ausführung.

Die *aristotelischen Modalitäten* werden im folgenden durch die Buchstaben M, U, N, K bezeichnet. M steht für Möglichkeit oder möglich, U für Unmöglichkeit oder unmöglich, N für Notwendigkeit oder notwendig und K für Kontingenz oder kontingent. Sie bezeichnen Funktionen, die sowohl p und q für sich als auch deren Funktionen betreffen können.

Möglichkeit wird hier, soweit es sich um einfache, gegenstands-unmittelbare Aussagen handelt, im Sinn der absoluten Möglichkeit oder der inneren Widerspruchsfreiheit genommen. Bei den Aussageverbindungen stellt sich die Möglichkeit sinngemäß als durch die Natur der Verbindung mitbedingt dar. Bei Zugrundelegung der relativen Möglichkeit (sei es physische oder moralische M, Beweisbarkeit oder irgend eine andere) ist nicht ohne weiteres ersichtlich, daß die Ergebnisse dieser Untersuchung analoge Gültigkeit behalten. So ist z. B. der Satz p + M-p möglicherweise wahr, wenn M als absolute M genommen wird (in sensu diviso), aber unmöglich wahr, wenn M relativ zur Wahrheit von p genommen wird (in sensu composito). Denn unter der Voraussetzung, daß p wahr ist, ist es unmöglich, daß p nicht wahr ist.

Wenn der Sinn von M als bekannt vorausgesetzt wird, lassen sich für die andern Modalitäten folgende *Definitionen* aufstellen:

Def Up = -Mp
Def Np = -M-p
Def Kp = Mp + M-p

Kp wird manchmal auch definiert: M-p. Man kann das gewiß tun. Nur muß man dann eine doppelte Kontingenz unterscheiden, eine bei der K^1p = -Np = M-p, und eine bei der K^2p = Mp + M-p. Wir ziehen die obige Definition vor, weil die Implikationsverhältnisse der Modalitäten dabei klarer zum Ausdruck kommen. Wir unterscheiden also

$\frac{Mp}{M\text{-}p}$: einseitige Möglichkeit

Mp + M-p = Kp: beiderseitige Möglichkeit oder Kontingenz
Mp v M-p = ?: disjunktive Möglichk. od. Unentscheidbarkeit.

Die Notwendigkeit impliziert wohl Mp, aber nicht Kp, die Unmöglichkeit wohl M-p, aber nicht Kp. Ferner ist zu unterscheiden: das bloß Mögliche, das kontingent Zutreffende und die Kontingenz selbst; also:

-p + Mp p + M-p Mp + M-p

Der Unterschied von M und K werde noch durch folgende Äquivalenzen näher bezeichnet: (die dem Zeichen H oder einem anderen Funktionszeichen beigegebenen Punkte dienen der stärkeren Abhebung von den Variablen, auf die sich das Zeichen bezieht)

Mp .H. -Up [M steht nur im Gegensatz zu U]
Kp .H. -Up + (-Np) [K steht im Gegensatz zu U und N]
Mp :H: Mp + (-M-p) .V. Mp + M-p
Mp .H. Np V Kp
Kp .H. Mp + (-Np)

Die verschiedenen Modalitäten implizieren sich, wie folgt:

Np .F. p .F. Mp
Up .F. -p .F. M-p
-p + Mp .F. Kp
p + M-p .F. Kp

Für die Modalität verneinter Ausdrücke gilt folgende Beziehung: hat eine Aussage eine beliebige Modalität S, so hat die verneinte Aussage dieselbe Modalität ihrer (doppelten) Verneinung und umgekehrt, d. h.

Sp .H. S -(-p)

Diese Beziehung heiße die Regel der Modalität verneinter Ausssagen. Zur Umwandlung der Modalität von Verneinungen in einfache Modalitäten dienen folgende Äquivalenzen:

N -p .H. Up
U -p .H. Np
K -p .H. Kp

Für M -p gibt es keine Äquivalenz: M -p .-H. Mp

Die *Frage* lautet nun, ob sich aus den verschiedenen Modalitätswerten von p und q und deren Kombinationen auch für die verschiedenen Wahrheitsfunktionen von p und q eindeutig ver-

schiedene Modalitätswerte ergeben und welche. Diese Frage hat einen doppelten Sinn, je nachdem ob in der zu modifizierenden Wahrheitsfunktion die Modalität von p und q beibehalten werden soll oder nicht. Die Funktion M(Mp + Mq) ist offenbar eine andere als die Funktion M(p + q). Im ersten Fall handelt es sich um ein mögliches Zugleichsein von Möglichkeiten, im zweiten um die Möglichkeit des Zugleichseins selbst. Im ersten Fall haben wir eine Funktion von Modalitäten. Solche Funktionen sind immer notwendig wahr oder notwendig falsch, da das Verhältnis der Modalitäten untereinander notwendig ist. Die Frage in diesem Sinne scheidet also aus unserer Untersuchung aus. Die vorausgesetzte Modalität der Aussagen soll daher im folgenden nicht in die Aussagefunktion hineingenommen werden. Wenn X eine beliebige Wahrheitsfunktion ist, wird gefragt, welche Modalität dem Ausdruck p X q zuzuerteilen ist unter Voraussetzung der verschiedenen Modalitäten von p und von q. S, T, Z seien Modalitäten. Wenn gegeben ist: Sp, Tq, wird gesucht: Z(p X q).

Von größter Wichtigkeit für die Entscheidung dieser Frage ist es, daß die Modalitäten *keine Wahrheitsfunktionen* sind. Die Modalität einer Aussage oder Aussageverbindung hängt nicht von der Wahrheit oder Falschheit der Aussagen ab. So kann Mp sein, gleichviel ob der Wert von p gleich 1 oder 0 ist. Die Beantwortung unserer Frage wird demnach nur durch die Besinnung auf die Wesensart der betreffenden Aussageverbindungen und ihrer Modalitäten möglich sein.

In den folgenden Diagrammen enthält die erste (senkrechte) Spalte die voraussetzenden Modalitäten von p, die erste (wagrechte) Zeile die vorauszusetzenden Modalitäten von q. Die übrigen Felder zeigen die Modalitäten an, die sich für die in der Überschrift des Diagramms bezeichnete Funktion ergeben.

Erinnert sei noch einmal, daß p und q hier Zeichen sein sollen für Aussagen, die dem Begriff und der Sache nach weder subjektidentisch noch mit subjektidentischen Aussagen äquivalent sind. So sind z. B. die Sätze „A ist der Vater des C“ und „B ist der Vater des C“ subjektverschieden, aber äquivalent mit den subjektidentischen Sätzen „C hat den A zum Vater“ und „C hat den B zum Vater“. Die folgenden Diagramme und Regeln beziehen sich nur auf Sätze, die in diesem Sinne subjektverschieden sind.

Die Modalität N sagt, daß nur der Wert 1, die Modalität U, daß nur der Wert 0, die Modalität K, daß sowohl 1 als 0 auftreten kann. M sagt nur, daß 1 auftreten kann; M- sagt nur, daß 0 auftreten kann. Die Formeln stellen Gesetze dar, keine bloßen

Wahrheitsfunktionen. Dem Operator F ist deshalb ein N beigefügt: NF.

Wir wir gesehen haben, verwirklichen nicht alle Wahrheitsfunktionen einen neuen Funktionstyp. Manche von ihnen lassen sich in einer Gruppe zusammenfassen, deren Glieder sich nur durch die verschiedenen Vorzeichen von p oder q unterscheiden. Wir untersuchen deshalb nur sieben Funktionen, nämlich die Konjunktion [als ihren Vertreter: (1000)] die kleine Alternative, die Ausschließung, die Implikation [als ihren Vertreter (1011)], die große Alternative und die Äquivalenz.

a) Die Konjunktion: p + q

q=	N	M	K	U
p=N	N	M	K	U
M	M	M	K	U
K	K	K	K	U
U	U	U	U	U

Regeln der Konjunktion:

1. Für p + q ergibt sich immer U, sobald p oder q unmöglich ist. Im Diagramm: Das U-Eck der U-Spalte und U-Zeile.

Up v Uq .NF. U(p + q)

2. Wenn hingegen sowohl p als q notwendig sind, dann ist auch p + q notwendig. Im Diagramm: N in der Vierung der N-Spalte und N-Zeile.

Np + Nq .NF. N (p + q)

3. Sobald ein Teil möglich ist, ohne daß der andere Teil unmöglich oder kontingent ist, ist auch p + q möglich. Im Diagramm das M-Eck der M-Spalte und M-Zeile.

Um die distributive Anwendung von Modalitäten auf Funktionsglieder deutlich zu machen, führen wir eine neue Schreibweise ein. Wenn p X q jede beliebige Wahrheitsfunktion zweier Variablen bezeichnet und S, T die Modalitäten, die mit p und q in beliebiger Kombination zu verbinden sind, -Y, -Z aber diejenigen Modalitäten, die nicht mit p oder q zu verbinden sind, dann soll das wiedergegeben werden mit dem Ausdruck: [ST + (-Y, -Z)] (p X q). Wenn wir nur den einen Fall bezeichnen oder ausschließen wollen, wo sowohl p als q dieselbe Modalität haben, werde das Modalitätszeichen mit einer hochgestellten ^{2} versehen; z. B. S^2, $-Y^2$.

Wir können jetzt die 3. Regel der Konjunktion schreiben:

[M + (-U-K)] (p v q) .NF. M(p + q)

oder: [MN + (-N^2)] p v q) .NF. M(p + q)

4. Sobald wenigstens ein Teil kontingent ist, ohne daß der andere Teil unmöglich ist, ist p + q kontingent. Im Diagramm: das K-Eck der K-Spalte und K-Zeile.

[K + (-U)] (p v q) .NF. K(p + q)

5. Wenn wir jene Modalität, die der Wahrheit am günstigsten ist, als die „beste" bezeichnen und jene, die der Wahrheit am ungünstigsten ist, als die „schlechteste", lassen sich die Modalitäten von der „besten" zur „schlechtesten" anordnen: N M K U. Dies vorausgesetzt können wir die Regeln der Konjunktion in die eine Regel zusammenfassen: Die Konjunktion folgt immer der „schlechtesten" Modalität von p oder q.

Bemerkungen: 1. Bei *subjektidentischen* oder diesen äquivalenten Aussagen müßte im Diagramm bei MM (im zweiten Feld der M-Zeile) statt M ein Fragezeichen ? stehen, da aus der Möglichkeit zweier Subjektbestimmungen für sich allein nicht auf die Möglichkeit des Zusammenseins im selben Subjekt geschlossen werden kann. Peter kann z. B. nicht zugleich sitzen und gehen, obwohl beides für sich allein möglich ist. Hingegen kann zugleich Peter sitzen und Paul gehen. — Auch MK, KM und KK sind bei subjektidentischen Aussagen auf Grund der bloßen Form unentscheidbar.

2. Die zweite Regel, die analog auch für n Elemente gelten würde, zeigt an, daß alle notwendigen Sätze einem gemeinsamen, geschlossenen Feld der Notwendigkeit angehören.

b) Die kleine Alternative: p v q

q=	N	M	K	U
p=N	N	N	N	N
M	N	M	M	M
K	N	M	K	K
U	N	M	K	U

Regeln der kleinen Alternative:

1. p v q ist notwendig, wenn p oder q notwendig ist. Im Diagramm: das N-Eck in der N-Spalte und N-Zeile.

Np v Nq .NF. N(p v q)

2. Wenn sowohl p als q unmöglich sind, ist auch p v q unmöglich. Im Diagramm: U in der Vierung der U-Spalte und U-Zeile.

Up + Uq .NF. U(p v q)

3. Wenn p oder q möglich ist, ohne daß der andere Teil notwendig ist, ist p v q möglich. Im Diagramm: das M-Eck der M-Spalte und M-Zeile.

[M +(-N)] (p v q) .NF. M(p v q)

4. Wenn der eine Teil kontingent und der andere Teil auch kontingent oder unmöglich ist, dann ist p v q kontingent. Im Diagramm: das K-Eck der K-Spalte und K-Zeile.

$[KU + (-U^2)]\ (p + q)$ .NF. $K(p \vee q)$

5. Die Regeln der kleinen Alternative lassen sich ähnlich wie die der Konjunktion zusammenfassen in die eine Regel: die kleine Alternative folgt immer der „besten" Modalität von p oder q.

c) Die Ausschließung: p/q

q=	N	M	K	U
p=N	U	M-	K	N
M	M-	M-	K	N
K	K	K	K	N
U	N	N	N	N

Regeln der Ausschließung:

1. p/q ist notwendig, sobald p oder q oder beide unmöglich sind. Im Diagramm: das N-Eck der U-Spalte und U-Zeile.

Up v Uq .NF. N(p/q)

2. p/q ist unmöglich, wenn sowohl p als q notwendig sind. Im Diagramm: U in der Vierung der N-Spalte und N-Zeile.

Np + Nq .NF. U(p/q)

3. Wenn der eine Teil möglich und der andere Teil auch möglich oder notwendig ist, dann ist es möglich, daß p/q nicht zutrifft. Denn angenommen p und q seien möglich, dann kann ihr Wert = 1 sein. In diesem Falle trifft aber p/q nicht zu, da p/q nur wahr ist, wenn wenigstens ein Teil den Wert 0 hat. Ob aber p/q auch zutreffen kann, wenn p und q beide möglich sind, kann nicht ermittelt werden, da Mp nach unseren Definitionen M-p nicht impliziert. Die gleiche Überlegung findet statt, wenn der eine Teil möglich und der andere notwendig ist. Im Diagramm wird die Möglichkeit des Nichtzutreffens von p/q ausgedrückt durch M mit nachgestelltem Verneinungszeichen. Siehe dort M- in der Vierung der M-Spalte und M-Zeile und in den Treffpunkten der M-Spalte und N-Zeile und der M-Zeile und N-Spalte.

$[MN + (-N^2)]\ (p + q)$ .NF. M-(p/q)

4. Ist wenigstens der eine Teil kontingent und der andere Teil nicht unmöglich, dann ist p/q möglich ohne notwendig zu

sein, also kontingent. Im Diagramm: das K-Eck der K-Spalte und K-Zeile.

[K + (-U)] (p v q) .NF. K(p/q)

Bemerkungen: 1. Bei subjektidentischen Aussagen sind folgende Fälle auf Grund der bloßen Form unentscheidbar: MM, MN, MK, NM, KM, KK.

2. Die erste Regel zeigt an, daß U das Feld des Widerstreits mit sich und allem anderen ist. — Die zweite Regel bestätigt die zweite Bemerkung zur zweiten Regel der Konjunktion.

d) Die Implikation: p F q

q=	N	M	K	U
p=N	N	M	K	U(N-)
M	N	M	K	M-
K	N	M	K	K(K-)
U	N	N	N	N(U-)

Regeln der Implikation:

1. p F q ist notwendig wahr, wenn q notwendig oder p unmöglich ist. Zur Begründung vergleiche die Einführung des Implikationsbegriffs. Im Diagramm: Das N-Eck auf der N-Spalte und U-Zeile.

Up v Nq .NF. N(p F q)

2. Wenn q möglich ist, ohne daß p unmöglich ist, ist p F q möglich. Im Diagramm: die M-Linie in der M-Spalte.

Mq + (-Up) .NF. M(p F q)

3. Wenn q kontingent ist, ohne daß p unmöglich ist, oder wenn p kontingent ist und q unmöglich, ist p F q kontingent. Im Diagramm: Das K-Eck in der K-Spalte und K-Zeile.

[Kq + (-Up)] v [Kp + Uq] .NF. K(p F q)

4. Wenn q unmöglich ist, hängt die Modalität von p F q ganz von der Modalität von -p ab; denn p F q ist = -p v q. Nach der Regel der Modalität verneinter Aussagen (s. oben) ist aber Sp .H. S-(-p). Die Modalität von -(-p), und dasselbe gilt bei unmöglichem q auch für -(-p v q) und -(p F q), ist demnach gleich der Modalität von p. Die sich so ergebenden Modalitäten der verneinten Implikation lassen sich dann durch Anwendung mehrerer Äquivalenzregeln (s. oben) in drei Fällen in Modalitäten der Implikation selbst verwandeln.

Wenn p notwendig ist, ergibt sich N-(p F q) und auf Grund von N-p .H. Up weiter U(p F q).

Wenn p möglich ist, ergibt sich M-(p F q).

Wenn p kontingent ist, ergibt sich K-(p F q) und auf Grund von K-p .H. Kp weiter K(p F q).

Wenn p unmöglich ist, ergibt sich U-(p F q) und auf Grund von U-p .H. Np weiter N(p F q).

Zusammenfassend läßt sich sagen: wenn q unmöglich ist, ist die Modalität von p F q jene, die sich aus der Äquivalenz mit der Modalität von p für die verneinte Implikation ergibt. Es sei S eine beliebige Modalität, dann gilt also:

Uq + Sp .NF. S-(p F q)

Bemerkungen: Was in sich notwendig ist, wird auch von dem impliziert, was in sich nicht notwendig ist (z. B. das Dasein Gottes durch das Dasein der Welt). — Das Unmögliche und Widersprüchliche impliziert alles. — Das Unmögliche wird nur vom Unmöglichen notwendig impliziert: die Grundlage der indirekten Beweisart.

e) Die Minimalaussage: $Wp\bar{q}$

q=	N	M	K	U
p=N	N	N	N	N
M	M	M	M	M
K	K	K	K	K
U	U	U	U	U

Regel der Minimalaussage:

Die Modalität von $Wp\bar{q}$ folgt der von p. — Wenn S eine beliebige Modalität ist, gilt:

Sp .NF. $S(Wp\bar{q})$

Bemerkung: Die Minimalaussage zeigt an, daß nicht alles ausgesagt werden muß, was ausgesagt werden kann, daß Eines ausgesagt werden kann, ohne daß dadurch der Zusammenhang mit dem Andern geleugnet wird. Dadurch sind wir instandgesetzt, z. B. eine Folgerung auch für sich allein zu behaupten, ohne den Folgerungszusammenhang oder die Vordersätze ausdrücklich mitzubehaupten.

f) Die große Alternative: p V q

q=	N	M	K	U
p=N	U	M-	K	N
M	M-	M-	K	M
K	K	K	K	K
U	N	M	K	U

Regeln der großen Alternative:

1. Wenn p oder q kontingent sind, ist auch p V q kontingent. Im Diagramm: das K-Kreuz in der K-Spalte und K-Zeile.
   Kp v Kq .NF. K(p V q)
2. Wenn p und q beide unmöglich oder beide notwendig sind, ist p V q unmöglich. Im Diagramm: U in den Treffpunkten der U-Spalte und U-Zeile und der N-Spalte und N-Zeile.
   $[U^2N^2]$ (p + q) .NF. U(p V q)
3. Ist der eine Teil notwendig und der andere Teil unmöglich, so ist p V q notwendig. Im Diagramm: N in den Treffpunkten der N-Spalte und U-Zeile und der U-Spalte und N-Zeile.
   $[NU + (-N^2\text{-}U^2)]$ (p + q) .NF. N(p V q)
4. Ist der eine Teil möglich und der andere Teil unmöglich, so ist p V q möglich. Im Diagramm: M in den Treffpunkten der U-Spalte und M-Zeile und der M-Spalte und U-Zeile.
   $[MU + (-M^2\text{-}U^2)]$ (p + q) .NF. M(p V q)
5. Ist der eine Teil möglich und der andere Teil auch möglich oder notwendig, so ist es möglich, daß p V q nicht zutrifft. Denn der Ausdruck p V q ist gemäß seiner Definition nur wahr, wenn p und q entgegengesetzte Wahrheitswerte haben. Wenn aber der eine Teil möglich und der andere Teil auch möglich oder notwendig ist, besteht die Möglichkeit, daß beide den gleichen und zwar positiven Wahrheitswert haben, p V q also falsch ist. Ob p V q unter diesen Umständen auch wahr sein könne, läßt sich nicht ermitteln, da Mp gemäß unseren Definitionen M-p nicht impliziert. — Im Diagramm: M- in der Vierung der M-Spalte und M-Zeile und in den Treffpunkten der M-Spalte und N-Zeile und der N-Spalte und M-Zeile.
   $[MN + (-N^2)]$ (p + q) .NF. M-(p V q)

Bemerkung: Bei subjektidentischen Aussagen lassen sich MM, MK, KM, KK auf Grund der bloßen Form nicht entscheiden.

g) Die Äquivalenz: p H q

q=	N	M	K	U
p=N	N	M	K	U
M	M	M	K	M-
K	K	K	K	K
U	U	M-	K	N

Regeln der Äquivalenz:

1. Ist der eine Teil möglich und der andere Teil notwendig oder auch möglich, dann ist p H q möglich. Im Diagramm: M

in der Vierung der M-Spalte und M-Zeile und in den Treffpunkten der M-Spalte und N-Zeile und der N-Spalte und M-Zeile.

$[MN + (-N^2)]\ (p + q)$ .NF. $M(p\ H\ q)$

2. Wenn p und q beide notwendig oder beide unmöglich sind, oder umgekehrt, ist p H q unmöglich. Im Diagramm: U in den Treffpunkten der N-Spalte und U-Zeile und der U-Spalte und N-Zeile.

$[U^2N^2]\ (p + q)$ .NF. $N(p\ H\ q)$

3. Wenn p notwendig und q unmöglich ist, oder umgekehrt, ist p H q unmöglich. Im Diagramm: U in den Treffpunkten der N-Spalte und U-Zeile und der U-Spalte und N-Zeile.

$[NU + (-N^2\text{-}U^2)]\ (p + q)$ .NF. $U(p\ H\ q)$

4. Ist der eine Teil möglich und der andere unmöglich, so ist es möglich, daß p H q nicht zutrifft. Denn p H q ist der Definition gemäß nur wahr, wenn die Werte von p und q gleich sind. Im Diagramm: M- in den Treffpunkten der U-Spalte und M-Zeile und der M-Spalte und U-Zeile.

$[MU + (-M^2\text{-}U^2)]\ (p + q)$ .NF. $M\text{-}(p\ H\ q)$

5. Ist wenigstens ein Teil kontingent, so ist auch p H q kontingent. Im Diagramm: das K-Kreuz in der K-Spalte und K-Zeile.

$[K](p\ v\ q)$ .NF. $K(p\ H\ q)$

Bemerkung: Bei subjektidentischen Aussagen läßt sich für MM, KM, MK, KK die Modalität nicht entscheiden auf Grund der bloßen Form.

Die folgende *Tabelle* beantwortet die Frage, wie oft die verschiedenen Modalitäten in den Aussageverbindungen unter den verschiedenen Voraussetzungen auftreten.

	Konj.	Kl. Altern.	Ausschl.	Impl.	Min.	Gr. Altern.	Äqu.
M	3	5	0	3	4	2	3
M-	0	0	3	1	0	3	2
U	7	1	1	1	4	2	2
N	1	7	7	7	4	2	2
K	5	3	5	4	4	7	7

Bei *subjektidentischen* Aussagen sind als unentscheidbare Fälle abzuziehen:

?	4	0	6	0	0	4	4

Die Formverwandtschaft mancher Funktionen zeigt sich auch in den Diagrammen und in der Tabelle. — So bzgl.

der Ausschließung und der Konjunktion. Da p/q = -p v -q ist, ist die Ausschließung äquivalent zur verneinten Konjunktion: p + q .H. -(p/q). In den Diagrammen kommt das dadurch zum Ausdruck, daß vertauscht sind: N mit U und M mit M-. Die bivalenten K bleiben an ihrer Stelle. Siehe auch die umgekehrten Zahlen in der Tabelle.

Die kleine Alternative und die Ausschließung haben dieselbe Form, aber mit anderen Elementen: kl. Altern. = p v q; Ausschl. = p/q = -p v -q. Die Vertauschungsverhältnisse in den Diagrammen und der Tabelle sind verwickelter.

Die große Alternative ist die Umkehrung der Äquivalenz. In den Diagrammen kommt das zum Ausdruck durch die Vertauschung von M und M-, sowie von N und U. Die bivalenten K bleiben an ihrer Stelle.

Die Implikation ist am nächsten verwandt mit der kleinen Alternative: p F q = - p v q. Die Formverwandtschaft ist in den Diagrammen nur ersichtlich, wenn man berücksichtigt, daß die Implikation im Gegensatz zur kleinen Alternative keine symmetrische Funktion ist[8].

[8] Was die weitere Ausgestaltung dieser Arbeit angeht, bin ich Jos. de Vries für eine Reihe von Anregungen zu Dank verpflichtet.

Wertglaube oder Seinserkenntnis als letzte Wahrheitsgrundlage?

Von Caspar Nink S. J.

Stützt sich unsere Überzeugung von der absoluten Gültigkeit wahrer Erkenntnis auf den Glauben, daß Leben und Erkennen einen Sinn und Wert haben, oder aber läßt sich umgekehrt die Überzeugung vom Sinn und Wert des Lebens und Denkens und von der Wahrheit der Erkenntnis rational-erkenntnismäßig rechtfertigen? Ontologisch ergibt sich das bonum aus dem verum; denn aus der Sinnhaftigkeit einer Sache ergibt sich ihre Daseinsfähigkeit, mit ihrem Dasein aber als ihrer ersten Vollendung und ihrem immanenten Ziel ist zuerst und grundlegend ihre Werthaftigkeit gegeben. Ist nun zur erkenntniskritischen Sicherung der Erkenntniswahrheit das bonum Voraussetzung, oder läßt sich das bonum als Vollendung des verum begreifen, so, daß die Philosophie zwar rational-erkenntnismäßig grundgelegt wird, aber als ihr Höchstes den Wert, das bonum, die Tat, das richtige Leben betrachtet? Dafür, daß in der Gutheit der menschlichen Natur die höchste Sicherungsinstanz für die theoretische Wahrheit unserer Erkenntnis zu sehen sei, scheint zu sprechen, daß das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit überhaupt durch Denken gefunden werden könne, die unvermeidliche Voraussetzung allen Untersuchens ist[1] und der Satz von der Wahrheitsbefähigung, d. h. Gutheit des menschlichen Verstandes in jedem gültigen Urteil logisch vorausgesetzt und mitbehauptet wird. Wenn ferner der Satz gilt, den Thomas von Aquin immer wieder betont, daß jedes Seiende insoweit erkennbar sei, als es ist, wenn also im esse rei, mithin in ihrem Wert- und Zielcharakter ihre Erkennbarkeit gründet, ist dann nicht auch von seiten des Erkenntnisobjekts aus, die bonitas Voraussetzung der Wahrheitssicherung?

Oder aber gilt eine dritte Lösung, die sagt: in der ersten absolut gültigen Wahrheitsaussage ist zwar die Gutheit sowohl der menschlichen Natur wie auch des erkannten Objekts Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis, aber so, daß beides sowohl (entweder bloß naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex) rational erkannt wie auch zugleich existenziell bejaht (anerkannt) wird, derart, daß in der ersten absolut gültigen Wahrheitsaussage sowohl die Gutheit des menschlichen Verstandes als auch der erkannten Sache wenigstens einschließlich miterkannt und mitbejaht (mitanerkannt) wird? Und wenn, wie es sich uns tatsächlich ergeben wird, in jeder gültigen Aussage auch ein Wert erkannt und anerkannt wird, was ist das objektiv Wertvolle, das miterkannt und mitanerkannt wird? Was

[1] Worauf besonders H. Lotze hingewiesen hat: Logik, herausgegeben von G. Misch, Leipzig 1912, 492 Nr. 305.

namentlich ist dieses objektiv Wertvolle bei den rein logischen und allgemeinen Sätzen?

Jede gültige Urteilsaussage hat eine doppelte Seite, sie ist Aussage eines urteilenden Subjekts über ein Objekt. Inbezug auf beide Seiten, Subjekt und Objekt, wird etwas erkannt und auch existenziell anerkannt, nämlich ihre Sinn- und Werthaftigkeit, wie wir sehen werden.

Objekt jeder wahren und gültigen Aussage ist das Seiende. Dieses ist aber sowohl intelligibel oder sinnhaft wie auch wert- und zielbestimmt. Jede wahre Urteilsaussage sagt aber aus, daß etwas ist (bzw. nicht ist) und sein contradictorium ausschließt. In jeder gültigen Aussage, mithin auch in der ersten und in der in ihr enthaltenen Aussage über die absolute Gültigkeit des Widerspruchsprinzips liegt darum sowohl eine (entweder bloß naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex vollzogene) Erkenntnis wie auch zugleich eine ebensolche Anerkennung. Im Inhalt der Aussage ist einschließlich enthalten (so, daß es allein durch Analyse, ohne irgendwelche Zuhilfenahme der Erfahrung, daraus entwickelt werden kann): erstens, daß mit dem actus entis die Unvereinbarkeit mit dem contradictorium gegeben ist: ein intelligibler Grund-Folge-Zusammenhang; zweitens, daß der actus entis erste Vollkommenheit und immanentes Ziel des Seienden ist: ein Wert- und Zielcharakter. Dieser wird mithin sowohl intellektuell erkannt wie auch anerkannt, bejaht, und zwar so, daß die Bejahung des Wert- und Zielcharakters seine intellektuelle Erkenntnis logisch voraussetzt. Beides, intellektuelle Erkenntnis und existenzielle Wert- und Zielbejahung sind innerlich unzertrennlich verbunden[2]; man kann nur in der Abstraktion eine Seite unberücksichtigt lassen.

Wir sagen nicht, daß jeder, der ein gültiges Urteil ausspricht, diese Zusammenhänge auch erkenne, sondern wir sagen: in jeder gültigen Urteilsaussage sind diese Zusammenhänge logisch enthalten, deshalb weil jede gültige Aussage eine Aussage über Seiendes ist und weil das Seiende in sich selbst sowohl sinnhaft wie auch wert- und zielbestimmt ist; die Sätze: jedes Seiende ist intelligibel, und: jedes Seiende ist wert- und zielbestimmt, werden allein durch Analyse des dem Seienden als solchem immanenten Gehaltes begründet (und können gar nicht anders begründet werden). Die Anerkennung des Widerspruchsprinzips schließt mithin logisch auch eine Wertaner-

[2] Das liegt übrigens auch im Sinne des Urteils. Das Urteil ist wesentlich sowohl Identitätsaussage wie auch Wertanerkennung in innerer Durchdringung. In der Urteilsgrundform: S ist P, sind beide Elemente enthalten: vgl. vom Verf.: Logos, Telos, Energeia. Statische und dynamische Seinsbetrachtung, in: Schol 17 (1942) 20 u. 27.

[3] Vgl. die zitierte Abhandlung »Logos, Telos, Energeia«.

kennung ein. Die Grundbegriffe und -prinzipien stehen in einer innerlichen, unaufhebbaren Korrelation.

Aber, was ist denn das Absolute, das in jedem Urteil, in jedem analytischen und synthetischen Urteil erkannt und anerkannt wird?

Das Absolute ist umittelbar und zunächst das absolut Notwendige und Unveränderliche im Kontingenten und Veränderlichen. Auch mit jedem veränderlichen Ding sind nämlich absolut notwendige Sachverhalte gegeben, an erster Stelle die Unvereinbarkeit mit dem contradictorium, und zwar sowohl die in analytischen Urteilen ausgesagte innere Unmöglichkeit, daß ein Seiendes das, was innerlich notwendig mit seinem Wesen gegeben ist, nicht nicht sein kann, wie auch die davon wesensverschiedene, in synthetischen Urteilen ausgesagte Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit, daß ein Seiendes das, was es nur kontingenterweise ist, nicht zugleich nicht sein kann. Auf Gott kann erst vom Kontingenten und Veränderlichen aus geschlossen werden.

Wenn in jeder gültigen Aussage ein Wert anerkannt wird, wird denn auch in den rein logischen und allgemeinen Sätzen ein Wert anerkannt? Die rein logischen, allgemeinen Sätze sind doch reine Wesensaussagen und sagen nichts vom Dasein der ausgesagten Sachverhalte aus.

Sie abstrahieren zwar vom Dasein, aber die rein logischen Gehalte haben, als sinnvolle Gehalte, notwendig die Beziehung zum Dasein und damit auch zu Wert und Ziel. Es gibt keinen sinnvollen Gehalt, der nicht sinnvoller Gehalt eines Seienden wäre; jedem Seienden ist aber die innere Hinordnung auf das Dasein als seine erste Vollkommenheit und sein immanentes Ziel wesentlich. Die Wertanerkennung ist demnach insofern auch in den rein logischen und allgemeinen Sätzen enthalten, als sich die Beziehung auf den Wert aus den logischen Gehalten ergibt.

Demnach ist der Satz richtig, daß schon im ersten gültigen Satz der Philosophie ein Moment enthalten sei, das sich nicht allein rational fassen lasse. Der Wertcharakter läßt sich tatsächlich nicht restlos rational erfassen, er wird auch bejaht und existenziell verstanden. Aber ein Irrtum ist es, wenn man das Irrationale, den nicht durchleuchteten Wertglauben oder ein bloßes Vertrauen als letzte Sicherungsinstanz der Wahrheitserkenntnis betrachtet. Vielmehr wäre die existenzielle Wertanerkennung ohne die logisch zugrunde liegende (entweder naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex vollzogene) intellektuelle Erkenntnis gar nicht möglich. Es ist eine menschliche, vom Intellekt beseelte Wertanerkennung, ein vom Intellekt durchdrungener Wertglaube.

Zum selben Ergebnis kommen wir, wenn wir das Subjekt der gültigen Urteilaussage betrachten.

Jedes gültige Urteil enthält nicht bloß ein intellektuelles Erkennen und Anerkennen des sinn- und wertbestimmten Gehaltes des Objekts, sondern in der intellektiven Rückwendung zum Subjekt ein ebensolches intellektuelles Erkennen und Anerkennen der Sinn- und Werthaftigkeit des Subjekts.

Wir wollen hier nicht alle Elemente entwickeln, die in der mit der ersten gültigen Urteilsaussage verbundenen reflexiven Selbsterkenntnis logisch enthalten sind, es kommt uns vielmehr nur darauf an, das in ihr eingeschlossene Element der Wertanerkennung herauszustellen.

In der ersten gültigen Urteilsaussage sprechen wir nicht allein eine Objektserkenntnis aus, sondern auch eine Erkenntnis über das erfassende Subjekt und seine Befähigung zur Objektserkenntnis, so daß wir urteilen können: der Verstand ist zur Wahrheitserkenntnis befähigt. Darin liegt — ähnlich wie in jedem Urteil — auch eine Anerkennung und Bejahung dieser Befähigung, ein Überzeugtsein, »Glaube« an sie. Auch hier ist die Wertanerkennung eine von der ratio geführte und erleuchtete Anerkennung, erleuchtet entweder naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex.

Ein existenzielles Überzeugtheitsbewußtsein, an dem die ganze Persönlichkeit beteiligt ist, findet sich demnach in jeder gültigen Urteilsaussage. Seinserkenntnis und Wertanerkennung vereinigen sich innerlich in der Wahrheitserkenntnis, aber so, daß die existenzielle Wertanerkennung sich ihrerseits aus der rationalen Seinserkenntnis ergibt. Erkennen und Anerkennen lassen sich nur in der Abstraktion trennen, in Wirklichkeit sind sie immer vereinigt, deshalb, weil der Mensch erkennt, und zwar in aller Erkenntnis Seiendes oder Seinsgehalte erfaßt, die — sei es als solche, sei es in Realidentität mit andern Bestimmungen — entweder actu sind und wirken, oder aber actu sein und wirken können, mithin die Beziehung auf Wert- und Zielbestimmtheit einschließen. In jeder gültigen Aussage ist beides vereinigt: rationale Seins-, Sinn- und Werterkenntnis und existenzielle Seins-, Sinn- und Wertbejahung, der »Glaube« an Sein, Sinn und Wert.

Der innere Grund aber dafür, daß jede gültige Urteilsaussage eine Wertanerkennung enthält, liegt in der Natur des Wahrheitsstrebens. Dieses ist, wie jedes menschliche Streben, ein Vervollkommnungsstreben. Der Besitz der Wahrheit vollendet den Menschen. Der Mensch erkennt darum die Wahrheit nicht bloß, sondern naturhaft erstrebt, bejaht und liebt er sie auch als seine Vollendung.

Mit Recht wenden wir uns darum gegen die »reine« Wahrheitsbetrachtung, gegen den »reinen«, blutleeren Verstand, der den Zugang zu Wert und Aktivität nicht findet. Die wahre Wissenschaft ist unbeschadet der Rationalität ihres Vorgehens nicht wertfrei. Nicht um des Wissens allein willen begehren wir zu wissen, sondern um im

Wissen und durch das Wissen zu Werten zu gelangen. Das Wissensstreben hat das Wertstreben notwendig zur Folge, es erfließt aus dem Naturstreben des Menschen nach Vollendung und führt zu seiner Vollendung. Platons Ideenlehre hat ihre höchste Spitze in der Idee des Guten; das Wissen findet seine Vollendung im guten Wirken. Wahrheit ist zwar ihrem formalen Sinn nach nicht Brauchbarkeit oder Zielbestimmtheit, hat aber Wert- und Zielbestimmtheit notwendig zur Folge. Nicht bloß das Leben, auch die Wissenschaft fällt Werturteile. Werte sind sogar das Höchste, was das wissenschaftliche Denken erforschen muß, weil Werte das Letzte, Höchste und Eigentliche sind, auf dessen Erreichung und Verwirklichung alles Seiende angelegt ist.

Bernhard Jansen S. J. †

Am 7. März 1942 starb P. Bernhard Jansen in Hochheim a. M. nach kurzer Krankheit, mitten in der Arbeit an dem Werke, in dem er die Frucht langjähriger Studien vorlegen wollte, seiner Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. Das Letzte, was er geschrieben hat, ist das Vorwort zum 2. Bande. Er entschuldigt da zum Schluß kleinere Unstimmigkeiten, die in den Literaturangaben wohl untergelaufen seien, mit dem Hinweis auf die äußeren Bedingungen, unter denen er geschrieben habe: er habe »gern das schwere Opfer der intellektuellen Vereinsamung, fern den akademischen, gelehrten Zentren und anregenden Fachfreunden, dem Vaterlande« gebracht. Das war nicht das erste Mal, daß die äußeren Verhältnisse für ihn ein Opfer bedeuteten. Er war ein ungemein empfindsamer Mensch, dem ebenso wie die Einsamkeit auch das Leben mit den Menschen nicht leicht war. Er selbst hat diese Eigenart seiner Anlage gut gekannt; es war vielleicht sein größtes Leid, daß er nicht imstande war, die herzliche Güte, die in ihm lebte, in jeder Lage auch ganz zu zeigen.

Jansen war geboren am 10. April 1877 zu Telgte i. W. und trat früh (am 30. 9. 1893) in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Vollendung des allgemeinen Studienganges führte ihn die besondere Vorbereitung auf seine wissenschaftliche Lebensarbeit nach Straßburg zu Clemens Baeumker und (1910) nach Rom, wo ihm der spätere Kardinal Ehrle Anregung und Anleitung zu der Ausgabe der Werke Petrus Johannes Olivis gab. Ihre drei Bände sind 1922—26 in Quaracchi erschienen. Eine andere Frucht dieser Studien (neben verschiedenen Aufsätzen über Olivi) ist sein Buch über »die Erkenntnislehre Olivis« (1921). Seine jahrelange Arbeit hat den eigenständigen Franziskanerphilosophen der Wissenschaft wieder zugänglich gemacht. Zwar lag die langwierige, mühsame Editionsarbeit der Art Jansens weniger; er hat sie als sehr »dornenvoll« empfunden, aber war auch überzeugt, daß sie für ihn eine gute Schule bedeutete.

Mehr als zu solcher philologischen Kleinarbeit drängte es ihn zur Geschichte der Philosophie selbst, zur Darstellung der Ideenbauten der großen Denker, zum Aufspüren der geistigen Motive philosophischer Entwicklung. Durch seine Gabe geistvollen Zusammenschauens hat er als Lehrer eindrucksvoll gewirkt; er hat am Ignatiuskolleg in Valkenburg und später am Bergmanskolleg in Pullach bei München lange Jahre die Geschichte der Philosophie vorgetragen. Ebenso zeigen seine literarischen Arbeiten diese besondere Begabung.

Bei seiner wissenschaftlichen Tätigkeit trieb ihn nicht ein bloß historisches Anliegen. Was er wollte, hat er selbst formuliert: »Worauf ich seit langem mit meiner ganzen Seele hingearbeitet hatte, war die Fruchtbarmachung der Scholastik für die höchsten Lebenswerte des heutigen ringenden und suchenden Menschen.« Er wollte mitwirken an der Wiederbegegnung der alten Tradition mit der neuzeitlichen Philosophie. Es erschien ihm als »eine förmliche Tragik« in der Entwicklung des modernen Philosophierens, daß die neue Problematik und die alte Systeme weitergebende Scholastik keinen lebendigen Zusammenhang mehr hatten. Die Überzeugung aber beseelte ihn, daß in der heutigen Scholastik sich eine fruchtbare Begegnung der von den Reichtümern der Tradition erfüllten Philosophie mit den drängenden Fragen gegenwärtigen Denkens angebahnt habe.

Jansen hat viele Aufsätze geschrieben, in denen er aus einer Fülle historischen und systematischen Wissens heraus in echtes Philosophieren einzuführen sucht. Er hat sie selbst in zwei Bänden gesammelt: »Wege der Weltweisheit« (1924) und »Aufstiege zur Metaphysik heute und ehedem« (1933). Diese Bücher haben ihn weit bekannt gemacht. Sie zeigen ihn als lebendigen und klaren Denker, der ganz der Sache dient und bewußt vermeidet, was »an anspruchsvolles Halbdunkel erinnert«. In der oft schwungvollen, manchmal etwas überladenen Sprache gibt er sich ganz, wie er war. Noch in einer anderen Weise legen diese Bände vom Persönlichen ihres Verfassers Zeugnis ab. Der erste schließt mit einem Aufsatz »Vom Irrationalen in der Religion«. Was Jansen da über das religiöse Leben und den Anteil des Emotionalen in ihm sagt, geht sichtlich aus tiefer Erfahrung hervor; wer ihn kannte, weiß das. Und wieder verrät es innere Kraft und drängendes Motiv auch seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit, wenn er die »Aufstiege zur Metaphysik« enden läßt in einer »Schlußbetrachtung: Der Gottmensch und die Weltweisheit.«

Neben einer Schrift über Leibniz (L. erkenntnistheoretischer Realist, 1920) stehen zwei Darstellungen der Kantischen Gedankenwelt. Die erste ist erwachsen aus drei im Jahre des Kantjubiläums 1924 in Dresden gehaltenen Vorträgen: »Der Kritizismus Kants« (1925. Der Kath. Gedanke XII). Ausführlicher ist die Behandlung der »Religionsphilosophie Kants« (1929). Das Buch enthält in einem zweiten,

kritisch-systematischen Teil die Grundlage einer eigenen Religionsphilosophie.

Die ganze Periode der neueren Philosophie bis Kant war das Gebiet, das Jansen am eingehendsten studiert hat. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens hat er noch einer mühevollen Durchforschung der bis dahin völlig vernachlässigten Geschichte der scholastischen Philosophie in dieser Zeit gewidmet. Aus den Quellen geschöpfte Ergebnisse dieser umfangreichen Arbeiten sind in verschiedenen Abhandlungen veröffentlicht worden. Mit einer wirklich umfassenden Kenntnis des Gegenstandes hat er es schließlich unternommen, die Geschichte der Philosophie dieser Zeit zu schreiben. Der erste Band, die »Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant«, ist 1940 erschienen. Die Einbeziehung der scholastischen Philosophen unterscheidet das Werk schon dem Stoffe nach von den bisherigen Darstellungen. Es ist eine sehr gefüllte Ideengeschichte geworden. Der zweite Band, die Geschichte der Metaphysik, liegt im wesentlichen abgeschlossen vor und wird hoffentlich in nicht zu ferner Zukunft erscheinen können. An diesem Bande hat Jansen mit seiner ganzen Liebe geschrieben; die Metaphysik galt ihm immer als die Königin der Wissenschaften. Er plante als dritten Band die Geschichte der praktischen Philosophie in dieser Zeit. Es war ihm nicht vergönnt, das Werk zu vollenden.

Besprechungen.

Rahner, K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. 8° (229 S.) München 1941, Kösel. *M* 4.80.

R. hat fraglos schon angenehmer lesbare, und wahrscheinlich auch schon ausgereiftere Werke veröffentlicht als das vorliegende Buch. Die ersten Genießer der in ihm enthaltenen Ausführungen waren nicht Leser, sondern Hörer der Worte des Verf., der, als er das Ethos des mündlichen Vortrags mit der Blässe des Gedankens auf einem der Salzburger Hochschulkurse verbinden konnte, sich viel leichter Eingang in die Gemüter verschafft haben mag. Wie sie sich nun auf dem Papier ausnehmen, arbeiten sich die Ausführungen wenigstens zu Beginn auf etwas gewundenen Pfaden voran, und die Sprache stellt an die Geduld des einfach organisierten Lesers große Anforderungen. Wer sich aber durch solche Ersteindrücke nicht abschrecken läßt, wird sehr bald, auch schon in den Eingangsabschnitten, durch viele fein geschliffene Gedanken erfreut — abgesehen davon, daß die zunächst schwierige sprachliche Einkleidung dadurch reizvoll ist, daß sie ausgefahrene Gleise meiden und in erster Linie von denen verstanden sein will, die sich am religionsphilosophischen Gespräch der jüngsten Vergangenheit, wie es auch draußen vor den Toren der Kirche geführt wurde, beteiligten.

Der Titel des Buches kann allein dem als durch bestimmte Assoziationen vorbelastet vorkommen, der den Ausdruck nur aus der homiletischen Literatur gewohnt ist und dementsprechend seine persönlichen Gedankenlinien sofort nach dieser Richtung hinschweifen läßt. Das »Wort« das R. meint, als dessen berufenen »Hörer« (schon vor dem Lautwerden des Wortes!) er jedweden Menschen, den Menschen schlechthin, erweisen will, liegt vor menschlicher (und wäre es auch die kirchlich-autorative) Verkündigung. Es ist das Offenbarungswort des lebendigen Gottes. Den Menschen als irgendwie hingeordnet auf dieses Wort, jedenfalls als aufnahmefähig dafür herauszustellen, ist das Kernanliegen des Buches. Daß der Satz an sich eine monographische Untersuchung verträgt, ist gewiß; daß es ein Verdienst war, die nun einmal fertig vorliegende Form einer dahingehenden Untersuchung trotz ihres durch die konkreten Entstehungsumstände bedingten etwas essaymäßigen Charakters zu veröffentlichen, um sie nicht nur den ehemaligen Hörern, sondern auch andern zugänglich zu machen, scheint mir angesichts der Situation unserer Zeit ebenfalls gewiß. Der Gedanke, daß jeder Mensch, dem göttliche Offenbarung mit ernsthaften Anzeichen ihrer Tatsächlichkeit entgegentritt, verpflichtet ist aufzuhorchen und bei Bestätigung der Tatsächlichkeit der Offenbarung das Ja der Unterwerfung zu geben, hat freilich seit langem seinen festen Platz im Gebäude der Wissenschaft von der Glaubensbegründung. Er ist es ja eigentlich, der die Beschäftigung mit dem Problem der Offenbarung erst sinnvoll macht. R. hat als feinhöriger Beobachter des heutigen geistigen Lebens das richtige Empfinden, daß der Satz, wie wir ihn eben in schlichten Worten der theologischen Schulsprache ausdrücken, und auch noch manche andere mit ihm zusammenhängenden Theoreme und Sachverhalte dem modernen Menschen erst durch Vorüberlegungen nahegebracht werden müssen, daß es jedenfalls eine wahre Wohltat für den modernen Menschen bedeutet, wenn man ihm diese so grundlegende positive Einstellung zu einer positiven, sich als Geschichtstatsache konstituierenden Religion möglichst einsichtig macht. Darum holt er so weit aus. Es kommt ihm darauf an, das Bewußt-

sein des Menschen von seinem eigenen Stehen in der Zufälligkeit der Geschichte zu verlebendigen und von da aus die typischen Voreingenommenheiten gegen die Bedrohung mit dem Glaubensanspruch, mit dem geschichtliche Offenbarung auftreten muß, zu zerstreuen.

Von seiner, wie er sich einbildet, ziemlich ausgebreiteten Einsicht in mehr als eine Gruppe des religionsgeschichtlichen Schrifttums der jüngsten Vergangenheit aus — in dieser Art von Schrifttum lebt das meiste, was überhaupt an religionsphilosophischen Gedanken erwogen wird — glaubt der Besprecher sagen zu dürfen, daß R. wirklich den Punkt getroffen hat, den die Auseinandersetzung anpeilen muß. Verkennung der wahren Situation des Menschen, die ein Stehen mitten im Raum der Geschichte ist und deswegen auf den geschichtlichen Anruf Gottes wartet, ist letzter Grund der im Bereich der eben erwähnten Literatur so weit verbreiteten Unfähigkeit, Offenbarungsreligion überhaupt ernst zu nehmen. Man konserviert hier vielfach — soweit man überhaupt Religion gelten läßt — vielleicht ohne es zu merken, die religionsphilosophische Haltung des plotinischen Neuplatonismus: Religion ist Naturentfaltung unabhängig von einem geschichtlichen Eingriff Gottes. Daß eine letzte personale Begegnung von Gott und Mensch und damit das Beste und Edelste an der Religion damit unvollziehbar wird, übersieht man oder nimmt es mit in Kauf. Dabei ist aber doch wieder in der heutigen Geistigkeit der Durchbruch durch diese eigenwillige Selbstverkapselung in das Naturgebundene und das Hinausstreben zur Freiheit der Anerkennung einer geschichtlichen Gottestat (wenigstens als einer Möglichkeit) von anderer Seite her weitgehend vorbereitet. Ein Jahrhundert hingebender geschichtlicher Einzelforschung und auch systematischer Zusammenfassung geschichtlichen Einzelwissens hat den philosophischen Eros, der doch nie aus dem Menschen auszutreiben ist, heute auf das Gebiet des Geschichtlichen gelenkt. Es ist nur ein Reflex dieser Tatsache, wenn sogar die Angriffe gegen die geschichtliche Religion des Christentums heute (bis in die Tiefstufen der antichristlichen Propagandaliteratur hinab) viel weniger mit naturwissenschaftlichen Scheinargumenten als mit pseudogeschichtlicher Munition bestritten werden. R. schiebt mit seiner durch den Titel außerordentlich glücklich markierten Grundabsicht Sachbefunde in den Vordergrund religionsphilosophischer Überlegungen, die tatsächlich das, worauf es heute ankommt, im Mittelpunkt treffen.

Wem es aber so vorkommt, daß eine Verwischung der Disziplinen die Folge sei, weil »Religionsphilosophie«, so gesehen, zur Fundamentaltheologie ausarte, der sei — abgesehen davon, daß der in Betracht kommende Teil der Fundamentaltheologie nur Religionsphilosophie sein will und auch nicht mehr ist — damit getröstet, daß ein Versehen in der Etikettierung den Wert und die Nützlichkeit der Überlegungen, zu denen R. einlädt, nicht im mindesten beeinträchtigt. Die Theologie ist zur Zeit noch nicht so gestellt, daß sie Überfluß hätte an gedanklichen Formulierungen, die es ihr erleichterten, mit ihren der Substanz nach mittlerweile überzeitlich gewordenen Fundamentalwahrheiten den geistigen Kontakt mit dem modernen Menschen, dem Menschen eines wenn auch ungeklärten Geschichtsdenkens, herzustellen, und glückliche Wortprägungen als Vehikel entsprechender Gedanken sind bis jetzt auch noch nicht in beängstigenden Übermaß anzutreffen. Mögen Gedankeninhalt und Ausdrucksformen des Buches von R. noch so individuell betont sein, beide lassen sich mit gutem Willen nach der eben bezeichneten Richtung fruchtbar machen. Und weil keine Aussicht besteht, daß in unmittelbar absehbarer Frist das Anliegen des Buches in besseren

Händen aufgehoben sein wird, freuen wir uns, daß es bei R. in guten Händen aufgehoben war. Das Buch ist gewiß keine Rose ohne Dornen, aber es war doch gut, daß es durch gute Freunde, die dem Verf. die Veröffentlichung rieten, dem Dornröschenschlaf entrissen wurde.

K. Prümm S. J.

Soiron, Th., O. F. M., Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung. (VIII u. 480 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 9.40; geb. *M* 11.20.

Diese umfangreichste und umfassendste katholische Erklärung der Bergpredigt gibt zunächst S. 1—96 einen Überblick über die modernen Auffassungen, der zugleich die Bedeutsamkeit und Zeitnähe des Themas offenbart. Die neueren Protestanten nehmen dieses Kernstück des Wortes Gottes sehr ernst, aber gerade deshalb verzweifeln manche daran, daß ihre scharfen Forderungen ausgeführt und mit der heutigen Kulturfreudigkeit, mit der »Eigengesetzlichkeit« des staatlichen und rechtlichen Bereiches vereinigt werden könnten; sie sehen die Lösung darin, daß Gott uns in Christus auch Vergebung anbietet für unsere Unzulänglichkeit. Andere lassen die neuen Maßstäbe gelten für das hereinbrechende, ganz andersartige Gottesreich, das eben Gott selbst schafft. Wieder andere sehen darin nur eine Interimsethik für die kurze Zeit bis zu dessen Anbruch.

Im 2. Teil untersucht S. die Formgeschichte der Bergpredigt (97—140). Hier ist der Verf. der »Logia Jesu« auf seinem ureigensten Feld. Was Mt 5—7 bietet, ist im Wesentlichen Jesu ursprüngliche Bergpredigt, die vor allem das Verhältnis des Gottesreichs zum Sinaibunde und die neue Innerlichkeit gegenüber der pharisäischen Frömmigkeit darlegen mußte, erweitert durch manche sachlich oder stichwortmäßig angeschlossene Sprüche Jesu, die Lk z. T. in ihrem geschichtlichen Zusammenhang gibt. Letzte Sicherheit über die ursprünglichen Bestandteile ist schwer zu gewinnen, da ja sowohl die Ordnung Jesu wie die Komposition des Evangelisten zunächst bestimmt wird durch den sachlichen Zusammenhang, da ferner auch Lk (oder schon die erste Predigt der Apostel) manches zusammengeordnet haben kann; anderseits könnte man vielleicht noch fragen, wie weit in einer längeren Predigt morgenländischer Art Sentenzen auch ohne Sach- und Stichwortverbindung aufgereiht werden können, wie im Buch der Sprüche, in den alphabetischen Psalmen, im Jak. S. teilt die Bergpredigt in 3 Siebenerabschnitte: 1. Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit, Mt 5,17—48, 2. die Ausübung, 6,1—34 und 3. die Wichtigkeit und Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit 7,1—23, Lk in zwei Abschnitte mit je vier Strophen: Gebot der Feindesliebe Lk 6,27—36 und der Bruderliebe 37—46; dazu Einleitung und Schlußgleichnis. Als ursprünglich (Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus, Mt und Lk gemeinsam) betrachtet er die Vollkommenheit und Ausübung der neuen Gerechtigkeit (Auswahl aus Mt 5—7). Lk hat unter Weglassung des Jüdischen einiges für seine durch Not und Leiden gedrückten Leser herausgehoben (vgl. 1 Kor 1,26 ff.). Als Ort nimmt S. einen Abhang am Siebenquell an, als Hörer die Jünger, aber auch die Massen, Mt 5,1; 7,28 f. Die Evv geben aus dem längeren Lehrgespräch nur die Ergebnisse, die Sentenzen.

Der 3. Teil, S. 141—452, gibt die Erklärung der Bergpredigt, vor allem das Wesentliche, Theologische, auch wichtige Ansichten anderer, aber ohne sich in Einzelgelehrsamkeit und -polemik zu verlieren, vielmehr immer übersichtlich und flüssig zu lesen. Aus der

Fülle sei nur einiges herausgehoben. Ausgezeichnet ist die theologische Auswertung der Acht Seligkeiten, S. 152 f.; 158 f.; 163 f.; 172 f.; 179; 188—191; 198, und der Worte von Salz und Licht, 220; 224—226. Dies echt franziskanische Ethos der Demut, Güte und Lauterkeit, tief und zeitnah, ist wohl das Kostbarste in diesem Werk. Die »Armen«, die »Hungernden« erwarten die Erlösung als Gottes Gabe (Selbsterlösung ist heidnische Hybris), die Trauer über die Sünden der Welt und die eigenen sichert Gottes Gnade, die »Reinen«, von klarer Gottesliebe durchglühten werden Gott tief erkennen wie Paulus und Johannes; wie Salz reinigen die Jünger die Welt, erleuchten sie, selbst offen für Jesu Licht, nach den Acht Seligkeiten Gottes Leben in der Welt lebend; denn alles Sein hat wirkende Kraft.

S. behandelt in diesem dritten Teil 1. »Die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit«. Gesetz und Propheten bestehen, bis sie erfüllt sind durch Jesu Tod (237). [Das wird bestätigt durch Gal 3,13; Röm 7,4; 8,3; Eph 2,14.] Mt 5,19: »Wer eines von diesen Geboten . . .« stammt wohl aus einem anderen Zusammenhang. Die ernsten Schimpfwörter »Tor, Gottloser« sprengen die Brudergemeinschaft (254). Wer seine Frau entläßt — ausgenommen wegen Ehebruchs (= das Schandbare Dt 24,1 nach Schammais Schule) —, macht sie zur Ehebrecherin = setzt sie der Gefahr aus. Im Schwören sieht Jesus den Versuch, sich Gott dienstbar zu machen. Zu Mt 5,38 ff. (dem Bösen nicht widerstehen) gibt S. ausführlich die Lösungen von Bonhoeffer, Bornhäuser, Steinmann, Meinertz, Guardini und unterscheidet selbst zwischen den Forderungen 5,21. 27 (nicht zürnen, begehrlich ansehen) und den andern 33. 38 (nicht schwören, widerstehen): jene sichern eine Erfüllung des Gesetzes, die den Dekalog nicht gefährdet, sondern gerade im Gegenteil seine letzte Tendenz zur Vollendung führt; die zweiten dagegen gefährden den Dekalog, weil sie dem Betrug, der Gewalt, dem Diebstahl und Raub Tür und Tor öffnen (293). Die Liebe aus Gott kennt keinen Feind: sie hat nur das eine Verlangen, sich verschenken zu können; Jesu »Besonderes« (Mt 5,47) ist sein Kreuz, in dem sich die erbarmende Liebe des Vaters in der Hingabe seines Sohnes und die erbarmende Liebe des Sohnes in der Hingabe seines Lebens offenbart (299; 301). — 2. Die Ausübung der neuen Gerechtigkeit. Religion ist stets Durchbruch durch die Innerweltlichkeit; alle echte Frömmigkeit ist Frömmigkeit vor Gott. Jesus fordert die heilige Selbstverständlichkeit des Gutseins und des Gutestuns (311; 313). Er schließt nicht das gemeinschaftliche und das längere Gebet aus, aber es muß vertrauensvolles Sprechen mit dem Vater sein (317). Zum Vater-Unser: Die Heiligung des väterlichen Namens Gottes besteht in der Gnade der Gotteskindschaft, die Gott dem Menschen in Christus verleiht, und besteht im Leben der Gotteskindschaft, das der Mensch in Christus führt; das Reich Gottes ist anders, als bei den Rabbinen, bei Jesus Gnade, unpolitisch, universal, mit Jesus gegenwärtig und doch zukünftig; wir sollen beten um das »für den täglichen Bedarf nötige Brot«, weil das ganze Leben Geschenk des Vaters ist; Gott ist Urheber der menschlichen Versuchlichkeit, aber der Versucher ist »der Böse« (336; 341; 352; 360; 366). Gott ist das Licht des Lebens und der Welt, wenn er wirklich das Zentrum ist, um das sie sich bewegen: Mit dem Dienst Gottes ist die Hingabe an eine eigengesetzliche Kultur und Wirtschaft unvereinbar (382; 384 f.) Das »Sorgen« Mt 6,25 ist weniger das ängstliche als das geschäftige sich selber sichernde. — 3. Nicht richten, denn im Mitmenschen begegnet uns Gott (400). Da das Evangelium nicht die Instinkte der Massen fanatisiert, sondern als Botschaft von oben zur Kreuzesnachfolge ruft,

ist Vorsicht nötig, sonst werden die Apostaten die ärgsten Feinde (Mt 7,6; 406 f.). Die Forderungen der Bergpredigt sind in erster Linie Anliegen Gottes selbst, darum ist ihre Erfüllung dem sicher, der sich im Bittgebet an ihn wendet; dessen Inhalt ist der Heilige Geist, die göttliche Liebe (414; 417). Träger des Lebens Jesu waren immer die »Wenigen«, aber eine geringe Zahl der Geretteten läßt sich aus Mt 7,14 nicht erweisen (432). Die wurzelhafte Gutheit des Menschen, die in der Gemeinschaft mit Jesus besteht, garantiert ein gutes Leben (Mt 7,17; 439). Der Wille des Menschen wird ewig, unzerbrechlich nur in der Einheit mit dem Willen Gottes (449).

Im 4. Teil, der Theologie der Bergpredigt (453—466), untersucht S. zunächst Jesu Verhältnis zu den Rabbinen: deren ähnliche Sprüche sind fast alle später als Jesus; aber er wie sie wurzeln im AT, daher die Ähnlichkeit; doch ist Jesus originell, neu, absolut. Die Bergpredigt ist nur der Anfang des Evangeliums, sie enthält noch nicht das Kreuz. Sie verkündet die Gerechtigkeit aus Gnade, die dem Menschen Gott zum Vater gibt; diese Gnade ist vor allem Jesus selbst, sein Wort, Vorbild, Auftrag, dann Gottes Hilfe, um die wir bitten, und seine Vergebung, wenn wir versagen; das Gotteskind muß jeden Selbstgerechtigkeitswahn aufgeben und arm im Geiste bleiben. So bleibt die Bergpredigt verbindlich, aber sie ist Erlösungsethik: Die Tat ist vor allem Gottes.

Schon diese wenigen Andeutungen geben eine Ahnung der Fülle wissenschaftlich wohl abgewogener und religiös tiefer Erklärungen, die das Werk enthält. Für die zeitgenössischen Auffassungen hat S. mit Recht Billerbeck herangezogen, der den Stoff reichlich bietet, wenn auch die Veränderung durch den Umschwung des Jahres 70 nicht immer sicher auszuschließen ist. Manchmal möchte man neben dem Rabbinischen das AT noch unmittelbarer und stärker zu Wort kommen sehen, so bei der 1. und 8. Seligkeit (»arm«, Martyrium; auch für den Unterschied von anî und anaw) und zur »Heiligung« des Namens Gottes: wie Gott in der Geschichte seine Hoheit, Macht und Güte durch Wundertaten offenbart; wenn S. den »Namen« als »Vaternamen« betrachtet, so soll das wohl nur hervorgehoben, nicht darauf beschränkt sein. — Noch zwei kleine technische Wünsche: Wenn Mt-Kap. und -Vers in allen Seitenüberschriften ständen, würden sie das Zurechtfinden erleichtern, ebenso am Fuß die Angabe des Kurztitels statt des aufschlußreichen a. a. O.; oft genügte die Seitenzahl hinter dem Verfassernamen im Text (statt des Exponenten und der Fußnote). W. Koester S. J.

Bläser, P., M. S. C., Das Gesetz bei Paulus. (Neutest. Abhdl. 19,1—2). gr. 8° (XII u. 253 S.) Münster 1941, Aschendorff. *M* 13.—.

Diese Arbeit stellt eine gründliche, umfassende Studie über das bekannte schwierige Problem der paulinischen Theologie dar. Gründlich und umfassend ist sie jedenfalls in dem Sinn zu nennen, daß sie durch sorgfältige Exegese aller bei Paulus in Betracht kommender Stellen eine Gesamtschau der paulinischen Gedanken über das Gesetz bietet und außerdem auf die vielfach dabei auftauchenden Fragen eine Antwort zu geben sich bemüht. Die Geschichte der Exegese der betreffenden Stellen und überhaupt die Geschichte dieses Fragenkreises wurde bewußt beiseite gelassen. Eine vergleichende Betrachtung der Stellung Pauli und der Stellung Christi zum Gesetz dürfen wir vielleicht bald in einer eigenen Arbeit des Verf. lesen.

Die Arbeit beginnt mit der Frage, wie weit bei Paulus mit einem Bedeutungswechsel des Wortes Nomos zu rechnen ist (1—30). Bl.

wendet sich vor allem gegen die Gleichung: Nomos mit Artikel mosaisches Gesetz; Nomos ohne Artikel Gesetz als Allgemeinbegriff. Er kann überzeugend dartun, daß Nomos auch ohne Artikel sehr wohl das mosaische Gesetz als solches bezeichnen kann. Dies ist überhaupt die dominierende Bedeutung. — Die Gesetzesfrage bei Paulus ist also die Frage nach dem mosaischen Gesetz. Was versteht Paulus darunter (31—71)? Das im Pentateuch schriftlich niedergelegte Gesetz des Moses; nur in abgeleiteter Bedeutung auch den ganzen Pentateuch, ja die ganze Hl. Schrift. Paulus meint nicht nur die rituellen Bestimmungen, sondern das ganze Gesetz als Einheit, das er auch durchaus als göttliches, von Gott durch sein Offenbarungswort gesetztes Gesetz wertet. Ausführlich behandelt Verf. hier Stellen wie Gal 3,15—21; 4,1—10; Kol 2,8—20, aus denen man etwa eine Herleitung von den Engeln oder auch den Stoicheia dartun könnte. Es gibt nach Paulus eigentlich nur einen Nomos, eben den Nomos Israels, der sich grundsätzlich unterscheidet nicht nur von allen Volksgesetzen, sondern auch vom Naturgesetz und vom Nomos Christi.

Die eigentliche Problematik wird eingeführt S. 72—99. Es ist die Frage nach der Geltung und Bedeutung des mosaischen Gesetzes, die von Paulus gebieterisch eine Lösung heischte angesichts der judaistischen Umtriebe, die das Gesetz als heilsnotwendiges Prinzip der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit allen aufzudrängen suchten. Paulus setzt seine These entgegen: Aus dem Gesetz, aus den Gesetzeswerken kommt keine Gerechtigkeit. Dabei ist immer im Auge zu behalten, daß Gesetz als reine Ordnung des Gesetzes, losgelöst vom Glauben und von der Gnade, und Gesetzeswerke als Resultat rein menschlicher Bemühung unter dem Gesetz zu verstehen sind. — Die paulinischen Beweise, daß das Gesetz keine Gerechtigkeit vermitteln kann, stellt Bl. S. 99—140 zusammen. Es werden hier die Gedanken behandelt, daß nach Paulus die Gerechtigkeit ihre Quelle im Tode Christi hat, daß der Geistempfang aus dem Glauben an Christus kommt, daß das Gesetz als partikuläre Institution nicht universales Heilsprinzip sein kann, daß das Stehen unter dem Gesetz tatsächlich das Gegenteil von Gerechtigkeit bedeutet, insofern Paulus Röm 2—3 die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden, und damit die Sündhaftigkeit trotz der Gesetzlichkeit, das tatsächliche Nebeneinander von Gesetz und Sünde nachweist. Den breitesten Raum nimmt die Darlegung der nach Paulus zwischen Gesetz und Sünde bestehenden inneren Beziehungen ein: S. 114—140. Hier kommt zunächst Röm 7 zur Sprache. Wer ist das Ich von 7,7 ff.? Der jüdische Mensch, insofern er allein dem Gesetz gegenübersteht. Paulus bezieht sich auf die allgemeingültige Erfahrung des Menschen unter dem Gesetz, um so die sündenwirkende Kraft des Gesetzes zu beweisen. Diese Erfahrung zeigt nämlich, daß wenn das Gesetz mit seiner Verpflichtung an den Menschen herantritt, die Sünde sich im Menschen unabwendbar durchsetzt, weil das Gesetz, indem es die Erkenntnis der Begierde und Sünde bringt und das Gebot vor Augen stellt, den Menschen tatsächlich nicht vom Sündigen abhalten kann, sondern nur als Weck- und Reizmittel dient, an dem die böse Begierde erstarkt (Röm 7,7—13). Das kommt daher, daß das in sich gute, pneumatische Gesetz den Menschen in einer Situation antrifft, in der er von vornherein an die dem Gesetz entgegenstehende Macht der Sünde verkauft und versklavt ist. (7,14—25). So wenig also ist das Gesetz gangbar als Weg zur Gerechtigkeit, daß es im Gegenteil dem Menschen notwendig Anlaß zur Sünde wird, daß es also indirekt (durch die Sündenmacht) in instrumentell-ursächliche Beziehung zur Sünde tritt. Bl. erkennt hier an, daß Paulus auch dem Eintritt

des Naturgesetzes in das menschliche Bewußtsein eine ähnliche, wenn auch nicht so intensive sündenwirkende Kraft zugeschrieben haben würde. Er spricht aber nur vom mosaischen Gesetz, weil er aus der Situation eines unter dem mosaischen Gesetz stehenden Menschen spricht, dem die Gottesforderung tatsächlich durch das mosaische Gesetz bewußt wurde. — Wenn das Unterstelltsein des fleischlichen Menschen unter das Gesetz so viel bedeutet wie notwendig (nicht nur tatsächlich) Sünder sein, so hat Paulus doch die Sünde nicht als physische Gegebenheit, sondern als persönliche Schuld beurteilt (vgl. 129). Die Situation des Menschen ist zu erklären aus der Erbsünde. — Es folgen (129—134) noch einige mit Röm 7,7 ff. verwandte Stellen (Röm 5,20; 4,15; Gal 3,10; 2 Kor 3,6 ff.). Die zuletzt genannte Stelle zeigt vor allem den Grund der Ohnmacht des Gesetzes gegenüber der Sünde: Es bringt als Gramma die Forderung Gottes wohl klar und mit Nachdruck zum Bewußtsein, verleiht aber (im Gegensatz zum Pneuma) keinerlei innere Kraft. Daher die starken Worte Pauli: Es tötet, es ist Dienst am Tode und an der Verdammung. — Paulus steigert sogar die Aussage, daß das Gesetz tatsächlich und mit innerer Notwendigkeit die Sünde nicht überwand, ja weiter in sie hineinführte, dahin, daß er diese unheilvolle Wirkung des Gesetzes als den ihm von Gott gegebenen Zweck bezeichnet. Mit diesem Gedanken befaßt sich Bl. S. 134—140, wo Röm 5,20; Gal 3,19; Röm 7,13 unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Gerechtigkeit kann bei dem innigen Zusammenhang von Gerechtigkeit und Verheißung, die ja die Gerechtigkeit umschließt, auch so gestellt werden: Was bedeutet das Gesetz, um Subjekt der in Abraham an die Menschheit ergangenen Heilsverheißung zu werden? Tatsächlich hat Paulus das Problem weitgehend unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Bl. sucht die Gedanken Pauli so zu bewältigen, daß er sie erst einmal durch die fortlaufende Exegese der diesbezüglichen Texte (Gal 3,1—4,7; 4,21—31; Röm 4,1—17; 9—10; Eph 2,11—3,6) zu heben sucht (142—185), um sie dann systematisch zu ordnen (185—206). Wir begnügen uns mit einem kurzen Blick auf die systematische Zusammenfassung. Negativ (186—199) ist zu sagen, daß der Verheißungsempfang ganz unabhängig ist vom Gesetz. Das zeigt ihre beiderseitige rein geschichtliche und zeitliche Bestimmtheit, die sachliche große Vorzugsstellung der Verheißung vor dem Gesetz, die auseinanderfallende (universelle und partikuläre) Bestimmung von Verheißung und Gesetz, vor allem der unvereinbare innere Charakter der beiden. Der von Paulus so betonte und nachgewiesene reine Gnadencharakter der Verheißung ginge verloren, wenn sie abhängig gemacht würde von der Gesetzeserfüllung. Wenn von Paulus die verheißene Gerechtigkeit aus dem Glauben hergeleitet wird, so ist zu beachten, daß der Glaube nach Paulus schon wesentlich als Gnade gewertet wird, und somit auch der Gnadencharakter der Glaubensgerechtigkeit gewahrt bleibt. — Hier befaßt sich Bl. mit dem Einwand, Paulus habe das AT nur als Gesetzesreligion gewertet und damit den tiefen Born der Glaubensfrömmigkeit in der atl. Religion verkannt. Bl. zeigt die Unbegründetheit dieses Vorwurfs; Paulus habe das tatsächliche Vorhandensein von Glaube und Gnade im AT nicht geleugnet, aber alles, was an Glaube und Gnade in der Periode vor Christus vorhanden war, heilsgeschichtlich zur zweiten, von Christus begründeten Periode gerechnet, die eben durch Glaube und Gnade schon in der ersten Periode wirksam gewesen sei. Insofern könne Paulus ja auch sagen, daß sowohl Heiden wie

auch Juden tatsächlich das Gesetz beobachtet hätten (ohne allerdings die Häufigkeit dieses Falles zu bestimmen) und demzufolge im Endgericht von Gott als gerecht anerkannt würden (Röm 2,13.14.26.27.29). Nur unter der Voraussetzung, daß dies in Kraft des Glaubens und der Gnade geschah, bildet diese Aussage Pauli keinen Widerspruch zu der anderen, daß Juden und Heiden ohne Ausnahme der Gnade Christi bedürfen, weil alle (eben als reine Juden und Heiden) das Gesetz nicht gehalten haben und auch nicht halten konnten. So auch liegt kein Widerspruch vor zu dem anderen Satz Pauli, daß niemand auf Grund von Gesetzeswerken gerecht werden könne; denn die Gesetzeswerke, von denen Paulus Röm 2 spricht, sind eben getan von Menschen, die schon auf Grund von Glauben gerecht geworden sind. — Die positive Seite der Beziehung des Gesetzes zur Verheißung legt Bl. S. 199—206 dar. Das Gesetz weist auf Christus hin als auf sein Ziel; Christus ist Ziel des Gesetzes (Röm 10,4), insofern erst in Christus und in den mit Christus Verbundenen die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit Wirklichkeit wird. — Es hatte ferner die Aufgabe, Israel, den Verheißungsträger, in seiner geschichtlichen Sonderstellung zu bewahren, damit es sich nicht an die Welt verlöre. Hierher gehören die Bilder vom Gefangenenwärter und Pädagogen (Gal 3,23—25). — Endlich erkennt Paulus dem Gesetz die Aufgabe zu, als Typus und Symbol auf die Verheißungsgnade hinzuweisen. Bl. behandelt hier vor allem Röm 10,1 ff.; Kol 2,17 und verschiedene Stellen aus dem Hebräerbrief.

Nach allem Gesagten hatte das Gesetz nur zeitbedingten Charakter. Wie hat Paulus über die Aufhebung des Gesetzes gedacht? Darüber S. 206—233. Aufhebung des Gesetzes heißt nicht seine Aufhebung als Rechtfertigungsmittel, das es ja niemals war; Aufhebung heißt nur, daß es aufhörte, der maßgebende Gotteswille für die Juden zu sein. Über die Endlichkeit des Gesetzes und sein tatsächliches Ende in Christus handelt 2 Kor 3,4—18. — Über die Art und Weise, wie Christus objektiv das Gesetz aufgehoben hat, sprechen Stellen wie Eph 2,14—15; Kol 2,14; Gal 3,13; 4,5. — Die subjektive Befreiung des einzelnen vom Gesetz zeigt Röm 7,1—6 in Verbindung mit Röm 6,2 ff.; vgl. auch Gal 2,19. Alle Stellen weiß Bl. lichtvoll zu erklären und für sein Ziel auszunützen. — Die Aufnebung des Gesetzes bedeutet Freiheit vom Gesetz für alle und Freiheit vom ganzen Gesetz, auch von den sittlichen Bestimmungen desselben. Paulus stellt in seiner Paränese wohl manche Forderungen, die inhaltlich dem mosaischen Sittengesetz entprechen, aber er begründet sie nicht durch dieses. — Ein Abschlußkap. handelt über das Gesetz Christi (234—243). Durch diese Gegenüberstellung fällt neues Licht auf Pauli Auffassung vom mosaischen Gesetz.

Die hier gemachte Angabe des wesentlichen Inhaltes und der Hauptergebnisse der Arbeit dürften schon das eingangs ausgesprochene Urteil bestätigen. Indes möchte ich zu einigen Punkten einige Bemerkungen oder Fragezeichen anbringen. Der Verf. hat mit Recht hervorgehoben und bewiesen, daß die Entscheidung der Frage, was mit Nomos bei Paulus jeweils gemeint sei, nicht vom Fehlen oder Vorhandensein des Artikels abhängig gemacht werden kann. Wenn Nomos somit mit oder ohne Artikel immer das mosaische Gesetz bedeuten kann, so ist doch im Einzelfall zu sehen, ob es wirklich nur dieses meint. Hier gerade liegt die Schwierigkeit. Denn es läßt sich verhältnismäßig leicht eine große Anzahl Fälle ausscheiden, wo durch den Kontext oder durch die Natur der Aussage selbst entschieden wird, daß die Aussage nur vom mosaischen Gesetz als solchen gilt; ebenso eine wenn auch kleinere Anzahl von

Fällen, wo Nomos einen derartig abgeleiteten Sinn hat, daß es sicher nicht das mosaische Gesetz meint. Bl. hat diese Fälle S. 24 ff. angegeben und in ihrem Sinn bestimmt. Aber es bleiben andere Stellen, wo man zweifeln kann, ob nicht der Begriff »Gesetz« weiter und allgemeiner gefaßt ist, so daß zwar das mosaische Gesetz auch, ja vor allem im Blickpunkt steht, aber vielleicht daneben noch an ein anderes oder andere Gesetze gedacht werden kann. Nun wäre freilich diese Fragestellung müßig, wenn man nachweisen könnte, daß Paulus nur eine Gesetzgebung kennt, wo das, was er unter Gesetz versteht, verwirklicht ist, eben die mosaische. Bl. hat versucht, diesen Nachweis zu liefern. Und mit Recht betont er hier, daß die übrigen Volksgesetze von Paulus tatsächlich nie irgendwie als gleichartig oder gleichwertig dem Gesetz Israels an die Seite gestellt werden. Man wird also seine Gesetzesaussagen nie von diesen Volksgesetzen mitverstehen. Aber wenn Bl. meint, daß Paulus auch das Naturgesetz nie in den Begriff des Nomos einbezieht (68 f.). so möchte ich Röm 2,14 entgegenhalten. Bl. sucht zwar auch hier (v. 14 b: »die sind... sich selbst Gesetz«), das Wort »Gesetz« auf das mosaische Gesetz zu beziehen (20 f.). Der Beweis dafür scheint mir mißlungen. Es geht Paulus in v. 14 nicht um den Nachweis, daß Heiden auf Grund des mosaischen Gesetzes, also durch formale Erfüllung desselben gerettet werden, sondern darum, daß auch Heiden die Gerechtigkeitsforderungen des mosaischen Gesetzes praktisch tun und in diesem Sinn auch »Täter des (mosaischen) Gesetzes« sein und so ebensogut wie Juden beim Endgericht bestehen können. Sie sind in diesem Sinn »Täter des Gesetzes«, insofern sie φύσει, also eben nicht kraft des mosaischen Gesetzes, sondern naturgemäß, kraft der Belehrung und des Gebietens, das Gott durch ihre vernünftige Natur in ihnen laut werden läßt, die wesentlichen Forderungen des mosaischen Gesetzes erfüllen. Wer so — φύσει — die Forderungen des Gesetzes erfüllt, »ist sich selbst Gesetz«. Was das bedeutet, ist klar durch v. 14 a: er folgt einer Norm, die zwar im wesentlichen dieselben Forderungen stellt wie das mosaische Gesetz, die aber im eigenen Innern, durch die eigene Natur gebieterisch zum Menschen spricht. Eine solche verpflichtende Norm ist wohl ein göttliches Gesetz, aber nicht das mosaische Gesetz. So scheint Röm 2,14 darzutun, daß Paulus in dem, was wir Naturgesetz nennen, auch etwas anerkennt, das den Begriff Gesetz erfüllt und daher auch von ihm Gesetz genannt wird. Die Heiden haben also auch ein Gesetz; wenn Paulus die Heiden charakterisiert als Leute, »die das Gesetz nicht haben«, so ist das eben vom mosaischen Gesetz zu verstehen; ebenso das ἀνόμως ἁμαρτάνειν von Röm 2,12. Zugegeben wird natürlich, daß nach Paulus zwischen Naturgesetz und Offenbarungsgesetz ein spezifischer Unterschied besteht, demzufolge er z. B. Röm 5,13 von der Zeit zwischen Adam und Moses als von einer gesetzeslosen Zeit reden kann, insofern es eben da kein Gesetz in diesem speziellen Sinn mit bestimmt festgesetzter Sanktion, z. B. der leiblichen Todesstrafe, gab. Aber Röm 2,14 zeigt, daß Naturgesetz und Offenbarungsgesetz doch nicht so weit auseinanderliegen, daß sie nicht im Allgemeinbegriff »göttliches Gesetz« zusammengefaßt sein könnten. Ob das nun wirklich bei Paulus der Fall ist, wäre an einzelnen Stellen nachzuprüfen. Es scheint, daß z. B. Röm 4,15 das Naturgesetz mitverstanden werden kann, wenn auch das mosaische Gesetz zunächst im Blickpunkt steht. Bl. gibt selbst zu, daß auch das Naturgesetz nach Paulus Gottes Zorn wirkt; und es gibt keine Sünde, die nicht »Übertretung« ist, die also kein Gesetz voraussetzt. — Bei der scharfen Trennung, die Bl. bei Paulus zwischen Naturgesetz und

Offenbarungsgesetz feststellen zu müssen glaubt, wundert es eigentlich, daß er nicht mehr auf die Arbeit von Benoit in der RevBibl 1938 eingegangen ist. Sie hätte eine eingehendere Auseinandersetzung verdient.

Bl. betont mit Recht sehr das Unvermögen des sündigen Menschen, aus sich im Gesetz Gottes Willen zu tun. Es kommt das in folgendem Satz am besten zum Ausdruck: »Es ist ja nicht so, als ob der Mensch aus sich die Möglichkeit habe, das Gesetz zu erfüllen und so zur Gerechtigkeit zu gelangen, und daß er diese ihm gegebene Möglichkeit verscherze. Das war die Auffassung des Spätjudentums über das Verhältnis von Gesetz, Gerechtigkeit und Sünde. Paulus spricht dem Menschen diese Möglichkeit ab« (134). Daneben steht der andere Satz: Paulus hat die Gesetzesübertretung »trotz der von ihm stark herausgestellten Notwendigkeit als persönliche Schuld beurteilt, für die der Jude die volle Verantwortung zu tragen hat« (128 f.). Man möchte nun gern etwas hören über die Natur dieses Unvermögens oder dieser Notwendigkeit zur Sünde, in der sich der Mensch befindet. Eine Zurückführung derselben auf die Erbsünde erklärt ja auch nicht die bleibende persönliche Verantwortung.

Wir können dem Verf. zu dieser ersten großen Arbeit nur Glück wünschen. Ein sicheres, sorgfältig und ruhig abwägendes Urteil in der Exegese der Einzelstellen verbindet sich mit dem tiefen, umfassenden Blick für die eigentlich bewegenden Probleme.

K. Wennemer S. J.

v. Balthasar, H. U., Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes. 8° (VIII u. 373 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 7.20; geb. *M* 8.20.

Die vorliegende Studie will keine erschöpfende Monographie sein. Aber für alle noch ausstehenden Vorarbeiten und Lösungen ungeklärter Echtheitsprobleme wird das Werk eine entscheidende Grundlage bilden. Nicht nur deshalb, weil hier, oft nebenher, in Anmerkungen, wie spielend, chronologische und literarkritische Fragen behandelt werden — es genügt im allgemeinen auf den 3. Teil der Einführung und im besonderen auf Stellen wie S. 38 A. 57, S. 46 A. 67, S. 89 A. 9, S. 90 A. 10 oder S. 94 A. 27 hingewiesen zu haben.

Aber diese Probleme liegen, mit der Hauptabsicht des Werkes verglichen, am Rande. Die Intention des Verf. geht darauf hin, nach Freilegung der vier Grundthemen im Denken des Maximus das spekulative Weltbild des Bekenners zu umreißen und unter Betonung der alles durchziehenden und alles zusammenhaltenden Eigenart aufzubauen. Das Ergebnis ist zugleich eine Widerlegung eines weit verbreiteten Vorurteils, das Maximus einer nur kompilatorischen Begabung und des Mangels an Originalität beschuldigt. Das aber konnte nur dadurch erreicht werden, daß sich die Untersuchungen B.s im Gegensatz zu denen mancher anderer Forscher hauptsächlich auf jene Werke des Maximus stützen, die eben nicht Kompilationen sind, wie es ja übrigens auch schon vor B. J. Bach in der zwar kurzen, aber das Wesentliche vorzüglich zusammenfassenden Würdigung des Maximus in seiner Dogmengeschichte des MA (1. Teil 15—52) getan hat. Maximus ist Schöpfer. Maximus zeigt sogar Genialität; das Stichwort, das die Größe seiner Leistung kennzeichnet und zugleich einen Schlüssel zum Verständnis seines Systems an die Hand gibt, heißt nach B. »Synthese«.

Seine vier Grundthemen zeigen Maximus nach B. als neuplatonisch-christlichen Mystiker, als aristotelisch denkenden Philo-

sophen, als origenistisch beeinflußten Mönch und als Vorkämpfer orthodoxer Christologie. Seine Größe besteht in der Beherrschung dieser vier Einflußsphären und in seiner kritisch verbessernden Stellungnahme zu ihnen. Ihm ist jener Universalismus eigen, den die christliche Geistesgeschichte von Zeit zu Zeit wie einen Höhepunkt erreicht, spannungsgeladene Synthese, daher schon beginnende Ermattung und einsetzende Krise.

Dieser Zug zur Synthese kehrt in der Polarität der einzelnen Grundbegriffe wieder.

Die Ideenlehre des Maximus enthält eine Korrektur an der Emanationslehre des Ps.-Dionysius. Die Logoi werden auch auf den souveränen Willen Gottes zurückgeführt, der die Dinge als seine eigenen Willensprodukte erkennt und auf die Ausdehnung der seienden Dinge beschränkt. Damit ist auch jene häretische Anschauung des Origenismus getroffen, die den Unterschied zwischen Dasein und Idee aus einem Absinken des vorweltlich Identischen in das Nichtidentische, des ursprünglich Einen in die tatsächlich existierende Zerstreuung herleitet. Die freie Setzung des Schöpferwillens Gottes hat den Anfang der Teilung gemacht und das endliche Sein ins Dasein »geworfen«. Wo Ursprung, da Übergang der Potenz in den Akt, da Bewegung. Die Bewegung ist nach Maximus endlicher Natur. Er kennt nicht, wie Gregor von Nyssa, neben dieser endlichen, mit der Zeit zusammenfallenden noch eine zweite oder unendliche Bewegung. So distanziert er sich von Gregor von Nyssa, ist ihm aber doch verwandter als Augustinus, weil die Unruhe nach der ewigen Ruhe bei Maximus nicht eine Äußerung beginnender Passivität darstellt, sondern die wahre Positivität der Bewegung behält, als endliche Bewegung aber zum transzendenten Sein des unendlichen Ursprungs und Zieles offen bleibt.

Das Begriffspaar von Potenz und Akt, das den natürlichen Lauf der Schöpfung bestimmt, erhält eine neue Fassung bei der Erhebung des Geschöpfes in die Übernatur. Die einzigmögliche Haltung des Geschöpfes gegenüber dieser Vergöttlichung ist die Passivität, wenngleich sich das Geschöpf zu dieser seiner konkreten Vollendung in einem verborgenen Eros emporreckt.

Diese transzendentalen Synthesen geben metaphysisch den Grund für das dem weltlichen Sein immanente Gleichgewicht seiner polaren Struktur. Werdend befindet es sich in ständiger Bewegung zwischen Besonderheit und Artwesen, die Arten wiederum ziehen sich zu allgemeinen Gattungen zusammen, bzw. die Gattungen zerdehnen sich in die verschiedenen Arten. Aber durch alles hindunrch vermag sich das Ganze, das »keineswegs bloß eine gedankliche Abstraktion« ist, vielmehr »einen real ontischen Bestand« hat und in jedem Einzelwesen »gattungshaft angeschaut« wird (137), nicht ins Unendliche auszugießen.

Zur wahren Synthese kommt das Universale und Partikuläre erst im Denken, das eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt genannt wird. Der Gegenstand wird in seinem Ansichsein vernichtet und in das Für-sich-sein des Geistes einbezogen. Es ist ein Versuch, die Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen oder die Distanz des unendlichen Gegensatzes zu überwinden, wobei es aber nicht zu einer ihn aufhebenden Einigung vollkommener Identität kommen kann. So bleibt dem Singulären sein Recht, das Subjekt wird gegenüber dem Objekt behauptet, die Gefahr neuplatonischer Überbetonung von Allgemein und Objekt wird bestanden. Auch der Stoff wird nicht dem Geist geopfert, keiner hat vor dem andern eine zeitliche Priorität, beide sind voneinander abhängig und aufeinander

angewiesen, so daß nicht nur der Stoff auf den Geist, sondern auch der Geist auf den Stoff hinweist.

Freilich erleidet dieses Gleichgewicht der makrokosmischen Synthesen in seinem mikrokosmischen Ebenbild, dem Menschen, eine tragische Störung. Durch die Erbsünde, als deren Ursache mit besonderer Betonung ein Willensakt hervorgehoben wird, ist aus der wesensgemäßen Abhängigkeit vom Leiblichen eine ungeordnete Anhänglichkeit geworden. Die Erlösung davon kann nur in der Aufwärtsbewegung vom Sinnlichen zum Geistigen und letztlich zur ekstatischen Einigung mit der reinen Geistigkeit Gottes geschehen. Hier bricht sich die origenistische Linie Bahn, wenn auch nicht vorbehaltlos, indem sogar der durch die Wollust tragisch gestörten geschlechtlichen Synthese, mag sie auch von erbsündlicher Belastung durchsetzt sein, noch eine positive Seite abgewonnen wird, nämlich die Bestimmung, einen Beitrag zur Einigung der Welt in Gott zu liefern. Immerhin gehört der Dualismus der Geschlechter, besonders in seiner konkreten Auswirkung, mehr dem Jetztstand als dem Urstand an, und eine Wiederherstellung des Urstandes konnte daher nur auf dem Wege über eine jungfräuliche Geburt erfolgen.

Damit ist bereits die nächste, die christologische Synthese berührt. Das Zentralgeheimnis des Weltbildes, so wie es Maximus aufbaut, ist der Gottmensch. Dahin geht das ganze Bemühen des Antimonotheleten, die rechtgläubige Synthese von göttlicher und menschlicher Natur und Person in Christus rein zu erhalten. Ihr tieferes Verständnis erfordert die Klärung des einschlägigen Begriffsmaterials, so wie es bei Maximus vorliegt. Sie wird mit großem Scharfsinn und unter genauer Abwägung inhaltlicher Akzentverschiebungen und restlicher Dunkelheiten vorgenommen, wobei B. u. a. eine gewisse Unklarheit im Begriff der Hypostase feststellt, dessen Bedeutung zwischen »Existenz« und »Person« zu liegen scheint. Zur reflexen Umschreibung der hypostatischen Union zieht Maximus den schon vor ihm üblichen Vergleich mit der Verbindung von Leib und Seele im Menschen heran. Physisch ist das Ganze des Menschen nur Seele und Leib, die sich zu einer Einheit ergänzen, metaphysisch aber finden sich in ihm Einzelwesen und Artnatur zusammen. Der Mensch ist also eine doppelte Synthese, wenn sich auch in der Tatsächlichkeit das Sein der physischen und das Sein der metaphysischen Einheit nicht unterscheiden. In Christus ist eine solche doppelte Synthese nicht zulässig. In ihm ist wohl die physische Zusammensetzung von göttlicher und menschlicher Natur, aber keine metaphysische von Besonderheit und Artwesen. Trotzdem ist er ein Individuum, da seine beiden Naturen individualisierende Merkmale aufweisen und aus diesen individualisierten Teilen das Ganze der gottmenschlichen Hypostase gefügt ist. So kann dieselbe Hypostase, die vor der Einigung schon als einfache Hypostase des Logos existierte, nach der Einigung, obwohl unverändert, wahrhaft eine zusammengesetzte Hypostase genannt werden. In dem so entstandenen Ganzen verleiht nun, vom menschlichen Wesen wie real unterschieden, der Seinsakt der Existenz die einmalige Personalität. Die Existenz der Logosperson ist auch die Existenz der Menschennatur, und darum ist die Menschennatur keine Menschenperson. Die gleiche Hypostase ist jeder Natur immanent, und so ist Identität und Nichtidentität beider erreicht und gewahrt und ein Ineinander der göttlichen und menschlichen Natur zu höchster seinshafter Einheit bewirkt. Dasselbe gilt auch für ihr Wollen: der Natur nach sind in ihm zweierlei Wille und zweierlei Wollen, aber hypostatisch geeint.

Diese Synthese des Gottmenschen durchwaltet als Formprinzip auch die christliche Verwirklichung. Zwar macht sich hier mehr als sonst der origenistische Auftrieb aus dem Zustand der Vermischung in die Existenzweise eines von der weltlich-körperlichen Seite der Synthese befreiten, rein geistigen und mit dem göttlichen Geist geeinten Lebens der Beschauung geltend. Aber es bleibt das Grundgesetz der Indifferenz und damit ein Gleichgewicht über allen Gegensätzen. Das Denken behält auch im Beten eine gewisse Rückbindung an die Erfahrung. Die Synthese der drei subjektiven Fähigkeiten trägt dem Eigenwert der Sinnlichkeit und des diskursiven Erkennens gegenüber der intuitiven Schau Rechnung, wobei jedoch zugegeben wird, daß auf der Schau der unüberhörbare Nachdruck liegt. Reiner schon ist der Dreiklang in der Synthese von Naturgesetz, geschriebenem Gesetz und Gesetz der Gnade. Im Grunde genommen sind sie nur eine dreifache Selbstdarstellung des Logos in der Schöpfung, dessen dreifache Erscheinungsweise der Erkenntniskraft gleichsam die media objectiva für die Erkenntnis des Logos liefert. Die Antwort des erkennenden Subjekts ist der dreifache Kult der naturhaften Erkenntnis und Anerkenntnis, des kirchlichen Dienstes der sakramentalen Liturgie und der theologischen Verehrung im vollkommenen Gebet. Die umwandelnde Wirkung dieser Kulte erzeugt im Menschen die Synthese der drei Akte, der Übung, der Tugend im Handeln, der Betrachtung Gottes in der Welt und des Wissens in der Weisheit oder Liebe.

So reift in den einzelnen Subjekten als Gliedern allmählich die ganze Schöpfung in Christus der großen Endsynthese entgegen: der Einigung Gottes mit der Welt, der Einsenkung göttlicher Ewigkeit in die Zeit, um in ihr zeitaufhebende Gegenwart zu werden. Dieser Sabbatismus der Endruhe ist zwar auch noch origenistisch beeinflußt, aber insofern vom Origenismus verschieden, als bei Maximus Bewegung nicht wie bei Origenes aus der Sünde stammt, sondern etwas Naturhaftes bedeutet, also Origenes durch Ps.-Dionysius ergänzt wird und das Endziel der Ruhe ein übernatürliches Transzendieren der gesamten geschöpflichen Natur bedeutet (361).

Schon die Ausführlichkeit dieser Wiedergabe, die zum Teil mit den Worten des Verf. geboten worden ist, verrät die Meinung des Rezensenten von der Bedeutung dieses Werkes. Es ist literarhistorisch und spekulativ als eine überragende Leistung zu bezeichnen.

Dieses Gesamturteil wird auch nicht durch einzelne Bedenken geschmälert, die sich hier und da aufdrängen. Im allgemeinen wird man B. Recht geben, wenn er betont, daß Maximus der vertikal aufstrebenden und sich vom Weltlich-Sinnlichen abkehrenden Linie des Origenismus die Horizontale des ausgleichenden Synthetikers hinzugefügt habe, der Körperliches und Geistiges, Zeitliches und Ewiges bejaht. Doch dürfte in der Aszetik und Mystik des Maximus die weltflüchtige Tendenz stärker vorwiegen als es nach B.s Ausführungen scheint. Gewiß betont Maximus neben dem beschaulichen die Notwendigkeit des tätigen Lebens und spricht ihre wechselseitige Abhängigkeit aus. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß er in der rein geistigen Schau das Ziel erblickt und alles andere als zu überwindendes Mittel, als Weg zum Gipfel der Mystik betrachtet, und zwar auch in den Werken, in denen er Eigenes bietet (vgl. z. B. PG 91, 1369 B; 1360 C; 90,329 C — 333 A usw.). Hier ist der Ausgleich wohl nicht gelungen, hier paßt das System des Maximus nicht in den Rahmen der »Synthese«, die Abhängigkeit von Origenes dürfte hier mächtiger gewesen sein als die Kraft zur Originalität. Auf diesem Gebiet bleibt das Urteil Viller's und die Charakteristik, die Maximus bei Viller-Rahner (Aszese und Mystik

der Väterzeit 240—244) zuteil wird, auch weiterhin zu Recht bestehen; insofern wird die Arbeit von Viller doch stets eine »nennenswerte Studie über Maximus« bleiben (vgl. B. 47 u. 3 A. 3). — Daß er in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung »unzweifelhaft« dem Skotismus beigetreten sein würde (267), ist wohl zu viel behauptet, wie ja auch B. selbst diese Aussage auf der folgenden Seite zurücknehmen muß, da sich Maximus nur mit der tatsächlich existierenden Weltordnung befaßt. — Die Zuverlässigkeit seiner Interpretation gefährdet B. bisweilen dadurch, daß er bei Übersetzung und Erklärung Ausdrücke und Begriffe moderner Existenzphilosophie in die Werke des hl. Maximus zurückprojiziert, während Maximus selbst der Scholastik näher stand und deren Wegbereiter, ja sogar schon der erste Scholastiker genannt worden ist.

B.s stilistische Form hinterläßt manche Unklarheiten. So könnte in der Ausführung selber deutlicher hervorgehoben werden, welches die in der Kapitelüberschrift S. 336 angekündigten drei Akte der vierten geistlichen Synthese sein sollen. Bezüglich des Wesens der »naturgemäßen« Weltschau (vgl. 302 f.) ist nicht mit Bestimmtheit ersichtlich, ob sie auch prinzipiativ einer nur natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung gleichkommt, die keiner Gnadenbeihilfe bedarf. Vermutlich setzt B. bei der allgemeinen Einstellung des Maximus als selbstverständlich voraus, daß sie eine Betätigung des übernatürlich erhobenen Menschen bedeutet.

Zur Arbeit des Verf. über die »Gnostischen Centurien« des Maximus vgl. unten S. 270.

J. Loosen S. J.

Kardinal Franz von Toledo-Band des Archivo Teológico Granadino (1941): *Gómez Hellin, L.*, Toledo, Lector de Filosofía y Teología en el Collegio Romano (7—18); — *Galdos, R.*, Méritos escriturísticos del Cardenal Francisco de Toledo S. J. (19—33); — *de Aldama, J. A.*, Un códice de la Biblioteca Universitaria de Granada con autógrafos del Cardenal Toledo (35—41); — *Segovia, A.*, Un tratado del Cardenal Toledo sobre la voluntad salvifica de Dios (43—68); — *Bujanda, J.*, El „Peccatum ad mortem" interpretado por el Cardenal Toledo (35—41; — *Segovia, A.*, Un tratado del Cardenal Toledo ritual en 1 Cor. 2, 14—16, según el Cardenal Toledo (85—106); — *Abellán, P. M.*, Nisi ob fornicationem - Una nota de Toledo sobre Mt 19,9 (107—111); — *de Aldama, J. A.*, Un tratado desconocido de Toledo sobre Melquisedec (113—149); — *Nicolan, M.*, Fragmento de un tratado del Cardenal Toledo sobre la humildad (151—169); — *de Lamadrid, R. S.*, El tratado del Cardenal Toledo sobre la Canonización de los santos (171—210).

Franz Toledo († 1596) ist einer der ersten Theologen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., gleichbedeutend als Dogmatiker wie als Schrifterklärer und Moralist. Er bildet ein wichtiges Bindeglied zwischen der älteren spanisch-italienischen theologischen Tradition und der Theologie des eben gegründeten Jesuitenordens. Wenn er weit weniger bekannt ist als spätere Lehrer, so dürfte der Grund darin liegen, daß er schon früh (1569), ganz in päpstliche Dienste gezogen, seiner Lehrtätigkeit und ausgedehnteren schriftstellerischen Arbeiten ent-

rissen wurde. Fast alle seine Werke sind erst nach seinem Tode veröffentlicht, der Kommentar zur Summa erst 1869. Manches liegt nur handschriftlich vor. Es ist bei dem Nutzen, den Toledos Schriften auch der heutigen Theologie bringen können, sehr zu begrüßen, daß die Ordensprovinz seiner engeren Heimat ihm ein stattliches Heft ihres Archivo widmet, in dem ungedrucktes Material die hervorragendste Stelle einnimmt. Es enthält nämlich Cod. B. 31 der Universitätsbibl. Granada — die Hs stammt aus dem ehemaligen Jesuitenkolleg der Stadt — zahlreiche, großenteils von Toledo selbst geschriebene Abhandlungen. Sie rühren wohl sämtlich aus der Zeit, da Toledo Prediger am päpstlichen Hof war (1569—93), und enthalten meistens theologisch-exegetische Untersuchungen zu einigen Schriftstellen, die die Eigenart Toledos aufs beste widerspiegeln. De Aldama gibt eine genaue Beschreibung der Hs und ihres Inhalts.

In der ersten Abhandlung geht Gómez Hellín der Tätigkeit Toledos am Römischen Kolleg nach. 1559—62 war er Professor der Philosophie; damals entstanden im wesentlichen die Aristoteleserklärungen; von 1562—69 lehrte er Dogmatik; in dieser Zeit entstand der wegen seiner Präzision und Gründlichkeit mit Recht hochgeschätzte Kommentar zur Summa. G. ist es gelungen, den Gegenstand der Vorlesungen in den einzelnen Jahren mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Hat Toledo zu dieser Zeit auch eigene Vorlesungen für zukünftige Beichtväter gehalten? G. geht auf diese Frage nicht ein. Die 1568 »vorläufig« vollendeten, aber erst 1600 nach dem Tode Toledos veröffentlichten Instructionis sacerdotum libri VII lassen es vermuten. Das vergessene, aber noch heute durchaus brauchbare Werk übertrifft durch Klarheit und theologische Beweisführung die allermeisten Moralkompendien dieser Art und verrät auf jeder Seite den selbständigen Theologen, der eine Fülle des Materials mit souveräner Beherrschung auf kurzen Ausdruck bringt.

Galdos würdigt die Verdienste Toledos um die Exegese. Er war mit Angelo Rocca, dem Gründer der Biblioteca Angelica, an der Vorbereitung der Sixtina und nachher an der Ausmerzung der Willkürlichkeiten Sixtus' V. in der Clementina hervorragend beteiligt. Größer noch sind seine Verdienste um die exakte Literalerklärung und die theologische Auswertung der Schrift. Obgleich nur sein Johanneskommentar und die Erklärung der ersten 15 Kapitel des Lukasevangeliums veröffentlicht sind, wird er von zuständigen Beurteilern wie R. Simon und R. Cornely zu den größten Exegeten gerechnet. Wie G. wiederum zeigt, liegt die Stärke Toledos in der genauen Texterklärung, der kritischen Väterverwendung und in der tiefgehenden theologischen Erörterung der durch den Text nahegelegten Fragen. Ob nun der Vorschlag G.', eine doppelte Neuausgabe zu veranstalten, eine streng wissenschaftliche mit der Literalerklärung allein und eine zweite für weitere Kreise bestimmte, die auch die moralischen, für den Prediger bestimmten Annotationen enthielte, annehmbar ist, scheint mir zweifelhaft. Auch der Wissenschaftler will den ganzen Mann haben, und dem Exegeten kann es nicht schaden, wenn er sieht, wie seine Wissenschaft praktisch verwertet wurde. Verschiedener Druck des eigentlichen Kommentars und der Annotationen würde genügen.

Es folgen die zum erstenmal aus der Hs von Granada veröffentlichten Stücke. Sie sind nicht ausgegrabene Fossilien, wie es oft bei Veröffentlichungen aus Hss der Fall ist, sondern Stücke, die zugleich die theologische Eigenart Toledos kennzeichnen und noch heute theologischen Wert haben. Bei allen ist lobend hervorzuheben, daß eine sachliche Einleitung das Studium bedeutend erleichtert. Das eine oder andere Stück sei ausdrücklich hervorgehoben. Die Erklärung zu

1 Tim. 2, 3—4 über den Heilswillen Gottes zeigt Toledos Art der Väterverwendung: ein Meisterwerk bündiger, kritischer Exegese. Dabei gibt Toledo, der die entgegengesetzte Ansicht hält, offen zu, daß Augustin den allgemeinen Heilswillen nicht annahm. — Ins Gebiet der dogmatischen Exegese gehört auch die Studie zu 1 Cor. 2, 14—16 und 3,2 über den dreifachen Menschen. — Zu Matth. 19,9 »Nisi ob fornicationem« wird die Erklärung im Sinne einer unvollkommenen Trennung des ehelichen Bandes begründet. — Der Traktat über Melchisedech und seine Beziehungen zu Christus zeigt wieder das überlegene theologische und patristische Wissen des Verf. und die Originalität seiner Auffassung. De Aldama vergleicht den Traktat mit der Behandlung des gleichen Gegenstandes im Kommentar zur Summa und weist den Fortschritt auf. — Das Bruchstück über die Tugend der Demut kann als Muster einer durch allmähliche Entwicklung zur Reife gebrachten Begriffsbestimmung gelten. In der Unterscheidung einer rein moralischen Tugend der Demut, die das Niedrige erwählt als Mittel zu einem sittlich guten Zwecke, und einer studiosa et pia, die das Niedrige erwählt, nur um Christus möglichst nahe zu sein, offenbart sich der Einfluß der ignatianischen Exerzitien. — Der letzte Traktat gehört ausschließlich der Dogmatik an; er behandelt die theologischen Fragen der Heiligsprechung. Durch ihn wird Toledo der erste bisher bekannte Schriftsteller, der diese Frage vom dogmatischen Standpunkte behandelt. Benedikt XIV., dem der Traktat unbekannt blieb, glaubte, es sei dies ein Anonymus, der um 1592 schrieb. De Lamadrid zeigt, daß Toledo mit dem Anonymus nicht identisch ist und daß er wohl sicher vorher geschrieben hat. Toledo behandelt vor allem die Frage nach dem Inhalt der Heiligsprechung und begründet die Unfehlbarkeit des Papstes in den beiden Punkten, daß dem Kanonisierten Verehrung gebühre und daß er wirklich heilig d. h. im Himmel sei. Die Abhandlung ist ein Meisterstück eindringender und solider Begründung und scharfsinniger Umgrenzung einer dogmatischen Frage. Wenn ich mich nicht irre, ist bis heute nichts Besseres über diese Fragepunkte gesagt.

So darf man den Herausgebern für diese Arbeiten aufrichtig danken. Sie haben Gegenwartswert. Ich schließe mit dem doppelten Wunsch: Mögen noch manche andere Arbeiten Toledos veröffentlicht werden, und vor allem: möge sich jemand finden, der das Werk einer umfassenden Biographie Toledos auf sich nimmt. Toledo stand als Berater und Gesandter bei so bedeutenden Päpsten, wie Pius V., Gregor XIII., Sixtus V. und Klemens VIII. es waren, in höchstem Ansehen und übte tiefgehenden Einfluß aus. Durch Asträin ist er zu einseitig wegen der Meinungsverschiedenheiten mit dem Ordensgeneral Aquaviva bekannt. Fr. Pelster S. J.

Schauf H., Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader. (Freiburger Theol. Stud. 59). gr. 8° (XVI u. 268 S.) Freiburg 1941, Herder. *M* 8.60.

Die sorgfältig durchgeführte, übersichtliche Arbeit bildet eine gründliche geschichtlich-spekulative Untersuchung über die Entwicklung der Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes. Nach einer mit feinem Verständnis geschriebenen Darstellung des Wesens der Theologie in der Schau Passaglias und Schraders zeichnet Verf. die innere gedankliche Entwicklung in der

Behandlung des gnadentheologisch so wertvollen Motivs. Gerade in der Wahrung des spekulativen Interesses in dieser detaillierten Übersicht liegt der Wert der Untersuchung. Während Lessius die Frage nach einer inhabitatio propria nicht eigens stellt, zugleich aber die unerschaffene Gnade als ein zur geschaffenen Gnade hinzutretendes Wesensmerkmal unserer übernatürlichen Erhöhung hervorhebt, betont Cornelius a Lapide bereits vor Petavius die entscheidende Bedeutung unserer realen Geistvereinigung für die Verwirklichung unserer Gotteskindschaft, die ihr eigentliches Vorbild in der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Schoß des Vaters hat. Deshalb fügt auch die Gnadentheologie des Petavius nur noch die begrifflich schärfere Herausarbeitung der direkten und unmittelbaren Verbindung mit dem Hl. Geist hinzu, während Thomassins Verdienst besonders in der starken christologisch-ekklesiologischen Ausrichtung der Geistinexistenz auf das Corpus-Christi-mysticum-Motiv liegt. Die Einwohnungslehre Passaglias und Schraders ist ganz von Petavius und dem Studium der griechischen Väter her bestimmt. Kommt auch allein schon durch die geschaffene Gnade eine substantielle Gemeinschaft mit Gott zustande (natura divina participata), so verwirklicht sich doch erst in der nicht-appropriierten Selbstmitteilung (suimet ipsius communicatione) des Hl. Geistes unsere eigentliche Gotteskindschaft. Liegt ferner das Wesen der geschöpflichen Natur in der substantiatio, in dem Aus-Gott-Hinausgeworfen-Sein (94), so besteht das Wesen der Übernatur gerade in dem Inenthaltensein des Geschöpfes im trinitarischen Leben Gottes.

Gerade durch die reiche Berücksichtigung des griechisch-patristischen Elementes sowie der christologisch-kirchentheologischen Ausrichtung der Einwohnungslehre Passaglias gelingt es dem Verf. sehr schön, den geistigen Reichtum und die religiöse Wärme des geistvollen Theologen gehaltvoll zu offenbaren.

Aus der Reihe der Theologen der zweiten Hälfte des 19. Jahrh., die eine ausführlichere Darstellung finden, verdienen dogmatisches Interesse vor allem H. Hamière und E. Borgianelli. Von der visio beatifica her wird über den Weg einer nichtappropriierten Verbindung mit dem göttlichen Wort (In lumine tuo videbimus lumen Ps 3b, 10) das Wesen einer unio propria mit dem Hl. Geist tiefer verständlich gemacht, ein Gedanke, der später besonders von Schell und z. T. von Gutberlet stärker verwertet und ausgebaut ward. Die Darstellung der Einwohnungslehre Scheebens ist eine Inanspruchnahme des großen Theologen für eine nichtappropriierte unmittelbare Verbindung des Hl. Geistes mit der Seele des Begnadeten. Sie ist so eine gute Ergänzung zu A. Eröss (Schol 11 [1936] 370—395), soweit es in seiner Untersuchung noch unbestimmt war, ob und inwieweit wir nach Scheeben mit der innertrinitarischen Ordnung Gottes so vereint werden, daß sie sich uns auch als solche nach außen hin eröffnet. Nach Scheeben sind wir — so Erlöss — mit allen drei göttlichen Personen wirklich vereint, ohne daß aber dadurch eine einer göttlichen Person ausschließliche Verbindung bestände, die nicht in derselben Weise auch den andern Personen zukäme, wobei die Besonderheit allein durch die Ordnung der Einwohnung ihre Erklärung fände (a. a. O. 391): Denn »da die Verbindung bezüglich der göttlichen Substanz eine unmittelbare ist, ... die göttliche Substanz (aber) von den göttlichen Personen auf eine eigentümliche (propria) Weise besessen wird, ... so fragt es sich, an welche dieser eigentümlichen Besitzweisen sich unsere Verbindung unmittelbar anschließt. Gemäß der innergöttlichen Ordnung der Prozesse müssen wir antworten, daß unsere Verbindung sich unmittelbar an die Besitzweise der dritten Person anschließt. Die göttliche L e b e n s k r a f t

flutet und kulminiert im Hl. Geiste, und daher muß die Mitteilung derselben an die Geschöpfe als eine Mitteilung des Hl. Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens, betrachtet und bezeichnet werden (Mysterien § 30).« — Ohne Zweifel ist Scheebens Einwohnungslehre begrifflich nicht genug entwickelt, so daß von dieser Seite her Unklarheiten bleiben. J. Jeilers Rezension (Lit. Handweiser 18 [1879] 11) ist nicht unbegründet, und A. Eröss' Untersuchung bietet dafür beachtenswertes Material. Daß sich aber trotzdem Scheeben die Einwohnung als ein »proprium« der Person des Hl. Geistes keineswegs bloß so gedacht hat, als ob unsere Vereinigung mit dem trinitarischen Gott eine unmittelbare Verbindung mit der göttlichen Natur besagte, insofern sie das Prinzip einer doppelten Produktion wäre, die im Hl. Geist ihren Abschluß findet und daher eine Vereinigung zunächst mit der Person des Hl. Geistes bedeutete, ohne aber eine dem Hl. Geiste als Person eigene, unmittelbare sich auch als solche nach außen hin kundgebende Union zu besagen, wird wahrscheinlich gemacht durch die Gründe, die Verf. vorlegt: aus dem Vergleich und den Unterschieden vor allem zwischen der Geistvereinigung und der hypostatischen Union, die in der konkreten Auseinandersetzung Scheebens mit seinen Gegnern, besonders Granderath, vorgelegt werden.

Der letzte Teil der Untersuchung bietet schließlich eine recht anregende Auseinandersetzung mit den spekulativen Bedenken, die im Laufe der letzten Jahrzehnte gegen die Lehre einer nichtappropriierten Geisteinwohnung erhoben werden. Beachtung verdient hierbei besonders die Behandlung der Gegengründe Franzelins (236, 241 ff.), weil sie spekulativ wertvolle Anregungen und Fragestellungen bietet, wenn auch dabei das Verhältnis der geschaffenen Gnade zum Gottmenschentum Christi nur wenig beachtet wird..

A. Lieske S. J.

de Vries, W., S. J., Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten (Orientalia christiana Analecta 125). gr. 8° (263 S.) Rom 1940, Pont. Inst. orient. stud. *L* 53.—.

Das päpstliche Institut für orientalische Studien in Rom hat in den letzten Jahren in seinen Analecta wie in seiner Zeitschrift eine Reihe von Arbeiten über Einzelfragen und einzelne Kirchen des nahen Orients veröffentlicht. Es liegt ihnen allen die gemeinsame Erkenntnis zu Grunde, daß nur so die außerordentlich schwierigen Fragen der Theologie des Orients langsam einer wissenschaftlichen Klärung sich nähern können, wenn auch in der Einzeluntersuchung eine gewisse Grenze der Erkenntnis liegt, da ein Gesamtüberblick vielleicht einzelne Probleme später einmal im Zusammenhang etwas anders schauen wird. Unter diesen vorzüglichen Werken nimmt das vorliegende seine besondere Stellung ein. Denn es bearbeitet sein Fachgebiet nicht nur gründlichst und auf das Genaueste, sondern der Verf. hat auch in zweijähriger Studienreise an Ort und Stelle, in Bibliotheken und vielfacher mündlicher Auseinandersetzung die Vergangenheit wie die gegenwärtige Lehre sich erarbeitet. So mußte das Werk zu einer wirklichen Einführung werden.

Die wesentliche Schwierigkeit der Untersuchung liegt, wie der Verf. hervorhebt und wie sie selber immer wieder zeigt, in der systematisch und theologisch recht wenig ausgebildeten Lehre des syrischen Monophysiten. So ließ sich auch keine einheitliche Linie ziehen. V. mußte mühsam die meist in liturgischen Werken weit verstreuten Einzelheiten sammeln. Daß er sie dann nach unserer modernen abendländischen Einteilung ordnete (Die Geheimnisse der Kirche im allgemeinen — Die einzelnen Sakramente, die der Reihe nach unter-

sucht werden, wiederum meist nach unserer Fragestellung: Existenz, Zeichen, Spender, Wirkung), war wohl die zunächst gegebene Form der Gruppierung des vielfältigen Materials. Diese Art der Behandlung hat zwei Vorteile: der abendländische Theologe findet sich schnell und leicht beim späteren Nachschlagen und Benutzen des Buches zurecht; vor allem aber ist für weitere Untersuchungen der Sakramentenlehre der Ostkirche das Material gut zusammengestellt.

Bei der Vielheit der Einzelfragen hat es keinen Zweck, hier Einzelnes aufzuführen. Nur einige Kernfragen seien berührt, die zugleich doch auch gewisse durchgehende Grundzüge der Lehre erkennen lassen. Man bedauert es nach Durcharbeit des Buches sicher, daß der Verf. sie am Schluß nicht selbst noch einmal mit kräftigen Strichen herausgestellt hat, zumal er sie im Lauf der Abhandlung an mancherlei Stellen berührte. So scheint die von V. oft beobachtete Abhängigkeit von Ps. Dionysius Areopagita einen solchen durchgehenden Zug durch die gesamte Sakramentenlehre darzustellen (ein Einfluß übrigens, der für die abendländische Lehre noch immer zu niedrig eingeschätzt wird). Die besondere Art des Mysteriencharakters, wie sie sich nach dem Vorbild des Areopagiten in dem starken Hervorheben des Myron zeigt, das bis heute die ganze Sakramentenauffassung beherrscht und selbst dort allegorische Deutung erfährt, wo es wie bei der Ehe überhaupt nicht angewandt wird, ist eine andere zweifellos die Gesamtlehre vereinheitlichende Tatsache. Eine weitere liegt in der Betonung der Vereinigung des Hl. Geistes mit der Materie und in sie hinein. Dadurch werden Wasser, Myron und eucharistische Gestalten eng zusammengesehen (wenn auch nicht völlig gleichgestellt). Eine Wesensverwandlung ist deshalb weniger deutlich gelehrt. An ihre Stelle tritt eine Art »Impanation«, die freilich, monophysitischem Denken entsprechend, kein bloßes Nebeneinander, sondern ein enges Ineinander besagt. Aus dieser Grundidee der Heiligung der Materie durch den ihr innewohnenden Geist erklärt sich auch das Schwanken in der Frage der Wiedertaufe eines von einem Haeretiker Getauften (Muß der Spender dem Wasser nicht den Geist geben und wie kann er es, wenn er ihn selber nicht besitzt?) und die Forderung des Priesters als Spenders aller Sakramente (um die Gültigkeit der Nottaufe durch einen Laien gab es lange Auseinandersetzungen). Eine auch bereits bei Ps. Dionysius grundgelegte größere Linie liegt in dem das materielle Zeichen in sich fast zur Bedeutungslosigkeit herabdrückenden Bestreben nach Herausarbeit des geistigen Symbolcharakters. Das bringt dann freilich auf der anderen Seite notwendig die Neigung, auf die Art des dem Symbol zu Grunde liegenden Zeichens genau zu achten (vgl. etwa die Auseinandersetzungen über die Art der Zusammensetzung des Myron 125 ff.).

Durch diesen stark mystischen, allegorischen Zug war der syrische Monophysitismus gar nicht in der Lage, eine wirklich systematische Sakramentenlehre aufzubauen, da notwendig auch die vielen Sakramentalien ihren Einfluß geltend machten (wiederum bereits bei Ps. Dionysius mit seinen verschiedenen Mysteria, zu denen von ihm neben Taufe und Firmung auch Myronweihe, Mönchsweihe und Begräbnis gerechnet wird). Daher die Unsicherheit in so vielen konkreten Fragen, daher in späterer Zeit die Übernahme von Lehren bald aus der griechischen, bald aus der lateinischen Kirche. Unter dem Einfluß der griechischen Theologie steht so die Auffassung von der Epiklese, vom gesäuerten Brot und der Kommunion unter beiden Gestalten (254). Bei allen drei Fragen tut der Verf. gut dar, daß ursprünglich die katholische Lehre näherlag. Wesentliche Unterschiede von dieser sieht V. mit Recht in der Stellung der Ehe, die bis in die neuere Zeit

nicht als Sakrament gewertet wurde, und in der Austeilung der Krankenölung an Nichtschwerkranke. In beidem macht sich der oben gezeichnete Gesamtzug geltend: der Ehe fehlt der äußere Symbolcharakter, der auch jetzt noch nicht im Vertragsabschluß, sondern im Segen des Priesters als sakramentaler Handlung gesehen wird; die Ölsalbung dagegen besitzt Symbolwert und wird daher so geschätzt. Etwas ähnliches gilt von der dritten durch V. festgestellten Verschiedenheit von der katholischen Lehre: »Die Notwendigkeit der Beichte aller Sünden war in der Frühzeit kaum bekannt« (253). Was sich heute jedenfalls noch feststellen ließ, war die frühe Existenz der öffentlichen, feierlichen Buße, die also wieder stärkeren Symbolwert in ihren Zeremonien besaß.

Was ist nach all dem von dem bekannten Beweis für die Siebenzahl der Sakramente aus der Übereinstimmung der Kirchen zu halten? Der Verf. zeigt unwiderleglich, daß in der frühen syrisch-monophysitischen Kirche Zählungen ungebräuchlich waren. Die Sonderart der frühen Auffassung legte andere Einteilungen nahe: In Mysterien, die den Geist spenden (38), in unwiederholbare Mysterien (41), in aus Geist und Materie zusammengesetzte Mysterien (45). Keine dieser Einteilungen konnte zur Siebenzahl führen, da keine alle sieben Sakramente umfaßt. Die Zahl ist erst aus der katholischen Kirche übernommen worden (mit der Lehre von der Ehe als Sakrament, der Nottaufe durch den Laien und der heutigen Lösung der Wesensverwandlung). Gerade die Stellung der Ehe scheint zu zeigen, daß für die hier behandelte Kirche der oben gegebene Beweis der Übereinstimmung sehr fraglich ist. Es bleibt aber die gemilderte Form des Beweises, daß die Siebenzahl nur angenommen werden konnte, wenn eine gewisse Grundlage dafür in den Kirchen vorhanden war. Das zeigt tatsächlich das vorliegende Buch vorzüglich.

Und noch ein Weiteres tut es in gleicher Weise. Es zeigt, wie Verallgemeinerungen auf apriorischer Grundlage hier einfach völlig unmöglich sind. Der Abendländer findet einen Grundzug und die Folgerung für verschiedene Zusammenhänge ist ihm bei seinem Denken selbstverständlich. Wie das vorliegende Werk hundertfach belegt, sind solche Schlußfolgerungen hier nicht möglich. Die Denkform des Orients ist eine ganz andere. Gewiß, manche Grundanschauung wird bis ins Letzte, ja noch darüber hinaus ins Allegorische verfolgt; dafür wird anderes sorglos beiseitegelegt. Was im Einzelnen geschah oder geschieht, kann nur die Einzelforschung ergeben. Wir müssen dem Verf. dankbar sein, daß er uns diese deutliche Lehre gab, und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir das gewisse Zurücktreten der größeren Gedankenlinien dem Streben zuschreiben, uns das tatsächliche Bild statt eines erdachten zu zeichnen. Wenn wir ihn dennoch bitten möchten, uns in einer eigenen Untersuchung nun auch noch den Einfluß des Areopagiten zusammenhängend zu schildern und vielleicht auch die anliegenden Länder mitzubeachten, dann geschieht es gerade darum, weil nur eine so ausgebreitete Tatsachenkenntnis, wie der Verf. sie sich erworben hat, uns diese für die Gesamttheologie ganz wesentliche Frage lösen kann. H. Weisweiler S. J.

Przywara, E., S. J., Deus Semper Major. Theologie der Exerzitien. 3. Bd.: Dritte Woche, Vierte Woche, Liebe, Nachwort: Gott in allen Dingen. gr. 8° (XXII u. 442 S.) Freiburg 1940, Herder. *M* 8.20; geb. *M* 9.80.

Der 3. Band bringt den groß angelegten Exerzitienkommentar zum organischen Abschluß. Wie die Eigenart der beiden ersten Bände vor allem in der dogmatisch-theologischen Durchdringung der ignatianischen Exerzitien liegt und im Ringen ihre Frömmigkeitswelt besonders vom Wort und Bild der Hl. Schrift her zu erschließen (vgl. unsere Besprechung Schol 14 [1939] 535 f.), so bestimmen auch beide Momente ganz entscheidend die Gestaltung des 3. Bandes.

P.s Deutung der Exerzitien ist Schrifttheologie, die das Geheimnis des Lebens und Leidens Christi mitten in der Ganzheit der göttlichen Offenbarung schaut. Gerade dadurch, daß der schlichte Bericht der Evangelien immer wieder in der grandiosen Schau johanneischer und paulinischer Theologie erfaßt und erschlossen wird, gewinnt sie eine Tiefe und religiöse Wärme, wie sie nur aus lebendigster Vertrautheit mit dem Worte Gottes erwächst. Da das Geheimnis des leidenden und sterbenden Gottmenschen die Erfüllung der atl. Kultsehnsucht und Prophetie ist, die eine Wirklichkeit, auf die alles Gleichnis und Bild der atl. Kirche als Schatten des Kommenden vorbildlich hinweist (Kol 2, Hebr 8—10), so eröffnen die häufigen schrifttheologischen Hinweise auf die Welt atl. Gnadenführung und Heiligkeit eine Fülle weiter Ausblicke und anregender Fernsichten (vgl. z. B. 116, 256, 269—271, 282—285). P. denkt betrachtend viel in der Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit des Schriftwortes. Das gibt seinen Betrachtungen trotz aller Schwere der Sprache viel lebendige Unmittelbarkeit und ansprechende Wirklichkeitsnähe: κράξας »hartschreiend« (125), ἐμπαίζοντες »Bubenspiel und Bubenwitz« (82, 128)., προβάτια »Herdenschäflein« (254), ἐξ-ουθενήσας »ausgenichtet« (82). Dabei entstehen aber in dem Bemühen um ein größtmögliches Erschließen des ursprünglich biblischen Wortsinnes und -bildes doch recht oft gewagte Bilder und störend wirkende Wendungen: »Wenn ich Dich nicht spüle, nicht hast Du teil an Mir«: Joh 13,8 (13); »Quitt ist's« (ἀπ-έχει als Formel bezahlter Schuld); »Gekommen ist die Stund'«: Mk 14,41 (50); »Erbarmen Dir, Herr, nicht je soll sein Dir dies. Er aber sich umwendend sprach zu Petrus: Verschwind' hinter Mich, Satan; Skandal bist du Mir«: M 16.22 f. (252).

Die eigentliche Bedeutung des Kommentars zur dritten und vierten Woche liegt ohne Zweifel in der theologisch-mystischen Erschließung und dogmatischen Gesamtschau des Leidens und Auferstehungsgeheimnisses. Wie sie das Ärgernis des Kreuzes mitten in seiner geschichtlichen Niedrigkeit und drückenden Torheit über den Weg der theologia negativa (1 Kor 1,21 ff., Lat IV [Denz. 432], Augustinus, Ps. Dionysius Areopagita) sehr schön vom Wesen Gottes her deutend erschließt, so führt sie auch in seine übergeschichtliche kosmische Bedeutung tief ein über den Weg einer trinitarisch-marianisch-ekklesiologischen Schau der Erlösung.

Da alle christliche Existenz ein Sich-Loslassen in die grenzenlose Weite der innergöttlichen Liebe ist im Hineinbezogenwerden in das Dasein des Mensch gewordenen göttlichen Wortes, so offenbart sich uns auch gerade im Leiden und Sterben des Gottmenschen das innerste Geheimnis dieser uns ständig tragenden göttlichen Liebe. Denn wie sich bei aller geschöpflichen Erkennbarkeit Gottes das Geheimnis des eigentlich Göttlichen doch erst im nachtenden Dunkel seiner Unbegreiflichkeit offenbart — Gott ist's nicht, wenn du ihn begreifst (Augustinus, serm. 117) — so enthüllt sich uns auch die ganze Intimität sich verströmender göttlicher Liebe gerade in diesem Zusammenbruch aller geschöpflichen Sinnhaftigkeit in der Torheit des Kreuzes, in dem übergrausamen Leiden der heiligsten Menschheit Christi. Das Törichte und Schwache Gottes, das Eintauchen in die Nacht der Passion, das Sich-Entsetzen und Sich-Ekeln Christi bis zur

gänzlichen Verlassenheit ist darum nur das eigentliche Zeichen der alles geschöpfliche Gleichnis übersteigenden unerschöpflichen Liebe Gottes. Es ist nur das Jegrößer der sich bis zur Sinn- und Ziellosigkeit für uns erniedrigenden »törichten« Liebe, die Darstellung des schlechthinigen Über-hinaus-Gottes (108), ist gottmenschliche theologia negativa der Liebe und darum zugleich leuchtende Glorie in der Katastrophe Gottes. Denn gerade der für geschöpfliche Logik warumlose Gehorsam des Mensch gewordenen Logos ist nur die innere Antwort auf die Grundverkehrung der Welt in der Erbschuld der Menschheit, da sie im »Warum und Wozu« der eigenen, fleischlichen Einsicht (102) nicht das unbegreiflich Unerforschliche anerkennen wollte, sondern nur ihre eigene menschliche Weisheit. So ist der Zusammenbruch aller geschöpflichen Maßstäbe zu Torheit, das Ärgernis am Kreuze, die Darstellung der göttlichen Majestät in der Verlassenheit des Ecce homo, nur die tiefste Offenbarung grenzenloser Liebe Gottes, »wie ihn niemals jemand gesehen, da er in unzugänglichem Lichte wohnt«. Es ist die Glorie der Sichtbarkeit des Vaters, wie er in sich ist, im Sohn, und diese Selbsthingabe des Sohnes ist zugleich das Aufleuchten der sichtbar gewordenen Liebe Gottes im Herzen derer, denen der Geist der Liebe, der Vater und Sohn vereint, im Sohne mitgeteilt wird: »Das Reich Gottes, das seinen Gott ins Kreuz setzt, wird im gekreuzigten Gott ebenso gesetzt in das Ausgeschüttet der Liebe Gottes im Hl. Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5) als Mitteilung innergöttlicher Liebesfruchtbarkeit vom Kreuze des Gottmenschen aus an das Geheimnis seiner Fülle, das da ist sein Leib, die Kirche.«

Ähnlich wie das Geheimnis der personalen innergöttlichen Liebe damit ganz in die Mitte des Leidensmysteriums rückt, so gewinnt auch die mütterlich liebende Fruchtbarkeit M a r i e n s als Mutter des Herrn und »Unserer Herrin« eine ganz überragende Stellung. Man vergleiche z. B. die theologisch reiche Ausdeutung des 6. und 7. Tages der dritten Exerzitienwoche oder die mariologisch fruchtbaren Gedanken des Verf. zur Erscheinung Christi vor unserer Herrin (175—195).

Da Maria Mutter des Sohnes ist, K i r c h e aber Geheimnis des mystischen Herrenleibes, wird sie auch zum Mutterschoß der Gläubigen (123). Wie die Jünger im Eingang der Passion Christi Fleisch und Blut empfangen, daß sie sein Leib seien und seine Fülle (159), so erhalten sie darum vom sterbenden Herrn auch Maria zur Mutter, zur Neuen Eva (146). Während die erste Eva nach Gott griff, um wie Gott zu sein, ist Maria gerade als Entmachtete in der Niedrigkeit der Magd mit ihrem Sohn geopfert in das ausschließliche Allein des heiligsten Willens, ist darum geworden zum großen Zeichen am Himmel, zum Geheimnis der Kirche, zur Fülle des Herrn, als Zeichen des Eins, der Glorie, der Einheit von Haupt und Gliedern im Geheimnis des einen Christus, mitten im Leiden der Geburtswehen und der Trübsal, die die Kirche hier auf Erden zu bestehen hat, da auch sie als Christi Leib mit dem Gottmenschen ständig mitgekreuzigt wird. Seine Schmach tragend, Schwächling und ehrlos in den Augen weltlicher Weisheit, Auswurf und todgeweiht, ist sie gerade in dieser Einsamkeit und Verachtung ständig neues Christusleben gebärend.

Dieser stark ekklesiologischen Tendenz des Kommentars entspricht die theologische Deutung des A u f e r s t e h u n g s - und Himmelfahrtsgeheimnisses: verklärte Menschheit des Gottmenschen in der flammenden Himmelsherrlichkeit der sich majestätisch offenbarenden Gottheit, aber zugleich in der Erdzugewandtheit im Amte des Trösters (328). Wie der Hl. Geist die Fruchtbarkeit der Liebe ist zwischen

Vater und Sohn, »Spiel der Liebe« zwischen beiden (286), Strom innergöttlicher Energie, so teilt nun der Auferstandene diesen Geist der Liebe und des Trostes, daß sie mitten in der Trübsal einander begegnen in dem einen Feuer der Liebe, das da zwischen Vater und Sohn glutet und nun auch die Welt in diesen Feuerbrand innergöttlicher Liebe hineinziehen soll. Der Ausdruck dieser Liebe ist die wahre »Kirchlichkeit«, die innere Bereitschaft und das feine Gespür für den Hl. Geist in echter Lehnstreue, »zu gehorsamen in allem der wahren Braut Kirche, unseres Herrn, die da ist unsere hl. Mutter die hierarchische Kirche«.

Den Höhepunkt der theologisch-dogmatischen Erschließung und Ausdeutung ignatianischer Exerzitienreligiösität bildet bei P. ohne Zweifel die tiefe trinitätstheologische Schau der Betrachtung über die L i e b e . Wie Gott Kreislauf der Liebe ist im Geheimnis innergöttlicher Mitteilung, so ist auch das All der Schöpfung in ihrem übernatürlichen Sein nichts anderes als eine »repræsentatio Trinitatis« im Geheimnis der sakramentalen Kirche, die auch das Gesamt des stofflichen Alls in diese Theophanie des Trinitarischen einbezieht. So wird die Darstellung des Vaters im gesendeten, Mensch gewordenen Sohn und ausgegossenen Hl. Geist zur innersten Theo-logik allen Weltgeschehens, vom Umkreis des Geschöpfes alles hineinziehend in den Kreis des Menschen und so das trinitarische Urbild im menschlichen Abbild aufleuchten lassend als schauende Liebe des »Gott alles in allem«. A. L i e s k e S. J.

Naumann, H. Altdeutsches Volkskönigtum. Reden und Aufsätze zum germanischen Überlieferungszusammenhang. 8° (254 S.) Stuttgart 1940, Metzler. *M* 8.50.

Wie seiner Zeit Dopsch durch seine bahnbrechenden Untersuchungen das Weiterleben der Antike im germanischen Raum feststellte, sucht N. nachzuweisen, daß altgermanische Seelenhaltung und Kultur den Kern auch der verchristlichten Germanenstämme bilden. Er führt zu diesem Zweck aus reichem Wissen der germanischen und deutschen, schriftlichen und sachlichen Denkmäler jene Tatsachen an, auf die man bisher meist hinzeigte, um zu erweisen, daß in den Germanen die anima naturaliter christiana lebendig war, oder die geradezu dartun sollten, daß eine besondere Hinordnung auf die christliche Lebensart vorlag. N. geht in der Deutung den umgekehrten Weg. Mit Hilfe der vergrößernden Lupe des Forschers ersteht ihm ein Bild der germanischen Seele, insbesondere der Königshaltung, die bis ins hohe Mittelalter weiterwirkt, trotz der »unglaublich brutalen Art der Mission« (! 113) der artfremden und artfeindlichen Religion, vor allem wegen ihrer hierarchischen kirchlichen Form. Das völkische im König begründete Heil und die völkische Heiligkeit werden zwar weithin unter der toten Asche der neuen Verhältnisse begraben, bleiben aber zur Auferstehung bereit. Aus den Betrachtungen der Königsgräber, des Königsspeeres, des Königs und der Seherin, der Gottheit, des Dichters usw. ergibt sich ihm immer wieder die gleiche Wahrheit. Sie ist im letzten »fromm«. »Aber es ist keine kirchliche Frömmigkeit, des Priesters bedarf sie nicht. Mittler zum Göttlichen ist man selbst. Es ist die ursprüngliche Frömmigkeit des abendländisch-nordisch-indogermanischen Menschen« (244). Es ist die Religion Schleiermachers, nur daß sie nicht in der Humanität, sondern in der Germanität wurzelt.

Nun kann kein Zweifel daran sein, daß hier eigentlich ein arges Mißverständnis vorliegt, das eine romantische Verklärung des Altgermanischen zur Voraussetzung hat und aus dieser Stimmung heraus

die Quellen auswählt. Z. B. wird bei der Bekehrung der religiöse Beweggrund, daß die Könige und das Volk im Christentum eine neue Offenbarung und die Erfüllung ihrer dunklen Sehnsucht sahen, verdeckt. Ähnliches ist zu sagen gegen manche Deutungen, etwa von dem Fortleben der Irminsul in dem Schaffen Bernwards u. a. Eine »Vertiefung und Bereicherung des Gottesbegriffes« (136) wird zwar zugegeben, aber N. meint, daß sie »langsamer vielleicht, schon auf dem Wege war«. Die Quellen geben doch wohl das gegenteilige Bild. Insbesondere ist es auffällig, wie der Verf. immer wieder einen Gegensatz der germanischen Haltung zur kirchlichen Hierarchie feststellt. Gerade aus der Auffassung des Königtums wäre doch das Gegenteil, die Hinordnung zu einer monarchischen Kirche zu entwickeln. Hier wirkt der Kirchenbegriff der Reformation nach, den Aufklärung und Liberalismus übernahmen, indem sie zugleich die Religion naturalisierten.

Das in seiner Art folgerichtige Buch beweist, wie verwickelt der Vorgang der Germanenbekehrung ist, bei dem Geben und Nehmen zusammenwirken. Das Gefäß für das Christentum war vorhanden. Der beste Beweis für die Göttlichkeit des Christentums ist, daß der völkische Reichtum, als ebenfalls aus der Hand Gottes stammend, nicht verworfen wurde, sondern sich erst recht in ihm entfaltete. Die Anregung, mehr darauf zu achten, daß wirklich die Germanen in Charakter und Werk Germanen blieben, daß also die übernatürliche Offenbarung ihre Kraft nicht aufzehrte, ist ein bleibendes Verdienst N s., das anerkannt werden muß. So dient sein Versuch, zu erkennen, wie auch hier Natur und Übernatur eine Verbindung, nicht eine auflösende Vermischung eingingen. H. Becher S. J.

Wuyts, A., S. J., Le patriarcat russe au concile de Moscou de 1917-1918 (Orientalia Christiana Analecta 129). 8° (XVI u. 244 S.) Rom 1941, Pont. Instit. Orientale. *L* 52.—.

Am 15. August 1917 fand in der Mariä-Himmelfahrtskathedrale zu Moskau ein Ereignis von größter Bedeutung für die russische Kirche statt: das langersehnte allrussische Konzil wurde eröffnet. Es setzte sich anfangs zusammen aus 563 oder 564 Mitgliedern; darunter befanden sich 80 Bischöfe und 185 Kleriker und Ordensleute. Was weder der Rücktritt des als cäsaropapistisch berüchtigten Oberprokurators Konstantin Pobedonoscew (1880—1905) im Jahre 1905, noch auch alle Anstrengungen des sogenannten Vorkonzils vom Jahre 1906, noch auch vorbereitende Beratungen (seit dem Jahre 1912) zuwege gebracht hatten, wurde jetzt erst ermöglicht. Zwar tagte das Konzil bis zum April 1918; aber das wichtigste Ereignis spielte sich bereits ab am 28. Oktober/10. November, nämlich die Wiederherstellung des Patriarchates, beziehungsweise die Wahl des Patriarchen in der Erlöserkathedrale zu Moskau am 5./18. November 1917. Aus der Wahl ging hervor der bisherige Metropolit von Moskau Tychon. Das russische Patriarchat, erstmalig eingeführt im Jahre 1589 (mit der Konsekration des Metropoliten Job durch den gerade in Moskau anwesenden Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II., dem man die Einwilligung dazu abgenötigt hatte), und im Jahre 1700 beim Tode des Patriarchen Hadrian erloschen (Peter der Große ersetzte es im Jahre 1721 durch den »Heiligen Synod«), erstand nun zum zweiten Male.

Dieses neue Patriarchat bildet den Gegenstand der vorliegenden Studie, in der zu Anfang ein klarer Überblick gegeben wird über die leider nur spärlich fließenden Quellen (Sitzungsberichte, Akten — wohl nur unvollständig erhalten — und Konzilsdekrete). Der Verf.

stellt sodann das Konzil in seinen geschichtlichen Zusammenhang und schildert den Gang der Verhandlungen bis zum denkwürdigen Tag der Patriarchenwahl. Eingehend werden vor allem die Gründe für und wider eine Wiedereinführung des Patriarchates untersucht und gegeneinander abgewogen. Schon auf dem ‚Vorkonzil' im Jahre 1906 fand die Patriarchatsidee viele Anhänger, so vor allem in den Bischöfen, dem Volk und den Bauern. Im Grunde genommen ging der Streit um eine von den Laien unabhängige Hirtengewalt der Bischöfe, der sich zwar nicht alle Laien widersetzten, aber doch viele hervorragende weltliche Professoren, sowie die Anhänger der (durch den Slawophilen Chomjakow [1804—1860] beeinflußten) demokratischen Konziliarsidee und in gleicher Weise die Verfechter der bestehenden offiziellen Kirchenordnung.

Die russische Kirche lag seit langem darnieder und war längst reformbedürftig, vor allem wegen ihrer Versklavung an die weltliche Macht, die des Zaren und seines Stellvertreters in kirchlichen Angelegenheiten des ‚Oberprokurators' (man nannte diesen das Auge des Zaren oder den Patriarchen in Uniform mit Seitengewehr). Immer dringlicher wurden Stimmen laut, die dem cäsaropapistischen, von Peter eingeführten Kirchenregiment alle Schuld an den gegenwärtigen Mißständen geben wollten. Peter der Große habe die Kirche verprotestantisiert, vor allem durch Einführung des ‚Heiligen Synod', eines Konsistoriums nach protestantischem Muster, und durch die Einsetzung des Oberprokurators, eines Laien, der als Vertreter des Zaren in der Synode fast unumschränkte Gewalten in der Kirchenregierung ausübte. Für die Wiedereinführung des Patriarchates wurden kirchenrechtliche, geschichtliche und psychologische Gründe geltend gemacht; der durch Peter widerrechtlich herbeigeführte Zustand solle endlich beseitigt werden; das Patriarchat sei eng verwachsen mit der Geschichte Rußlands und habe seine Vorläufer in den früheren russischen Metropoliten; das gegenwärtig kirchliche Bewußtsein verlange nach einem Patriarchen, es spüre die Notwendigkeit eines Vaters, eines Mittlers zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt; der russischen Kirche fehle das die Widerstandskraft einigende Haupt; in den schwierigen Zeiten tue ein Held not, der große Taten zum Wohl der Kirche vollbringe; Unglaube und Gottlosigkeit seien in ständigem Steigen begriffen. Gleich hier können wir bemerken, daß diese auf den Patriarchen gesetzten Hoffnungen sich in der Folge nur zum geringen Teile erfüllen sollten, vor allem als bald nachher, noch unter dem Patriarchate Tychons (gest. 1925) der Druck der bolschewistischen Regierung immer stärker wurde und große Spaltungen die Widerstandskraft der russischen Kirche schwächten. Aber auch auf dem Konzil selbst blieben diese Gründe nicht unbestritten: War die Geschichte des ersten Patriarchen wirklich so ideal; was beweisen im Grunde die Kanones, die man für das Patriarchat anführt? Beachtlich ist auch das Urteil Sergius Bulgakows — damals war er noch nicht Priester —: er wollte nicht zugeben, daß die russische Kirche über 200 Jahre in ihrer Regierungsform antikanonisch war; nach Bulgakow hat das ständig sich wandelnde und entwickelnde Bewußtsein der Kirche jeweils über die Form der Regierung zu entscheiden: Patriarchat, Synodalsystem usw. Anders urteilte der Archimandrit Mattej: ‚Wir alle', meinte er, ‚sind unserem Eide Christus gegenüber untreu geworden'. Er war einer der wenigen, die es offen wagten, den Heiligen Synod, auf den die Bischöfe vereidigt waren und dem sie sich widerspruchslos untergeordnet hatten, antikanonisch zu nennen.

Im zweiten Teil kommt zur eingehenden Darstellung alles, was den neuen Patriarchen, seine Rechte und Pflichten betrifft. Der

Patriarch ist erster Bischof, sein Titel lautet: »Hochheiliger Patriarch von Moskau und ganz Rußland«. Er genießt die liturgischen Vorrechte in ganz Rußland bei der Liturgie kommemoriert zu werden und für die ganze russische Kirche — mit Ausnahme der Kiewer Metropole — das hl. Chrisam weihen zu können. Er darf Hirtenschreiben an die gesamte russische Kirche erlassen, gewährt Auszeichnungen, ist Fürsprecher bei den Trägern der weltlichen Macht. Seine eigentlichen Rechte sind zwar beschränkt, aber dennoch beträchtlich. Um nur die hauptsächlichen Vollmachten zu nennen: der Patriarch leitet die kirchlichen Angelegenheiten, und zwar im Verein mit zwei anderen kirchlichen Behörden, dem Heiligen Synod und dem Obersten Kirchenrat; er muß dem allrussischen Konzil, das periodisch einberufen werden soll — alle 3 bzw. 10 Jahre —, berichten über die seit dem letzten Konzil verflossene Zeit. Das Konzil stellt also — und hierin liegt die wesentliche Beschränkung der Machtbefugnisse des Patriarchen — die höchste richterliche, gesetzgebende und leitende Gewalt dar. Zwar ist der Patriarch dem Konzil unterworfen, aber er führt gleichwohl auf ihm den Vorsitz, auch beruft er das Konzil ein. Den Bischöfen gegenüber hat er das Visitationsrecht, doch kein Ernennungsrecht, ferner kann er Bischöfen Ermahnungen zuteil werden lassen und Mißverständnisse unter ihnen schlichten, kann auch Klagen gegen Bischöfe weiterleiten. Besonders aufschlußreich wirkt ein vom Verf. angestellter Vergleich des Patriarchen mit dem früheren Oberprokurator (176 f.). Dieser Vergleich fällt natürlich zu Ungunsten des Patriarchen aus, dem die weltliche Machtstellung des Oberprokurators fehlt und der auch den anderen kirchlichen Behörden gegenüber keine so weitgehende Befugnis besitzt. Im allgemeinen hat der Patriarch den anderen Behörden (Hl. Synod, Oberster Kirchenrat, aus beiden zusammengesetzter Versammlung) gegenüber das Recht, den Vorsitz zu führen (wenn nicht gegen ihn selbst eine Klage anhängig ist). Ferner unterzeichnet er die Dekrete der genannten kirchlichen Instanzen und überwacht alle Kanzleien und Ämter, die ihnen unterstellt sind. Der Patriarch ist sodann (in bestimmten Grenzen) der gegebene Vertreter der russischen Kirche bei den anderen orthodoxen Autokephalien und Vertreter der Kirche vor dem Staat. Außerdem ist ihm die Seelsorge von Heer und Flotte anvertraut, die aber unmittelbar in den Händen eines Erzpriesters liegt, der jährlich dem Patriarchen berichten muß und sich durch Vermittlung des Patriarchen mit den anderen kirchlichen Behörden in Verbindung setzt. Schließlich eignet dem Patriarchen sein Bistum: Stadt und Eparchie Moskau, die er aber, um für die Aufgaben des Patriarchates freier zu sein, einem Vikar, einem Titular-Bischof überlassen muß. Einige wichtige Klöster in ganz Rußland sind dem Patriarchen unmittelbar unterstellt; und als seine Kathedralkirche erhält er die große Himmelfahrtskirche in Moskau, wie er auch die übrigen Kathedralen und Kirchen des Kreml und das berühmte Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster unmittelbar verwaltet. Ein eigenes Prozeßverfahren gegen den seine Amtsbefugnis überschreitenden oder sonstwie tadelnswerten Patriarchen ist vorgesehen. Andere Dekrete regeln Absetzung, Rücktritt oder Tod des Patriarchen sowie die Maßnahmen zur Zeit der Sedisvakanz. Die letzte Entscheidung bleibt hier, wie überall, beim russischen Gesamtkonzil.

Vorliegende Untersuchung hat einen besonderen Wert: es fehlen bislang eingehende und zusammenfassende Studien über diesen wichtigen Gegenstand. Der Verf. hat es nicht bewenden lassen bei einfacher Darlegung der Ereignisse des Konzils, sondern er zieht allenthalben, besonders im zweiten Teile bei Behandlung der Rechte des

neuen Patriarchen, geschichtliche Verbindungslinien und weist Parallelen auf zwischen den russischen und außerrussischen orthodoxen Verhältnissen. Die Darstellung zeichnet sich aus durch Klarheit und Scharfsinn; oft wird hingewiesen auf schwache Stellen, Lücken und Unklarheiten der den Patriarchen betreffenden Dekrete, die ja unter dem Druck der damaligen Ereignisse in großer Eile verfaßt und beraten worden waren.

Kurz und bündig ist das Urteil des Verf. nicht nur über den Wert der für und wider das Patriarchat geltend gemachten Gründe, sondern über die Bedeutung des ganzen allrussischen Konzils und der Wiedereinführung des Patriarchates. Die neue russische Kirchenverfassung hat einen unverkennbar demokratischen Einschlag. Außerordentlich bezeichnend dafür ist der Umstand, daß beide Parteien, Gegner und Anhänger des Patriarchates, sich während der Verhandlungen im Namen des gleichen Prinzips der Sobornost, der Konziliarität oder der christlichen Gemeinsamkeit, befehdeten: Die Anhänger verlangten nach einem Patriarchen, weil das gegenwärtig der Wille des Kirchenvolkes, der tatsächlichen Mehrheit, sei; die Gegner wollten von einem Patriarchen nichts wissen, weil diese Einrichtung die Gefahren des persönlichen Machtmißbrauches mit sich bringe, an das Papsttum erinnere und so der inneren Gleichheit und den Rechten der Laien widerspreche. In der Tat bewegt man sich im Kreise, wenn man die Sobornost an Stelle der von Christus für die ganze Kirche bestimmten Monarchie des hl. Petrus setzen will.

Es seien einige kleine kritische Hinweise gestattet: Mit Nutzen wären im Sachverzeichnis die wichtigeren, über die einzelnen rechtlichen Begriffe Aufschluß gebenden Stellen im Druck hervorgehoben worden. Wer nach Lesung des Buches noch einmal kurze Auskunft über die eine oder andere Frage sucht, muß alle angegebenen Stellen abermals überprüfen. Ausdrücklicher hätte gesagt werden können, welchen Wert die Vergleichsformel (48 ff.) auch nach Wiedereinführung des Patriarchates behielt, welcher Zusammenhang besteht zwischen dem im 2. Anhang veröffentlichten Patriarchatsstatut und den übrigen den Patriarchen betreffenden Dekreten, ferner daß Patriarchatsverweser (Gardien du Trône patriarcal) (vgl. Anhang IV) und Patriarchalexarch (Exarque patriarcal), von dem häufiger die Rede ist, die gleiche Amtsperson darstellen. B. Schultze S. J.
Rede ist, die gleiche Amtsperson darstellen.

B. Schultze S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der Theologie.

v. Bathasar, H. U., Die »Gnostischen Centurien« des Maximus Confessor (Freiburger Theol. Stud. 61). gr. 8° (156 S.) Freiburg 1941, Herder. M 5.20. — Die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene, sehr gehaltvolle Arbeit des bekannten Verf. ist eine eingehende Untersuchung der beiden »Gnostischen Centurien« (Κεφάλαια Γνωστικά oder der sog. Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia Maximus' des Bekenners (PG 90, 1084—1176). Nach einem gut orientierenden kurzen Überblick über die heutige, teilweise recht negative Beurteilung der theologischen Originalität des Bekenners entwickelt Verf. gleich eingangs die eigentliche Problematik der Maximusforschung. Im Gegensatz zu den geringen Spuren von unmittelbarem Einfluß des Origenes, die Viller in seiner Untersuchung der vier Centurien »De Caritate« aufgewiesen hat (RevAscMyst 1930, 260 ff.), offenbaren die Gnostischen Centurien Maximus trotz aller Bekämpfung und Verurteilung der Origenisten — das zeigt Verf. sehr klar — doch als überraschend tiefen und selbständigen Kenner und Gestalter der Theologie des großen Alexandriners: Unter Ausscheidung des Präexistenzgedankens, des Motivs der Ur-Monas und der Kosmogonie im Sündensturz ist von dem großen Verteidiger der Orthodoxie der eigentliche Wesenskern des großen origenistischen Systems, die mystische Logostheologie und die Lehre vom übergeschichtlichen Inkarnationsprozeß in Verbindung mit evagrianischer und areopagitischer Theologie durchgeführt, ja bis zum Berührungspunkt zwischen dem ungeschaffenen Pleroma und der geschaffenen Fülle der Welt im Logos und der Krise der Apokatastasis-Lehre origenistisch zu Ende gedacht. Im Logos treffen beide, Gott und Welt gleichsam in punktförmiger Identität zusammen (81). Geschöpfliche konkrete Existenz wird eben als getragen und gegründet gedacht im Geheimnis der Menschwerdung des Ewigen Wortes (135). Denn der Mensch ist für Maximus wesenhaft Priester, und die Welt ist von vornherein — auch abgesehen von aller Sünde — dazu bestimmt, Gott im Opfer Christi geopfert und in seiner Auferstehung geweiht zu werden (Gnost. Cent. I 66 u. 67). Die Eigenart des Stils des Bekenners, die Art seiner gedanklichen Gestaltung ist mit feiner Einfühlung geschaut und oft geradezu meisterhaft gezeichnet. Eine Fülle wertvoller Einzelmotive (Alexandrinische Äonenlehre, Schriftsymbolismus, Sophiothik, Tabormystik) und kurzer treffender Charakterzeichnungen origenistischer, evagrianischer und dionysischer Theologie beleben die gediegene Untersuchung. Etwas hart, weil zu allgemein, scheint dagegen des Verf. Verdikt über die griechische Mystik zu sein: »Die Mystik des Bekenners denkt, genau wie die gesamte griechische Mystik, in letzter Linie keineswegs trinitarisch, sondern rein monistisch« (138). Gregor von Nyssa scheint mir z. B. schon eine Ausnahme zu machen, indem seine Theologie der Mystik grundlegend christozentrisch und so trinitarisch ausgerichtet ist. Besondere Anerkennung verdient vor allem die Durchsichtigkeit, mit der der sorgfältige Nachweis der unmittelbaren Origenes-Abhängigkeit des Maximus, zugleich aber auch der seiner theologisch-schöpferischen Kraft erbracht wird. Vgl. dazu auch oben S. 252 ff. Lieske.

Madoz, J., S. J., Una nueva redacción del »Libellus de Fide« de Baquiario: RevEspT 1 (1941) 457—488. — Der Artikel in der neuen spanischen Zeitschrift Revista Española de Teologiá (Madrid) unter-

sucht die Abhängigkeit zweier verschiedener Überlieferungen von De Fide des Bachiarius. Sonderbarerweise haben selbst die neueren systematischen Bearbeiter des Libellus de Fide wie Mac Inerny und J. Duhr nur die bei Migne nach Muratori-Flori gedruckte Recension beachtet, die nach Cod. 0.212 sup. (s. 8) der Ambrosiana zu Mailand verfertigt wurde. M. weist nun nach, daß Cod. Ripoll 151 (s. 10—11) einen teilweise anderen Text bringt und Vat. Reg. suec. 194 (s. 10) ein kleineres Stück davon überliefert. Dieses hat A. Mai in seiner Patrum Nova Bibliotheca als Fortsetzung von De ecclesiasticis dogmatibus des Gennadius gedruckt. M. gibt uns dankenswerterweise nach einer Beschreibung der Handschriften den Text der neuen Recension. Im Apparat und auch für die Herstellung des Textes ist aber auch die Mailänder Überlieferung — leider nur nach dem gedruckten Text bei Migne — beigezogen. Im 2. Teil wird dann der Frage nach der Abhängigkeit der beiden Recensionen nachgegangen. Er bringt das wertvolle Ergebnis, daß die Recension von Ripoll an vielen Stellen einen besseren Text hat und einige bisher kaum deutbare verderbte Stellen der Mailänder Handschrift aufhellt. Jedoch ist die neue Recension nicht der Urtext, sondern eine Bearbeitung, da die Varianten zu groß sind, als daß sie durch Schreiber erklärt werden könnten. Ganz offenbar ist in Ripoll eine bessernde Hand an der Arbeit gewesen. Sie fügte z. B. das »Filioque« hinzu, ließ sonderbare Wortdeutungen aus usw. Am bezeichnendsten ist das Fehlen der Ablehnung des Traducianismus in Ripoll. M. glaubt, hier einen Einfluß der Stellung Augustins zu sehen. Alle Bearbeiter von De Fide haben gerade die Ablehnung dieser Lehre in so scharfer Form in der bisher allein gedruckten Mailänder Recension für ein Zeichen voraugustinischer Zeit angesehen. Der nachaugustinische Bearbeiter von Ripoll hat der Ansicht Augustins vielleicht Rechnung getragen, wenn er die Stelle wegließ. Das würde freilich für die Zeit der Bearbeitung eine ziemliche Nähe an Augustin ergeben, da bald nach 430 diese Rücksicht auf ihn fallen gelassen wurde. — Auf jeden Fall ist die neue Recension für die Herstellung des endgültigen Textes von großer Bedeutung. Wieweit die Varianten von Ripoll im einzelnen den Mailänder Text ersetzen, müssen freilich weitere Funde erst klären. Die neue Recension ist daneben aber auch theologiegeschichtlich wegen der genannten Veränderungen von Bedeutung. Zeigen doch solche unauffällige, kleine Verbesserungen uns unmittelbar die theologische Entwicklung. Gewiß mag dabei manches persönlichen Charakter tragen, aber die neue Zeit schwingt mit. Weisweiler.

Aurelius Augustinus, Der freie Wille. Übertragen von C. J. Perl (Die deutsche Augustinusausgabe. 1. Abt. 3 Bd.). 8° (XII u. 255 S.) Paderborn 1941, Schöningh. M 5.40. — In der deutschen Augustinusausgabe erscheinen jetzt die drei Bücher De libero arbitrio. Das Vorwort enthält das Notwendigste über Entstehung und Bedeutung des Werkes. Die Übertragung ist leicht lesbar und läßt die augustinischen Gedanken und Formulierungen gut zum Vorschein kommen. Der am Schlusse gebotene Kommentar berücksichtigt am meisten den Ideenverlauf der Schrift selber; seltener werden auch Fragen aus dem Zusammenhang der Entwickelung des hl. Augustinus aufgeworfen. Beumer.

Bechthum, M., Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters (Beitr. z. mittelalterl., neueren und allg. Gesch. 14). gr. 8° (199 S.) Jena 1941, Fischer. M 7.50. — Das Vagantentum des MA, bisher vorzüglich als literargeschichtliche Frage behandelt, ist auch kirchen- und kirchenrechtsgeschichtlich bedeutsam. Unter diesem Gesichtspunkt werten wir vor-

liegende Arbeit. Am mittelalterlichen Vagantentum haben besonders in der Frühzeit Mönche, dann auch Kleriker großen Anteil. Der Verf. sieht die inneren Triebkräfte dieser sozialen Erscheinung in der Überlieferung des Mimus von der Antike her, in der Praxis der christlichen peregrinatio als Missions-, Buß-, oder Andachtspilgerfahrt, schließlich noch im germanischen Wanderdrang. Mannigfache äußere Veranlassungen werden genannt, wie wirtschaftliche Not, die Notwendigkeit, entlegene Bildungsstätten aufsuchen zu müssen, durch Vergehen bedingte Flucht von Mönch oder Kleriker. Man könnte noch andere anführen, etwa die ‚occasio barbarica', welche in Gregors I. Briefen (reg I,38.39 MGH Epp I,51,23) erwähnt wird, Klosteraufhebung durch öffentliche Gewalt, die Häufung von Benefizien in einer Hand, die Überfüllung der Universitäten im hohen MA u. a. — Der Verf. entwickelt das Thema zeitlich gliedernd in drei Teilen (frühes MA, 10.—11., 12.—13. Jahrh.), im ersten allgemein, im zweiten und dritten vor allem unter literargeschichtlichen Gesichtspunkten. Im 1. Teil läßt der Verf. das verhältnismäßig nicht karge Quellenmaterial ausführlich zu Wort kommen: Vätertexte, Konzilsakten, Mönchsregeln, Briefe. Wir finden darin eine scharfe Kritik am Vagantentum. Der Verf. macht sie verständlich aus dogmatischen (mystische Ehe des Klerikers mit seiner Kirche), disziplinären (ubi stabilitas, ibi religio), wirtschaftlichen (ungeistlicher Wettbewerb um freie Ämter u. a.). Demgegenüber versteht er es, auch die positiven Momente am Vagantentum aus diesen Quellen zu erheben (Missionswanderung, die ‚asketische Heimatlosigkeit' des Pilgers, Bußgesinnung, geistlich-wissenschaftliche Ausbeute der Romfahrten). Die oben erwähnten inneren Triebkräfte werden gleichfalls aus den Quellen belegt. So dient als Beispiel für den germanischen Wanderdrang die Lebensgeschichte Gottschalks des Sachsen (gest. 863), mit der dieser Teil schließt. Die beiden folgenden Teile nehmen die literargeschichtliche Diskussion über das Vagantentum, seine Lieder und Dichter, auf und führen sie weiter. — Der Verf. wertet die Quellen gut aus, ohne dabei, wie er selbst sagt, auf Vollständigkeit abzuzielen (22). Eine Durchsicht der Diözesanstatute, Viten, Chroniken und Briefsammlungen des frühen MA bestätigt uns, daß manche Nachricht zum Thema ungehoben blieb, die es dem Verf. hätte ermöglichen können, die Linienführung seiner Darstellung stellenweise kräftiger, manchmal zusammenhängender zu gestalten. So wirken seine Ausführungen oft noch zu sehr wie aneinandergereihte Andeutungen. Ähnliches gilt für die Benutzung der monographischen Literatur, die der Verf. in ausgiebigem Maß heranzieht. — Indes werden darum die sachlichen Ergebnisse der Arbeit nicht gemindert. Dazu rechnet der Theologe das erfreuliche Bild vom klugen Maßhalten der Kirche gegenüber allen Auswüchsen und Verfallserscheinungen, die mit ihren eigenen Lebensäußerungen verbunden waren. Sie duldete und förderte Kritik an ihren Einrichtungen (Vagantenlieder), wußte aber auch zugleich ihre wesentlichen sozialen Belange vor den zersetzenden Kräften, die das Vagantentum barg, zu schützen. Wolter.

Seppelt, F. X., Geschichte des Papsttums. 4. Bd.: Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Zeit der Renaissance. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Bonifaz VIII. bis zum Tode Clemens VII. (1294—1534). 8° (478 S.) Leipzig 1941, Hegner. M 12.50. — Es ist die Zeit ungeheurer Erschütterungen, die S. in diesem Bande vorzuführen hat: der Absturz des Papsttums von der mittelalterlichen Höhe seit den Tagen des großangelegten und doch so erschreckend unseligen Bonifaz VIII.; die Selbstverbannung in Avignon, Schisma,

konziliare Wirren, die Wiederaufrichtung des Papsttums nach dem kümmerlichen Sieg über die Konzilspartei, die eben doch keine Erneuerung war; und dann der Sündenfall in den bildungsfrohen Ungeist schlimmer Renaissance — diese Szenen eines atemberaubenden Dramas, das sich als erschütterndes Trauerspiel erweist, kann wahrlich die gestalterische Kraft des größten Historikers reizen. S. hat sich nicht dieses höchste Ziel gesteckt, wohl aber ein sehr dankenswertes und hat es mit echter Tüchtigkeit erreicht. Sein Band gibt klaren Einblick in die Geschehnisse, in die treibenden Kräfte der Zeit und der Personen, in den schweren Gang des Schicksals von Kirche und Papsttum — und auch genügend in die noch anstehenden Fragen der Wissenschaft. Wiederholte Prüfung an einzelnen Stellen der Arbeit gibt das Vertrauen, daß S. gesagt hat, was die Wissenschaft heute sagen kann. Daß er es als Sohn der Kirche sagt, der auch da, wo er schmerzliche Wahrheiten berichten muß, eine letzte Ehrfurcht bewahrt, gibt dem Buch besonderen Wert. — Bei Besprechung der kanonistischen Tätigkeit Bonifaz VIII. im Streit der Bettelorden mit der Pfarrseelsorge müßte doch wohl betont werden, daß auch die Orden ein Anliegen vertraten, das weit über ihre Sonderinteressen hinausging: es wehrte sich in ihnen auch die Freiheit der Seelsorge gegenüber einem zum Teil erstarrten Pfarrzwang, und damit dienten sie auch dem wahren Fortschritt.

Böminghaus.

Jedin, H., Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus, erstmals herausgegeben und gewürdigt. gr. 8° (XIII u. 305 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 17.—. — Im Titel des Buches ist eines der großen Themen der neueren Kirchengeschichte aufgerufen. Denn es hat in der Tat eine »Krisis« des entscheidenden Konzils bis in seinen letzten Tagungsabschnitt gegeben, und noch bis in den Mai 1563 war es keineswegs ausgemacht, ob das Konzil nicht ohne Einigung auseinanderfalle — zu unübersehbarem Schaden der Kirche. Vor allem die Machtabgrenzung zwischen Papsttum und Episkopat und die Reformfrage hielten die Gegensätze wach, nicht nur die theologischen, oft mehr noch die politischen. Der »Wendepunkt« war erreicht, als es dem überlegenen Konzilslegaten Morone gelungen war, den Führer der französischen Abordnung, den ehrgeizigen, aber kirchlich treuen Kardinal von Guise (Kardinal von Lothringen) für ein kluges Kompromiß zu gewinnen. — Zu dieser Krise und zu diesem Wendepunkt bringt nun J., dem wir schon manche wichtige Arbeiten zur Geschichte des Konzils verdanken, einen bedeutsamen Beitrag. Er veröffentlicht zum ersten Mal die von ihm im Archiv der Gregorianischen Universität entdeckten Geheimberichte des päpstlichen Sonderbeauftragten beim Konzil an den Staatssekretär Karl Borromäus, die wir bisher nur in den Auszügen der Konzilsgeschichte von Pallavicino kannten (98—296). Er fügt sodann die Ergebnisse seiner Durcharbeitung in eine scharf gezeichnete Darstellung jener Krise und des Wendepunktes im Schlußakt des Konzils ein (25—97), nachdem er über die »verlorene Handschrift« und ihren Verfasser das Nötige gesagt hat (1—24). — Gualterio war Politiker und nicht Theologe. So bieten die Berichte dem Theologen kaum etwas anderes als den neuen Erweis, wie weit Gott in der Leitung der Kirche auch das »Menschliche« zuläßt. »Viterbos Aufgabe war eine doppelte: er sollte über Lothringen und die von ihm geführten Prälaten sorgfältigen Bericht erstatten, vor allem ihre Absicht bezüglich der konziliaren Geschäftsordnung und in der Reformfrage erkunden, ferner als Verbindungsmann zwischen der Kon-

zilsleitung und dem Kardinal (Borromäus) dienen und die Legaten sowie den Papst selbst beraten« (16). »Viterbo hat als Konzilspolitiker nicht das erreicht, was ihm als Ziel vorschwebte. Mit Aufbietung seiner ganzen Persönlichkeit setzte er sich dafür ein, daß das Konzil mit Hilfe Lothringens, nicht gegen ihn zu Ende geführt werde. Aber er drang nicht durch. Das Ziel ist dann tatsächlich erreicht worden, aber nicht von ihm, sondern von einem andern, auf einem anderen Wege und mit anderen Mitteln, als er sie vorschlug. Morone, nicht Viterbo, hat den französischen Kardinal für die kuriale Politik gewonnen und mit ihm das Konzil glücklich beendet. Morone hat das unsterbliche Verdienst, durch den Abschluß des Konzils von Trient eine neue Periode der Kirchengeschichte eingeleitet zu haben. Viterbo wurde schließlich vom Papste fallen gelassen und verschwand in der Versenkung«. (20). Böminghaus.

Deissler, A., Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur deutschen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts (StudMittGeschBenO Erg.heft 15) gr. 8° (XXIV u. 196 S.) München 1940, Filser. M 6.60. — Die Freiburger (Brsg.) Dissertation stellt das Grundanliegen Gerberts für die Erneuerung der theologischen Methode weithin in den Rahmen der Bestrebungen seiner Zeit. Zwei Drittel des Buches ist so Gerberts Umwelt gewidmet. Zunächst bringt der 1. Teil das Streben außerhalb und vor allem innerhalb des Benediktinerordens zur Darstellung. Ein eingehendes Kap. ist hier St. Blasins' Reformplänen an Hand neuen handschriftlichen Materials gewidmet. Dieses Kap. dürfte wohl mit dem vorhergehenden über die Erneuerungsversuche im deutschen Ordensgebiet gerade wegen dieses neubeigebrachten Beweisstoffes zu dem wertvollsten des Buches gehören. Auch der 3. Teil ist Gerberts Umwelt gewidmet, diesmal um seinen persönlichen Einfluß darzustellen: in St. Blasien, bei den deutschen Benediktinern, an den Universitäten. Als Gesamtergebnis dieser Umweltstudien und der Durcharbeit des eigenen Schrifttums Gerberts (2. Teil) läßt sich wohl buchen, daß der Fürstabt stark von den Maurinern beeinflußt war. Auf den bereits durch sie angeregten Reformplänen seiner deutschen Mitbrüder (bes. in St. Blasien) fußend, wollte er der positiven Theologie einen sehr maßgebenden Einfluß sichern. Studium der Hl. Schrift, der Patristik, der historischen und philologischen Nebenfächer (vor allem auch der orientalischen Sprachen) sollte an die Stelle bzw. stärker neben die allzu beherrschende systematische Theologie treten. Dabei wird vor allem immer mehr der philosophisch-theologische Teil zurückgedrängt, also gerade die tiefere innere Durchforschung der Glaubenslehre. Nur mehr die allgemein anerkannten natürlichen Wahrheiten sollten in der Theologie herangezogen werden und zwar — entsprechend dem Gesamtanliegen der Aufklärungszeit — mehr zu praktisch-aszetischen als zu systematisch-theologischen Zwecken. Es ist besonders schade, daß auch das Studium der Hl. Schrift und der Patristik diesen praktischen Moralbelangen ganz untergeordnet wurde und so dem zweifellos in ihm liegenden guten Ansatz zur theologischen Vertiefung nicht zugeführt werden konnte. — Es ist verständlich, wenn D., dem neuen Plan Gerberts in seinen Quellen nachgehend, aus den Bestrebungen und Äußerungen der Umwelt vor allem jene heranzieht, die eine positive Theologie fordern. Sie geben als Kampfschriften natürlich ein etwas einseitiges Bild. Wie recht man auf der Gegenseite eine langsamere, innere Entwicklung zu den neuen zeitgemäßen Forderungen wünschte (und tatsächlich daran auch arbeitete), beweist der geringe Einfluß, den die neue positive Richtung und mit ihr auch Gerbert ausübte. Durch das

starke Zurückdrängen einer tiefen und Quellenstudium mit echter Systematik umfassenden Theologie vermochte gerade die neue Richtung das Vordringen der Aufklärung nicht zu verhindern. Dies lag nicht nur, wie D. wohl etwas stark betont, an der bald folgenden Aufhebung der Klöster, es lag mehr noch in dem inneren Ungenügen der positiven theologischen Methode, die letzten und größten dogmatischen Gesamtgedanken zu fördern. Uns diese Erkenntnis wieder näher gebracht zu haben, ist ein großes Verdienst der sorgfältigen Arbeit, die als Teilbild der Gesamtlage ihre dauernde Bedeutung hat.

Weisweiler.

Dürig, W., J. M. Sailer, Jean Paul, Fr. H. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerschen Menschauffassung. 8° (98 S.) Breslau 1941, Nischkowsky. Dissertation. — J. Göken und M. X. Saurler behaupteten, Sailer habe ein enges Verhältnis zu Jean Paul; K. Eschweiler und K. Diel nannten Fr. H. Jacobi den philosophischen Gewährsmann Sailers. In seiner methodisch klaren und sorgfältigen Arbeit weist D. nach, daß die Menschauffassung, Pädagogik, Ethik und Staatsauffassung Sailers eine ganz andere als die J. Pauls ist und daß auch das Kernstück der Lehren Jacobis, die Erkenntnistheorie, nicht von Sailer übernommen wurde. Er ist bezüglich der Philosophie und der theologia cordis Schüler Augustins und Fénélons, von denen er unmittelbar abhängig ist. Es ist gelungen, darzutun, daß eine Schülerschaft des Dillinger, Landshuter und Münchener Pastoralprofessors in dem Sinn nicht besteht, daß er auf J. Paul und Jacobi aufbaue. Etwas anderes aber ist es, zu fragen, ob das Grundgefühl Sailers dem der beiden andern nicht ähnlich sei. Es gilt hier zu bedenken, daß die Aufklärung außer ihrer rationalistischen Richtung noch eine andere auf dem Gemüt aufbauende Menschauffassung hervorgebracht hat, nach der die innere unmittelbare Stimmung des Gefühls sowohl Wurzel wie Vollendung des Menschen ist, eine Lehre, die bei Vertretern des Idealismus und der Romantik weiterwirkt. Hierin sind die drei genannten Persönlichkeiten durchaus verwandt, wobei allerdings für Sailer gilt, daß er ganz christlich durchtränkt ist und dadurch Augustin und Fénélon näher steht als J. Paul und Jacobi. Die letzten Antriebe des Denkens wurzeln auch bei Sailer durchaus in der Aufklärung, über die er nur insofern herauswächst, als ihn mehr und mehr die praktische christliche Religiösität über die Gefühlshumanität herausführt. Kennzeichnend aber bleiben für ihn die reichlich unbestimmte Form der Darstellung und ein Lehrgehalt, der um der konkreten Totalität des Christseins den klar gegliederten Aufbau der theologischen Wissenschaft vernachlässigt. Wie der plotinisch (besser als platonisch) denkende Augustin und wie Fénélon ist er eine Gestalt einer Spätzeit, nicht eines neuen Anfangs der Bewältigung und Zusammenfassung von Wissen und Glauben. Danach ist es auch zu bewerten, wenn man von einer Sailer-Renaissance (94) spricht. Nach D. lehnte Sailer nur den Scholastizismus, nicht die Scholastik ab. Jedoch, wenn er auch öfters den hl. Thomas u. a. zitiert, steht er doch ihrem inneren Geist recht fern. Auch dürften genauere geschichtliche Untersuchungen ergeben, daß der angebliche Scholastizismus des 17. und 18. Jahrh. mehr von der echten Scholastik enthielt, als man, auf den Urteilen der Aufklärer fußend, für gewöhnlich annimmt. — Das Verhältnis von Wahrheit und Liebe wird bei D. nicht recht deutlich (85 f.). Daß im intellektualistischen System des hl. Thomas der Liebe nur eine untergeordnete Bedeutung zukomme, wird man nicht sagen können. Wenn er als Grund der Weltschöpfung die Gloria Dei angibt, während

bei Fénélon und Sailer die Liebe genannt wird, ist hier wohl ein falscher Gegensatz aufgestellt. Es handelt sich in dieser Frage doch vor allem um die Wahrung des göttlichen, allseitigen Selbstandes, der nur sich selbst als Motiv haben kann. Die Gloria Dei und die Liebe widersprechen sich jedoch nicht Becher.

Winter, E., Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht. Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel J. Brentano—H. Schell (Veröffentl. d. Brentanoges. in Prag N. F. 1). gr. 8° (48 S.) Brünn [1941] Rohrer. M 1.50. — Diese Schrift erhält ihr Gepräge und damit auch den Ausgangspunkt für ihre Beurteilung aus der persönlichen Note, die sie schreiben ließ: »Wohl denkt Brentano zu optimistisch, wenn er glaubt, Menschen Leiden ersparen zu können durch Aufzeigung eigner Irrwege... Selbst ein Brentano konnte Schell nicht helfen. Aber beitragen können die Gedanken Brentanos sicherlich um zu klären. Und wenn sie allein dies vermögen, wie der Verfasser dieser Zeilen dankbar an sich empfinden durfte, dann haben sie viel getan« (8). Im Sinn dieser Zielsetzung wird das Ringen Brentanos um den Austritt Schells aus der Kirche (so lautete der Titel des Buches richtiger) nach den im Prager Brentano-Archiv noch vorhandenen 44 Briefen Brentanos und 19 Schells dargestellt. Es war von Seiten Brentanos ein eifriger Kampf. Das beweisen seine Briefe zweifellos. Schell sollte den »Opportunismus« seines »Reformkatholizismus« aufgeben und mit Brentano der rein natürlichen Religion folgen. Die Kirche sei nicht mehr zu »reformieren« und alles Gute in ihr biete auch die natürliche, offenbarungslose Religion. Schell dagegen ging diesen Weg nicht. Aus dem leider nur bruchstückweise veröffentlichten Briefwechsel geht das eine für Schells Entschluß deutlich hervor: Er fand in den allein durch die Offenbarung uns mitgeteilten Geheimnissen des dreifaltigen Gottes und der erlösenden Menschwerdung eine so tiefe religiöse Befriedigung, daß ihm Brentanos Standpunkt nicht zusagte — auch in den Zeiten schwerster innerer Kämpfe nicht. W. glaubt das vor allem auf den »Gemütsmensch« Schell rückführen zu sollen (11). Das Letzte der Briefe aber spricht wohl tiefer. Die Frage freilich, was Schell das »Mystische« war, das ihn so anzog, ob es allein das »Mysterium« war oder ob sich hier auch weitere theologische erkenntnistheoretische Folgerungen, aus denen sich vielleicht manche Einzelheiten der Lehre Schells erklären lassen, ergaben, bleibt auch jetzt noch ungeklärt, da der wichtigste Brief gerade hierüber verloren ging. — Was über »Jesuitismus« im Buch gesagt ist, lassen wir auf sich beruhen. Die Art unserer Besprechung wird dem Verf. gezeigt haben, daß es uns nicht um Schlagworte, sondern um eine die Menschenseele tiefst berührende Frage geht: um die Stellung zur vom Gottmenschen uns geschenkten Offenbarung.

Weisweiler.

Coppens, J., Paulin Ladeuze, Orientalist en exegeet (1870—1940). Een bijdrage tot de geschiedenis van de bijbelwetenschap in het begin van de XX^e eeuw (Koninklijke Vlaamsche Academie, Klasse der letteren en der moreele en staatekundige wetenschappen III,1). gr. 8° (117 S.) Löwen 1941, Verslagen en mededeelingen. — In dieser Schrift kommt das Werden und Wachsen der wissenschaftlichen Arbeit des Koptologen, Patristikers und Neutestamentlers Paulin Ladeuze (1870—1940) zur Darstellung, von seiner Dissertation über Pachomius und das ägyptische Mönchtum vom Jahr 1898 an bis zur Übernahme des Rektorates der Löwener Universität (1909). Die Ereignisse dieser wissenschaftlichen Laufbahn, die Geschichte seines Artikels über das vierte Evangelium (1905—1907) usw. könnten an sich geringfügig er-

scheinen. Aber sie sind innig verflochten mit den weitgreifenden und stürmischen Bewegungen, die damals die Träger des katholischen wissenschaftlichen Lebens erregten. Die echt kirchliche und zugleich dem Fortschritt der Wissenschaft ganz ergebene Haltung L.s, die sich auch in den schwierigsten Fällen bewährte, wird auf Grund sehr reicher, z. T. früher noch nicht veröffentlichter, Belege erwiesen. Durch die Einbeziehung vieler verwandter und zusammengehöriger Vorkommnisse derselben Zeit und durch die gewandte, in die Tiefe gehende Darstellung, die C. seinem Stoff zu geben wußte, ist das Buch zu einem Stück fesselnder Wissenschaftsgeschichte aus bewegtesten Zeiten katholischen Geisteslebens geworden. Closen.

* * *

Salaville, S., A. A., Studia orientalia liturgico-theologica. 8° (XVI u. 254 S.) Rom 1940, Ephemerides Liturgicae. L 40.—. — Das Buch bietet eine Sammlung von 13 Abhandlungen, die von zweien abgesehen alle bereits früher einzeln veröffentlicht wurden. Neun wurden als Konferenzen auf den Kongressen von Velehrad und Lubljana vorgetragen, zwei erschienen als Aufsätze in den Ephemerides liturgicae (1935 u. 1936). Das Werk will nicht ein vollständiges Handbuch der Einführung sein, sondern nur eine Reihe von bedeutsamen Fragen zur Vertiefung und Ergänzung der Vorlesungen über orientalische Theologie behandeln. S. hat ein Menschenalter lang die mannigfachen Probleme der orientalischen Theologie und Liturgie studiert und den Orient und die Unionsarbeit praktisch kennen gelernt. Das gibt ihm eine hervorragende Zuständigkeit in diesen Dingen. — Was die Liturgie betrifft, spricht der Verf. über die Schaffung eines brauchbaren Anthologions für das private Breviergebet bei den Byzantinern und über den äthiopischen Ritus, den er als eigenständig nachweist. — An dogmatischen Fragen handelt er über den Primat, das Filioque und die Epiklese. Besonders wertvoll sind die Abhandlungen über den Primat bei Theodorus Studita und über die Rechtgläubigkeit der hl. Cyrill und Method. Daß Theodorus, der noch im Jahrhundert des Photius lebte, am Primat unentwegt festhielt, wird überzeugend dargetan. Daß die Slawenapostel an den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn glaubten, auch wenn sie im Credo nicht das Filioque einfügten, weist der Verf. mit guten Gründen nach. In andern Punkten ist er vielleicht etwas zu »apologetisch« eingestellt und arbeitet zuweilen mit Gründen, die einer näheren Prüfung nicht standhalten. Besonders gilt das von den Ausführungen zur Epiklesenfrage. Das Zeugnis von Konzilien Unierter (99 ff.) kann man Nichtunierten gegenüber nicht für die ursprüngliche Auffassung der Orientalen anführen. Bei andern von S. zitierten Aussprüchen, z. B. des Germanus von Konstantinopel und des Simeon von Thessalonich (30 f.), wünschte man den Zusammenhang mehr berücksichtigt. Das Zeugnis des Johannes Sabaita ist für die Sache nur in der lateinischen Übersetzung günstig, nicht aber im griechischen Text, den der Verf. in der Fußnote anführt (30 Anm 2). Im griechischen Text ist die Rede vom »Wort Gottes«, das die Konsekration vollzieht, nicht aber vom »Worte Christi«, d. h. den Einsetzungsworten. Auch das Zeugnis des Dionysius Bar Salibi erweist sich kaum als stichhaltig, wenn man den syrischen Text beachtet; es geht ihm gar nicht um den genauen Zeitpunkt der Konsekration (vgl. W. de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940, 165 f.). Was das Filioque angeht, wäre zu beachten, daß die syrischen Anaphoren, auf deren Zeugnis sich S. beruft, alle späteren Datums (nach 1000) sind. Außerdem kann erst die noch zu erwartende kritische Ausgabe den Wert der angeführten Les-

arten dartun. — In den Fragen der Frömmigkeit ist des Verf. Einstellung noch zu sehr die des lateinischen Missionars, der seine Auffassung und Geistesart möglichst in allem den Orientalen als das Bessere empfehlen möchte. Der Lateiner vermißt beim Orientalen den eucharistischen Anbetungskult, die öftere hl. Kommunion, die Herz-Jesu-Andacht. S. sucht zu zeigen, daß sie der orientalischen Geisteshaltung recht wohl entsprechen. Daß die öftere hl. Kommunion den Byzantinern nicht fremd ist, zeigt er mit guten Gründen (32 ff., 51 ff.). Weniger befriedigt, was er über den Anbetungskult und die Herz-Jesu-Andacht sagt. Die Ikonostase und die Tabernakeltür öffnen und das hlst. Sakrament so zur Anbetung ausstellen (21 f. 3), entspricht nicht der Auffasung der Orientalen vom Geheimnis, das ehrfürchtige Verhüllung verlangt. Daß alle wesentlichen Elemente der Herz-Jesu-Andacht bei den Orientalen vorhanden seien, wird kaum überzeugend dargetan (44 ff.). S. weiß aus eigener Anschauung, wie sehr in manchen orientalischen Kirchen das Frömmigkeitsleben darniederliegt. So ist es begreiflich, daß er es mit westlichen Frömmigkeitsformen aufzufrischen und diese den Orientalen nahezubringen sucht. Aber wäre es nicht richtiger, in den Reichtum östlicher Aszese und Mystik einzudringen und diese zu neuem Leben zu erwecken? — Die Auseinandersetzung mit Jungmann (8 ff.) trifft, wie dieser selbst gezeigt hat (ZKathTh 65 [1941] 232 f.), nicht den eigentlichen Fragepunkt. — S.s Sammelwerk ist ohne Zweifel ein wertvolles Buch, das vor allem dem Theologiestudenten zum Studium wichtiger orientalischer Fragen von großem Nutzen sein kann. W. de Vries.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Schröder, Fr. R., Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte I. Ingunar-Freyr. 8° (V u. 74 S.) M 3.60; II. Skadi und die Götter Skandinaviens. 8° (III u. 167 S. u. 3 Abb.). M 7.60. — Schr. ist einer der wenigen Germanisten, die zur Erhellung der germanischen Vor- und Frühgeschichte auch andere Quellen, besonders die vergleichende Kultur- und Religionsgeschichte heranziehen. Die Gefahr, durch unberechtigte Analogieschlüsse das Eigenständige zu verdecken und auf Grund rein äußerlicher Ähnlichkeiten einen inneren Zusammenhang zu behaupten, wird reichlich wettgemacht durch die Möglichkeit und die Tatsache der Erhellung mancher Einzelheiten der sehr trümmerhaften schriftlichen oder überrestlichen Überlieferung. Die beiden vorliegenden Hefte untersuchen den mythologischen Sinn und die Wandlungen von Göttern und ihres Kultes aus dem nordgermanischen Gebiet. Der germanische Weltenbaum Yggrasil war nicht eine Esche, sondern eine Eibe. Sie war einer Fruchtbarkeitsgöttin, einer Erscheinungsform der Mutter Erde, heilig, die im Nerthushain in Uppsala und ursprünglich auch im Götterhain der Semnonen verehrt wurde. Skadi ist ursprünglich die Göttin der Jagd; ihr Gefährte ist Ull, beide entsprechen Artemis und Appollon. Im Lauf der Zeit verschmolz ihr Kult mit dem der Fruchtbarkeitsgöttin Nerthus, und sie wurde zu anderen Göttern, Njörd, Thor, Odin, Freyr, in Beziehung gesetzt. In diesen Wandlungen spiegeln sich die Wanderungen neuer Stämme, die Verschiebungen der Kultur (Sammler und Wildbeuter, Ackerbauer, Hirten) wider. Im Ganzen ergibt sich daraus, daß auch der germanische Norden ganz in die vorindogermanische und indogermanische Welt einzubauen ist. Die Tatsache, daß eine Vermännlichung religiöser Auffassung die mutterrechtlich geartete Ackerbaureligion ablöst, wird stärker ins Licht gestellt. Die Gründe, das Verhältnis, der Ablauf der Ereignisse

bleiben allerdings noch dunkel. Auch die heroischen Germanen bleiben noch in vielem mit der Fruchtbarkeitskultur und ihrer Religion verhaftet, was der beliebten Idealisierung germanischen Wesens stark widerspricht. Ob die ethymologischen, scharfsinnigen und gelehrten Ableitungen Schr.s alle stichhaltig, ob die Vergleichspunkte aus den verschiedenen Kulturkreisen mit Recht angeführt werden können, muß die wissenschaftliche Einzeluntersuchung zeigen. So wird z. B. dem poetischen Einfall Ortegas y Gasset (1,23) wohl zu viel Bedeutung gegeben. Auch die Heranziehung des Australnegerzaubers (1,22; 2,124) geschieht recht unvermittelt. Schr. legt ja auch seine Gedanken mehr der überlegenden Forschung vor, als daß er ihre unbedingte Wahrheit behauptete. Im Ganzen also eine wichtige und eindringliche Arbeit an der Klärung germanischer Religionsauffassung! Becher.

Pering, B., Heimdall, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt. gr. 8° (298 S.) Lund 1941, Gleerup. Kr 10.—. — Die Gestalt des Heimdall in der altnordischen Götterwelt hat bisher die mannigfachsten Deutungen erfahren. »War er ein Widder, eine Personifikation des Himmels, des Regenbogens, der Sonne oder des Mondes, ein Weltbaum (eine Weltsäule), ein Doppelgänger Agnis, Varunas, Mithras, St. Michaels oder Christi?« (86). P. geht bei seiner Arbeit von der Überzeugung aus, daß die Forschung sich viel mehr freimachen müsse von der »mythologischen Novellistik« (87) der Snorra-Edda (entstanden erst um 1220 n. Chr. [47]) und zurückgehen müsse auf die älteren Dichtungen der voraufgehenden Jahrhunderte. «Snorris Aussagen ist nur sekundäre Bedeutung beizumessen, wenn es gilt, die Umrisse eines Bildes der altnordischen Götterwelt zu zeichnen« (281). Das Ergebnis der Untersuchung, die mit gutem Quellen- und außerordentlich reichem Literaturmaterial arbeitet und in methodisch sehr geordneter und gründlicher Weise vorangeht, ist im wesentlichen folgendes: Heimdall, etymologisch »der zu Hause umhergeht« (254), wurde geboren aus »neun Jungfrauen« (Wellen des Meeres [163—191]) und wurde selbst wieder »eine Art Stammvater der himmlischen Welt« (201). Seiner Aufgabe nach ist er ursprünglich und eigentlich vor allem »der Land- und Hofwicht der Götter«, »der Schutzgeist für Hof und Land der Götter«, der »über die Wohnungen der Götter waltet« (148 f.). Zudem ist er der »ratkluge Gott und Kenner der Zukunft« (157—162), der in sein Horn stoßen wird, »um das Zeichen zum Beginn des Ragnarök (»des Geschehens der letzten Zeit« [258], des Untergangs der heiligen Götter) zu geben (246). Closen.

Helm, K., Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion (Sonderabdruck aus Hess. Blätter f. Volkskunde 38 [1940]). 8° (35 S.) Gießen 1940, Kindt. — Der bekannte Verf. der »Altgermanischen Religionsgeschichte« unternimmt es in dieser Arbeit, in gedrängtem Überblick, unter Zugrundelegung reichster Quellen- und Literaturnachweise, die kosmogonischen und eschatologischen Gedanken in »altgermanischer Sage, Dichtung und Religion« darzustellen. Er tut es in der Absicht, »einiges aus der Vorgeschichte der einzelnen Vorstellungen noch schärfer herauszustellen, als es bisher geschah« (4). Die beiden wichtigsten der benutzten Quellen sind die Voluspá (10. Jahrh.) und die Snorra-Edda (13. Jahrh.). Der erste Teil der Arbeit (6—15) beschäftigt sich mit den altgermanischen Vorstellungen vom Entstehen der Welt (z. B. mit der Sage »von dem aus dem Eis entstandenen Urriesen Ymir und der aus dem Eis entstandenen lebenspendenden Kuh« [10]) und vom Werden des ersten Menschen (seiner Abstammung von einem

zweigeschlechtigen Wesen« [13] oder »von Bäumen« [14]). In der Darstellung des Verf.s zeigt sich hier ein deutliches Bestreben, als die ältesten Erzählungsteile »ätiologische Sagen« anzunehmen, die »ursprünglich keineswegs religiös bedingt oder gar mit einer Gottesvorstellung verknüpft« (7) gewesen seien, ein Gedanke, der religionsgeschichtlich gesehen, nicht sehr wahrscheinlich klingt. Das zweite Kapitel (15—24) gibt einen Überblick über die Sagen vom Weltuntergang besonders das Muspilli, den »Untergang im Weltbrand« (20). Das dritte (24—31) stellt die literarhistorische Frage, wie die Quellen an ihrem Material gearbeitet haben, und die religionsgeschichtliche, welche Stellung die nordischen Menschen zu den Vorstellungen vom Weltuntergang einnahmen. Hier ist zunächst von der Voluspá abgesehen, die im Gegensatz zu den anderen altgermanischen Quellen eine ethische Begründung des Weltuntergangs kennt. Ihre Auffassungen werden im vierten Kap. entwickelt (31—35). Nach ihr hat das Sterben der Götter in einer Schuld der Götter seinen Grund. Freilich ist diese Katastrophe mehr Übergang zu einer besseren Weltgestaltung der Zukunft als wirkliches Welt-»ende«. Der Versuch, in solchen Gedanken ethisch ganz überragende und den christlichen Ideen irgendwie gleichwertige Vorstellungen zu sehen, den der Verf. zu unternehmen scheint (34 f.), dürfte auf den Kenner christlicher Gedanken weniger überzeugend wirken. Closen.

* * *

Quellenstudien zur Religionsgeschichte (Aus der Welt der Religion N. F. 1). gr. 8° (68 S.) Berlin 1940, Töpelmann. M 4.—. — Drei Quellenstudien zu verschiedensten Gebieten der Religionsgeschichte wurden in diesem ersten Heft der »Rudolf-Otto-Ehrung« zusammengestellt. — J. Kitayama veröffentlicht eine Übersetzung und Erläuterung des Genjo Koan, des dritten Aufsatzes aus dem Shōbō Ganzō des Patriarchen Dōgen, einem der bedeutendsten Werke buddhistischer Mystik und Philosophie, das in den Jahren 1231—1253 n. Chr. entstand (1—15). — G. Van der Leeuw greift in seiner Studie »Altägyptischer Pantheismus« (16—38) zurück auf den Pyramidenspruch 215, der ihn schon in seiner Leidener Doktorarbeit vom Jahre 1916 stark beschäftigt hatte. Er gibt die Übersetzung des Textes (140a—149d) mit religionsgeschichtlichem Kommentar. Es handelt sich um die liturgische Apotheose eines verstorbenen Königs, die mittels magischer Heilsprechungen bewirken will, daß der Tote »ein unvergänglicher Stern« werde. Besonders bemerkenswert ist die pantheistische Haltung des Spruches, der den Toten »zu Atum, d. i. zu jedem Gotte« (147b) werden läßt. Lehrreich ist die Feststellung des Verf.s: »Ich war erstaunt, in dem Spruch 215 eine Gottesvorstellung anzutreffen, die, wie es mir vorkam, zu den landläufigen evolutionistischen Theorien über den Ursprung des Gottesglaubens keineswegs stimmte. Denn hier schien nicht das Einfache, Primitive am Anfang zu stehen, sondern eine Form des Gottesbewußtseins, die man gewohnt war als eine relativ späte und als die Frucht einer langen Entwicklung zu betrachten: der Pantheismus« (16). — R. F. Merkel berichtet über die »Anfänge der Erforschung indischer Religionen im 18. Jahrhundert« (39—68), eingehender über die Manuskripte des Missionars der dänisch-hallischen Mission B. Ziegenbalg aus den Jahren 1708 ff. Closen.

Menschings, G., Gut und Böse im Glauben der Völker. gr. 8° (99 S.) Leipzig 1941, Hinrichs. M 3.—. — Es gehört viel Mut dazu, eine so tiefe Frage auf so viele Völker hinweg zu verfolgen. Ohne Zweifel überschaut M., wie er schon in einer nicht geringen Reihe von Schriften be-

wiesen hat, eine Fülle religions- und in weiterem Sinn geistesgeschichtlicher Tatsachen. Er besitzt die Gabe der Zusammenfassung und angenehmen Darstellung. Auch der Ernst, mit dem er an dieses Problem herangetreten ist, muß durchaus anerkannt werden. Verhängnisvoll ausgewirkt hat sich die religionsphilosophische Grundeinstellung: die Isolierung des Religiösen auf die Erfahrung des Numinösen, damit die Beanspruchung einer zeitlichen Früherstellung für ein vorsittliches Heiliges, damit weiterhin die evolutionistische Auffassung der Geschichte der obersten sittlichen Begriffe. Wie der Verf. hier mit der Fülle von Tatsachen fertig werden will, die (der von ihm nicht erwähnte) V. Cathrein in den drei Bänden »Die Einheit des sittlichen Bewußtseins« gesammelt hat, darüber läßt er den Leser vollkommen im Unklaren. Die Darstellung der obersten ethischen Auffassungen der Hochkulturreligionen ist sicher sehr gewandt geschrieben; ob sie im einzelnen immer die zentralen Punkte trifft, darüber kann nur der jeweilige Fachmann urteilen. Kein Verständnis kann ich aufbringen für die Annahme einer dämonistischen Frühreligion in Israel. Zur Behauptung, die Urreligion der Griechen sei eine »dämonistische« »ohne Ethos« gewesen, berechtigen die homerischen Gedichte aus einem doppelten Grunde nicht: einmal weil auch ihr Gottesbild ethische Züge genug durchschimmern läßt, sodann weil die Religion, die sie zeichnen, eigentlich schon eine Spätstufe, ja eine Zersetzungserscheinung bedeutet. Im Umriß der Ethik Jesu wird unter Berufung auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn die Wichtigkeit des Begriffs der Verlorenheit, d. h. der habituellen Verschuldung richtig betont, aber der Zusammenhang dieses Zustandes mit unethischen Akten, der doch gerade durch das Gleichnis so schön mitbeleuchtet wird, verschleiert. Im Verband damit steht es, wenn ein unversöhnlicher Gegensatz behauptet wird zwischen einem absolut giltigen und heiligen Gesetz, das von außen fordert, und der Gesinnungsethik, die anleitet, aus der Tiefe des Verantwortungsbewußtseins heraus zu handeln. Auf den wenigen Seiten, die dem Verf. zur Erörterung dieser alten Kontroverspunkte zwischen Katholiken und Protestanten zur Verfügung stehen, kann wohl u. a. noch sichtbar gemacht werden, daß eine verschiedene Auslegung der paulinischen Aussagen über Gesetz und Freiheit dahinter steht, aber zur Förderung einer Verständigung kann schon deswegen kaum etwas Belangvolles beigetragen werden, weil allein die exegetische Seite viel zu verwickelt ist.

Prümm.

Edsman, C.-M., Le baptême de feu (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 9). gr. 8° (237 S.) Uppsala 1940, Lundequist. M 5.—. — Das vorliegende Werk geht mit vorbildlichem Forscherfleiß der Verbreitung und Herkunft des Motivs von der Feuertaufe nach, wie es zumal in der volkstümlichen und gnostischen Religiosität und in den Spekulationen der orientalischen Kirchen vorkommt. Es stellt dort zunächst einmal einen Bestandteil der eschatologischen Lehren dar (1. Teil): vor dem Eintritt in den Himmel hat der Mensch einen Feuerstrom zu durchschreiten, der die Guten von den Bösen scheidet, die Gerechten vergöttlicht und die Bösen bestraft. Im Hintergrund steht Dan 7,10. Aber dort ist nicht der letzte Quellort dieser Spekulationen, sondern dieser ist in außerjüdischen Mythologien zu suchen. Für die Christen war zumal Mt 3,11 von entscheidender Wichtigkeit, sich mit der Idee einer Feuertaufe als Ergänzung und Vollendung der Wassertaufe zu beschäftigen. Dabei werden zumal im syrischen Bereich (vgl. das ausführliche und viel Neues bietende Kap. über Ephräms Eschatologie, 93—133) noch andere Motive mit dieser Idee verwoben, so dasjenige von der Himmelsleiter und von der Wolken-

säule. — Zwischen Eschatologie und Kult bestehen enge Beziehungen: das kultische Tun nimmt den Endzustand in einem wirksamen Zeichen vorweg. Demgemäß war zu erwarten, daß die Idee von der Feuertaufe auch im Kult begegnen würde (2. Teil). Natürlich kann es sich dabei nur um die positive Funktion des Feuers handeln: die in manchen gnostischen Kreisen begegnende Feuertaufe soll den himmlischen, gottförmigen Menschen schaffen. Dabei war oftmals von bestimmender Bedeutung, daß nach einigen Überlieferungen (Justin, Tatians Diatessaron) auch bei der Taufe Christi die Feuererscheinung eine Rolle spielte. — Der Leser wird immer wieder in Staunen gesetzt durch die Fülle von Belegen, die E. aus den entlegensten Winkeln (bis hinauf zur alchimistischen Literatur) herbeizuschaffen weiß. Dabei fällt jeweils auch noch mancherlei Wertvolles für die Text- und Literarkritik der einzelnen Quellen ab. Allerdings leidet dadurch die Einheitlichkeit der Ideenführung ein wenig und läßt das Werk zu sehr als imposante Materialsammlung erscheinen. Das Fehlen einer über das Untersuchungsziel orientierenden Einleitung und den führenden Grundgedanken jeweils herausarbeitender Zusammenfassungen betont diese Schwierigkeit erneut; sie wird auch durch die kurzen Bemerkungen am Schluß des Buches (200 f.) nicht völlig behoben. Aber um des überreichen Materials willen wird das Werk als schätzenswerter Beitrag zur Kenntnis der volkstümlichen und gnostischen Religiosität innerhalb der Frühkirche wertvolle Dienste leisten. Bacht.

Vielhauer, Ph., Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus. gr. 8° (190 S.) Karlsruhe-Durlach 1939, Tron. — In dem ersten Teil der vorliegenden Heidelberger theol. Dissertation untersucht der Verf. die Bedeutung des Bildes vom Bau außerhalb des NT, d. h. im AT und in der jüdischen Literatur, im Griechentum und bei Philo und schließlich im Synkretismus und in der Gnosis (Mandäismus, Manichäismus, Oden Salomos, Acta apocrypha apostolorum und Naassenerpredigt). Dieser Teil greift an sich über das Thema hinaus, hat aber doch für die Untersuchung insofern Bedeutung, als er die Voraussetzung für einen religionsgeschichtlichen Vergleich der neutestamentlichen und urchristlichen Ausdrucksformen schafft. Gerade diese religionsgeschichtliche Untersuchung hat sich der Verf. neben der formkritischen und theologischen als Aufgabe gestellt. Der zweite und dritte Teil enthalten die Hauptgedanken der Arbeit, so zwar, daß im zweiten die Bedeutung des Bildes vom Bau in den Evangelien, der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen (von denen V. den Eph unterscheidet) und den katholischen Briefen untersucht wird, während der dritte die außerkanonische Literatur (die apostolischen Väter, die Apologeten, Irenäus und Clemens Alexandrinus) berücksichtigt. Als Schüler von M. Dibelius und R. Bultmann tritt der Verf. für eine weitgehende religionsgeschichtliche Abhängigkeit des neutestamentlichen Bildes vom Bau ein, ohne jedoch literarische Quellen anzunehmen. Im einzelnen sieht er neben der Abhängigkeit vom AT [in dem Bild vom »Schlußstein« (so übersetzt er statt »Eckstein«) und vom Bau des Hauses Israel] Einflüsse des späten Judentums, der Gnosis und des Griechentums, besonders der Stoa (151 f.). In religiöser Bedeutung trete das Bild vom Bauen erstmalig bei Paulus auf, der damit direkt auf das AT zurückgehe (152). Daneben habe er und die Urgemeinde den Gedanken der Kirche als eines Tempels, der bald mythologisch, bald spiritualistisch gedacht sei (152). Diese Auffassung finde sich auch noch bei Ignatius und Hermas. Hier werde das Bild vom Bau überall kollektiv gefaßt, während schon

bei Barnabas und Polykarp die individualistische Auffassung herrsche (162—165). Die Apologeten und Irenäus gebrauchen nach V. οἰκοδομεῖν und οἰκοδομή nicht mehr als religiösen Terminus (165 ff.), während Clemens Alexandrinus ihm die religiöse Bedeutung zurückgegeben habe, und zwar im individualistischen Sinne (167—171). Die Arbeit würde zwar an Klarheit und Übersichtlichkeit noch manches gewonnen haben, wenn der Verf. sich im einzelnen mehr auf sein Thema beschränkt und sich die bisweilen etwas weitläufige und nicht selten recht eigenwillige Deutung von Textteilen, die mit dem Bilde vom Bau nicht oder doch nur entfernt zusammenhängen, erspart hätte. Sie bietet manche Anregung, wenn auch z. T. zu kritischer Stellungnahme, vor allem in Bezug auf die vielfach angenommene religionsgeschichtliche Abhängigkeit von außerbiblischen mythologischen Anschauungen. Brinkmann.

Johansson, N., Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. gr. 8° (XVI u. 323 S.) Lund 1940, Gleerup. Kr. 12.—. — Gliederung und Aufbau der Arbeit sind durch den Untertitel angezeigt. Gottesmänner und Propheten als Fürsprecher für Menschen bei Gott ist eine in den heiligen Schriften des Alten Bundes von Anfang an gegebene Vorstellung. Als sehr fruchtbar erweist sich die Einreihung der Ebed-Jahweh-Lieder in diesen Gedankenkreis (Kap. 4 [49—62]). So wenig wir uns die kollektive Deutung der Gestalt des Ebed-Jahweh auf das durch sein Leiden sühnende Volk Israel zu eigen machen möchten, so zeigt doch die Verbindung der Ebed-Jahweh-Lieder mit dem »Fürsprecherkomplex«, wie sehr der Gedanke der stellvertretenden und erlösenden Sühne in der religiösen Ideengeschichte Israels vorbereitet war und welche Aufstiegmöglichkeiten in den Fürsprecherideen lagen. Bei der weiteren Verfolgung der Frage bis zum urchristlichen Erlösungsgedanken hin kommt J. zu dem Ergebnis: »Auf die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der urchristlichen Erlösungsgedanken gibt es nur die eine richtige Antwort: die Vorstellungen von Fürsprechern der Menschen vor Gott in der israelitisch-jüdischen Religion« (302). Closen.

v. Scheffer, Th., Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt. 8° (386 S. u. 3 Karten) Stuttgart 1940, Rowohlt. M 6.—. — Mit dichterischer Gestaltungskraft seiner Sprache und Darstellung berichtet Sch. über die antiken Legenden, die sich auf die Deutung der Gestirne beziehen. Er beachtet dabei hauptsächlich den griechisch-römischen Kulturkreis. Die ägyptische und babylonische Sternkunde ist zwar häufig als Ergänzung herangezogen, aber sie bildet nicht den eigentlichen Gegenstand des Buches. Inhalt und Stoffverteilung des ganzen ergeben sich aus folgender Übersicht: »Die nördlichen und südlichen Sternbilder« (27—246), »Der Tierkreis und seine zwölf Sternbilder« (247—333), »Die Milchstraße« (335—342), »Sonne, Mond und die Planeten« (343—358). Es folgen Anmerkungen und Angaben über Quellen und Literatur. Den Abschluß bilden drei größere Karten des Sternenhimmels. — Der religionsgeschichtliche Wert des Buches besteht in der quellenmäßig gut begründeten Übersicht über die Sternensagen der alten Mittelmeervölker. In der Beurteilung der antiken Sternenbetrachtung hält sich der Verf. nicht völlig frei von einer mythologisierenden Bewertung der Gestirne. Er scheint sogar zu glauben, daß die Offenbarungsreligion, besonders das Christentum jeder tieferen Sinndeutung der Sternenwelt irgendwie feindlich gegenübersteht (17). Dagegen möchten wir hervorheben, daß es ausgerechnet die Offenbarungsreligion der Hl. Schrift ist,

die dem »goldenen Geflecht am Himmel« (7) seine tiefste und unbestreitbare Sinndeutung gegeben hat. Wir erinnern nur z. B. an Am 5,8; Ps 8; Job 9,7—9; 38,31—33. Daß der »Himmel religiöse Offenbarungsregion« ist (16), dürfte ein Gedanke sein, den wir nicht von den Heiden zu lernen brauchen (vgl. z. B. Ps 19[18], 2). Er ist, wenn er klar monotheistisch und unmythologisch gefaßt wird, tief christlich und in der Lehre der Hl. Schrift fest verankert. Closen.

* * *

Diez, R., Glaube und Welt des Islam. 8° (197 S.) Stuttgart 1941 Spemann. M 4.80. — Das Buch behandelt nicht in erster Linie die politische Entwicklung der islamitischen Staaten, sondern die religiöse, geistige und kulturelle Geschichte und Eigenart des Mohammedanismus. Das eigentümliche Phänomen dieser an Glauben eigentlich nicht so inhaltsreichen Religion, die ein Sechstel der Menschheit eroberte, wird in fesselnder, anschaulicher Sprache dargestellt. Das Leben des Propheten, Entstehung und Eigenart des Koran, das religiöse Brauchtum der islamitischen Völker werden in sachkundiger Weise behandelt. Mit Recht wird auf die wirtschaftspolitischen Ursachen hingewiesen, die neben allen religiösen Kräften auf die Gründung des mohammedanischen Weltreiches entscheidenden Einfluß ausübten. Wenn auch gelegentlich eine falsch nivellierende Bewertung von buddhistischer, islamitischer und christlicher Religion hervortritt, so werden doch die tieferen dogmatischen Gründe klar aufgedeckt, die Christentum und Mohammedanismus trennen. Die mohammedanische Lehre von dem Gott, der nicht gezeugt ist und nicht zeugen kann, muß notwendig zur Leugnung der Gottheit Christi führen sowie zur Aufhebung des Dreifaltigkeitsglaubens christlicher Prägung. Closen.

3. Theologie der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Höpfl, H., O. S. B.. Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. I. Introductio generalis in S. Scripturam. Ed. 4. ex int. retract., quam curavit B. Gut O. S. B. gr. 8° (XXII u. 607 S.) Rom 1940, Arnodo. L 40.—. — Nachdem G. schon 1938 den 3. Bd. dieses bekannten Handbuches seines verstorbenen Ordensbruders in vollständiger Neubearbeitung herausgegeben hat, folgt jetzt in ähnlicher Weise der 1. Bd. Was damals (vgl. Schol 14 [1939] 606 f.) über die Vorzüge dieser Neubearbeitung gesagt wurde, gilt uneingeschränkt auch hier. Gegenüber den früheren Auflagen ist dieser Band bedeutend umfangreicher geworden, da G. die von H. gesondert herausgegebene Abhandlung über Ispiration und biblische Hermeneutik mithineingearbeitet hat, so zwar, daß er im 1. Teil die Inspiration, im 2. die Kanongeschichte, im 3. die Textgeschichte und im 4. die Hermeneutik behandelt. Eine überaus reiche, sorgfältig gearbeitete Literaturangabe in systematischer Zusammenfassung und in den Anmerkungen bildet eine wertvolle Beigabe. Einige kleine Änderungsvorschläge für eine Neuauflage: Nr. 16 wird die dreibändige Einleitung in die Hl. Schrift von Cornely nicht von dem entsprechenden Compendium unterschieden, das seit 1927 in neuer Bearbeitung von A. Merk herausgegeben wird. Nr. 56 ist wohl übersehen worden, daß 2 Tim 3,14 die wahrscheinliche Lesart nicht παρὰ τίνος, sondern παρὰ τίνων ist, d. h. also nicht »edoctus ab ipso apostolo«, sondern es ist wohl vor allem an Lois und Eunice, die Großmutter und Mutter des Timotheus, gedacht (vgl. 2 Tim 1,5). Nr. 134 wird

gesagt, bei Zitaten in der Hl. Schrift sei auch dann eine Gutheißung des inspirierten Verfassers gegeben, wenn er auf seine Quelle verweise, also bei ausdrücklichen Zitaten. Das läßt sich wohl nicht allgemein sagen und paßt auch nicht ganz zu dem, was vorher in Nr. 133 gesagt wird, daß nämlich angeführte Aussprüche von Propheten und Aposteln, die nicht einen Gegenstand des Glaubens und der Sitte betreffen, nicht notwendig irrtumslos sein müssen. Nr. 196 wird die Bezeichnung »deuterokanonisch« (wie in den früheren Auflagen) auch auf Hebr, Jac, 2 Petr, 2 u. 3 Joh, Jud und Apoc angewandt, während sie gewöhnlich nur von gewissen Büchern des AT gebraucht wird. Nr. 366 wäre beim Codex B »saec. 4« beizufügen. S. 318, Anm. 7 wird A. Merk zu denen gezählt, die für eine griechische Abfasung des Diatessaron eintreten. Das gilt wohl nicht mehr, denn während er früher schon schwankte (vgl. Bibl 17 [1936] 241), hat er sich später mehr für die syrische Abfassung entschieden. S. 392, Z. 17 muß es wohl heißen: »quae fidem et mores non respiciunt«. Daß diese geringfügigen Versehen den Wert des vortrefflichen Werkes nicht beeinträchtigen, braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden.

Brinkmann.

* * *

Gypkens, Fr., M. A., König und Kult im Alten Testament. 8° (43 S.) Emsdetten 1940, Lechte. M 3.—. — Die Arbeit untersucht, welches die Beziehungen der israelitischen Könige zum Kult und zu priesterlichen Kulthandlungen waren. Zum Abdruck gelangt hier nur ein Teil der Studie, die »vorbereitenden Fragen« und die beiden ersten Abschnitte des zweiten Hauptteils, über die einschlägigen Gesetzesbestimmungen und die Behandlung des Stoffes in den geschichtlichen Büchern Sam, Kön und Chron. — Die »vorbereitenden Fragen« weisen auf drei theologische Voraussetzungen hin, aus denen sich in Israel eine einzigartige Sonderstellung des Königs dem Kult gegenüber entwickeln mußte, wenn wir die entsprechenden Verhältnisse bei anderen Völkern des Alten Orients in Vergleich stellen: der Bundesgedanke, eine rein monotheistische Gottesvorstellung, das levitische Priestertum. Der Bundesgedanke stellte das ganze Gottverhältnis des Menschen unter die Idee der gnadenhaften Erwählung von seiten des Herrn. Damit war die heidnische Vorstellung von der magischen Kraft und Unerläßlichkeit des Kultes ausgeschlossen. Die reine und hohe Gottesidee brachte es mit sich, daß eine Vergöttlichung des Königs in Israel nie anerkannt worden wäre und daß dieser Gott von den Menschen noch Höheres zu fordern hatte als nur die äußere Leistung der Kulthandlung. Echte Sittlichkeit und ernste Religiosität des inneren Menschen waren die wichtigsten Pflichten, die für alle, auch für den König galten. Das levitische Priestertum bestand von alters her und gab einem der zwölf Stämme eine priesterliche Sonderberufung, wie sie im gleichen Maße niemals dem Vertreter einer nicht levitischen Dynastie in Israel übertragen wurde. — Die Wirklichkeit dieser ganz einzigartigen theologischen Grundlagen wird bestätigt durch das, was Sam, Kön und Chron über »König und Kult« aus der Geschichte des Volkes berichten. Diese Könige sind weder Gott noch Priester. Sie unterstehen den Weisungen der Propheten. Gleichwohl sind auch sie selbst von Gott gesandt, sogar mit Schutz und Förderung des Kultes beauftragt. Gelegentliche Abweichungen zwischen der Darstellung in Sam—Kön und Chron werden aus den veränderten Zeitverhältnissen und besonderen Tendenzen bei den betreffenden Verfassern im allgemeinen recht verständlich und überzeugend erklärt. — Die Arbeit ist methodisch ausgezeichnet angelegt. Die sprachliche Gestaltung des Stoffes ist bei

aller Sachlichkeit recht gut gelungen. Inhaltlich möchten wir nur ein Bedenken äußern. Eine wirklich lebensnahe Beurteilung der Beziehungen zwischen geltender Gesetzesvorschrift und tatsächlich beobachteter Praxis ist immer schwer. Auch in dieser Studie scheint sie nicht an allen Stellen vollkommen gelungen zu sein. Z. B. erscheint uns der Schluß, daß einzelne von Königen vorgenommene Opferhandlungen ein grundsätzlich bestehendes »Opferrecht« der Könige in alter Zeit beweisen, nicht genügend begründet. Etwas ähnliches gilt bezüglich der Zentralisation des Kultes und der entsprechenden «deuteronomistischen Reform«. Der Kerngedanke der Einheit des Kultortes geht doch wohl sicher auf mosaische Zeit zurück. Daß diese Idee sich in der Wirklichkeit des Lebens nur langsam und unter großen Schwierigkeiten durchsetzen konnte, beweist noch nicht das Gegenteil (vgl. die vorzügliche Beurteilung dieser »Entwicklung« bei H. Junker, Das Buch Deuteronomium [Bonn 1933] 66 f.). — Wir möchten aufrichtig und dringend wünschen, daß der vollständige Text der inhaltsreichen und anregenden Arbeit recht bald veröffentlicht werde. Closen.

Möbius, K., Die Aktualität der Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten. 8° (31 S.) Steinach (Thür.) 1940, Vogel und Apitz. — Wenn auch nur ein Teildruck dieser Dissertation vorliegt, so halten wir es doch für wert, kurz darüber zu berichten, weil die Arbeit zu einer höchst selbständigen und fruchtbaren Auffassung der Eschatologie bei den Propheten vordringt. »Die Aufgabe dieser Untersuchung ist die Überwindung der historischen Auffassung der Eschatologie« (7). Man sah in der Eschatologie bisher einseitig nur den zeitlich empirischen Abschluß des geschichtlichen Weltverlaufs. M. will die Eschatologie des AT erweisen als einen »Anspruch und Befehl Gottes« (9), der das ganze Sein der Welt und des Volkes in seinem innersten Wesen ergreift. Zum Abdruck kommt in der vorliegenden Ausgabe der Arbeit nur der erste Teil »Die existentielle Welt als Grund der Eschatologie«. Mag auch in der von M. vorgeschlagenen Fassung des eschatologischen Gedankens die Gefahr einer gewissen Unklarheit und Unbestimmtheit eingeschlossen sein, schon die hier vorgetragenen Ideen, z. B. über Schöpfung und Sünde, beweisen, daß er tief in die theologische Wirklichkeit des AT eingedrungen ist, und daß sich von seiner Deutung der biblischen Eschatologie sicher viel echte Anregung erwarten läßt. Closen.

Ketter, P., Die Samuelbücher (Herders Bibelkommentar III,1). gr. 8° (X u. 319 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.60; geb. M 7.80. — Im Vorwort gibt K. eine vorzügliche sachliche Darlegung dessen, was er unter »Erklärung für das Leben versteht«: Eine Deutung der Hl. Schrift, die zwar »davon Abstand nimmt, die philologischen, textkritischen und literargeschichtlichen Vorarbeiten mitzudrucken«, die aber gleichwohl »mit allen verfügbaren Mitteln der wissenschaftlichen Exegese« in das Verständnis der heiligen Bücher einzudringen sucht, um »die große Frage von heute« zu beantworten: »Bergen diese altbundlichen Geschichten auch noch Lebenswerte für unser Geschlecht?« (V). — In der Einleitung wird die literargeschichtliche Frage, wie die Samuelbücher entstanden seien, in folgendem Sinn beantwortet: »Die ältesten Stücke stammen noch aus der Zeit Davids und Salomons (vgl. 1 Chron. 29,29). Ein Prophetenschüler hat wohl unter Benutzung dieser und späterer Stücke, ohne sie wörtlich aufzunehmen, zwischen 850 und 750 dem Geschichtswerk der Samuelbücher im wesentlichen die heutige Form gegeben« (2). Gute Ausführungen über den geschichtlichen und religiösen Wert von 1 und 2 Sam schließen sich an (3—6). — Im Rahmen dieser Besprechung ist es

natürlich nicht möglich, auf alle Einzelheiten der Exegese des Bandes (7—316) einzugehen. Besonders hervorgehoben sei, daß gerade die theologisch wichtigen Teile der Samuelbücher hier eine tiefe und eindringliche Exegese erfahren. In 1 Sam wird in der Erklärung dem 15. Kap. die gebührende zentrale Stellung voll gewahrt (95 f.). Die theologisch entscheidenden Verse (22 f.), der Gottesspruch des Propheten über den wahren Gehorsam gegen Gott (»Ungehorsam ist Götzendienst«), ist in seiner Bedeutung klar erfaßt und würdig und treffend gedeutet, wobei die Gedankenführung bis in die Theologie des NT verfolgt wird (99 f.). Das Rätsel der »Hexe von Endor« (28,1—25; — »Mehr Sibylle als Hexe« [174]) löst K. in ganz einleuchtender Weise. Er nimmt an, daß der Geist des toten Samuel tatsächlich erschien, aber noch b e v o r die Frau mit einem Beschwörungsritus begonnen hatte (vgl. V. 11 f.). So erkläre sich der Schrecken der Frau (V. 12a), ihr rasches Erkennen des vermummten Königs, die zutreffende Mitteilung des Samuel an Saul, ohne daß eine der Gottesidee der Hl. Schrift widersprechende Vorstellung in die Erzählung hineingetragen würde (171—177). Die Verheißung von der Ewigkeit des Davidischen Königstums und ihre Erfüllung in Christus (2 Sam 7,1—17) werden sehr überzeugend erklärt (216—220). Die Gefahr einer etwas zu breiten Form der Darstellung ist bei der Besprechung der Texte gelegentlich nicht völlig überwunden (vgl. z. B. die Erzählung von Davids Sünde und Buße [230—240]). — Im ganzen ist die hier gegebene Erklärung der Samuelbücher gewiß ein starker Beweis für die Richtigkeit der Worte, in die K. schon das Ergebnis seiner Einleitung zusammenfaßte: »Aus so früher Zeit hat die gesamte Weltliteratur nichts aufzuzeigen, was den Samuelbüchern nach Umfang, Formvollendung und Gehalt ebenbürtig zur Seite gestellt werden könnte« (6). C l o s e n.

S c h u l z, A., Psalmen-Fragen, mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen (Altt. Abb. XIV,1). gr. 8°. (128 S.) Münster 1940, Aschendorff. M 6.60. — Die Arbeit bringt einzelne kritische Bemerkungen zu Texten aus etwa 80 verschiedenen Psalmen. Es ist die Fortsetzung der früheren Studie von Sch. »Kritisches zum Psalter« (Altt. Abh. XII, 1; Münster 1932). Was damals im Vorwort (III) gesagt wurde, gilt auch hier: »Die folgenden Ausführungen sollen durchaus nichts Abschließendes bringen. Sie sind nur eine Zusammenstellung von Einzelbemerkungen zu allen möglichen Psalmworten.« Daß auch eine solche nicht unnütz ist, dürfte die exegetische Literatur der inzwischen vergangenen acht Jahre vollauf bewiesen haben. Sie hat der damaligen Arbeit von Sch. offensichtlich manche Anregungen verdankt. Auch in dieser neuen Zusammenstellung findet sich viel wertvolles Material zur Sichtung des Psalmentextes. Ich erinnere z. B. an die Besprechung von Ps 130 (129),6 (102—104). Schon in seinem Buch »Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers« (Regensburg 1939) hatte Sch. im gleichen Sinne wie die Vulg. übersetzt: »Von der Morgenwache bis zur Nacht« (198). Jetzt wird eine ausführliche und, soweit wir sehen, sehr gut gelungene textkritische Rechtfertigung dieser Übertragung gegeben. Daß nicht alle Exegeten jedem Vorschlag zustimmen werden, ist bei der Eigenart der vorliegenden Aufgabe selbstverständlich. Zu Ps 73 (72),15, wo die Lesart der Massorah »Dann hätte ich treulos gehandelt an dem Geschlecht deiner Söhne«, vorzüglich überliefert ist, meint Sch.: »Wer sollte das Geschlecht der Söhne Jahwes sein?« (64). Durch eine solche Überlegung ist die Echtheit des Textes doch wohl nicht ernstlich in Frage gestellt. Aber wenn auch die Kritik verschiedene Ausstellungen dieser Art machen will, so ist doch nicht zu leugnen,

daß Sch. auch hier nicht wenige beachtenswerte Beiträge zur Erreichung des Zieles bietet. daß er selbst im Vorwort zu »Kritisches zum Psalter« (III) vorzüglich gekennzeichnet hat: »Gewiß kann der Kritiker manchmal etwas besseres schaffen als der Verfasser — allerdings nur in seltenen Fällen. Aber das ist nicht seine Aufgabe. Er hat als Ziel lediglich die Wiederherstellung dessen, was der Verfasser niedergeschrieben hat.« — Am Schluß ist ein »Anhang« hinzugefügt »Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen« (108—125). Sch. weist hier von neuem — gegen die bisher so gut wie einhellige Auffassung der Grammatiker — auf die Möglichkeit hin, daß auch im Hebräischen die Beifügung gelegentlich v o r ihrem Substantiv stehen kann. Über die Veranlassung, eine solche Spezialstudie diesen »Psalmenfragen« beizugeben, schreibt Sch. im Vorwort: »Der Anhang dürfte aus dem Grunde zu meiner Untersuchung über die Psalmen gehören, weil mich gerade eine Psalmenstelle (2,7) auf eine Vermutung über die Beifügung im Hebräischen gebracht hat, die ich hier weiter ausführe.« Ps 2,7 hatte Sch. in »Kritisches zum Psalter« (8—20) eingehend behandelt. Er übersetzte: »Laßt mich künden einen Gottesspruch! Jahweh hat zu mir gesagt — — —« (ähnlich in »Die Psalmen und Cantica« [Regensburg 1939] 8). Diese Übersetzung wird ohne weitere Umstellung nur möglich, wenn das êl in êl chôq als v o r a u f gestellte Beifügung (» G o t t e s - Gesetz«) verstanden werden kann. Zur Begründung dieser Auffassung bietet der »Anhang« weiteres reiches Material aus den verschiedensten Büchern des AT.

C l o s e n .

G i e r l i c h , A. M., O. P., Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger Theol. Stud. 56). gr. 8° (XVII u. 206 S.) Freiburg 1940, Herder. M 4.50. — Das Buch bringt eine »Untersuchung des Begriffes ‚Licht' in den Psalmen nach seiner terminologischen und nach seiner inhaltlichen Seite« (VII). Mit diesen Worten der »Vorbemerkung« ist zugleich der methodische Aufbau der Arbeit angegeben. Ihr erster Teil (1—112) bespricht die »Termini des Lichtgedankens« und beantwortet die Frage: »Wie wird der Begriff ‚Licht' in den Psalmen ausgedrückt?« Die Grenzen dieser terminologischen Untersuchung sind außerordentlich weit gesteckt. 95 Ausdrücke werden für 561 Stellen des Psalteriums, nicht selten recht ausführlich, besprochen. Nicht nur die mannigfachen Worte für Licht, Lichtglanz, Morgen, Morgenrot usw. werden behandelt, sondern auch die Ausdrücke für das Gegenteil: Finsternis, Schatten, Totenwelt usw. Schon allein hieraus ist klar, wie viele biblisch-theologische Probleme in diesem Buche berührt werden mußten. Der erste Teil enthält ausgezeichnete sprachstatistische und begriffsgeschichtliche Studien in großer Zahl. Ich erinnere nur z. B. an die Abhandlung über den Begriff mâgên, Schild als Quelle schützenden Schattens (105—108). Solche einzelne Abschnitte bergen viel kostbares Material für die Exegese zahlreicher Texte. — Der zweite Teil (113—179) stellt »die inhaltliche Frage: »Was wird über den Begriff ‚Licht' in den Psalmen ausgesagt?« (VII). Das Ergebnis läßt sich ganz kurz so zusammenfassen: Licht ist in den Psalmen Geschöpf und Offenbarung Gottes. »Jede Vergötterung und Mythologisierung des Lichtes ist in den Psalmen ausgeschlossen« (177). Außerdem ist es ein Bild für das natürliche. geistige und ewige Leben. Es ist »das am häufigsten gebrauchte Symbol in den Psalmen. Alle Symbole, die in den Psalmen zur Veranschaulichung des glücklichen, ehrenhaften und freien Lebens gebracht werden, sind letztlich auf das Symbol ‚Licht' zurückzuführen« (178). — Die Arbeit bietet echte biblische Theologie der Psalmen an einem der schönsten und »lichtreichsten« Themen, die

hier gestellt werden konnten. Die Methode des Verf.s ist äußerst sauber und sorgsam. Eine Fülle exegetischen und theologischen Wissens ist auf jeder Seite zusammengetragen. Nur zu ganz wenigen Einzelheiten möchten wir einige Zweifel und Bedenken äußern. Daß schachath in Ps 16,10 »die Grabesgrube« bezeichnet (z. B. 83), ist doch wohl nicht richtig. Es gibt zwei gleichlautende Wörter verschiedener Ableitung und Bedeutung. Daß hier die maskuline Form (vgl. Job 17,14) vom Verbum sch-ch-th im Sinne von Fäulnis, Verwesung gemeint ist, ist doch viel wahrscheinlicher (vgl. A. Vaccari in Bibl 14 [1933] 408—434). Die Übersetzung »Sonne und Schild ist Gott der Herr« (107) für Ps 84,12 halten wir mit dem Verf. für durchaus richtig. Aber bei der gegenwärtigen Lage der exegetischen Stellungnahme zu diesem Text wäre es doch wohl ratsam gewesen, eingehender zu begründen, warum hier nicht an »Sonnenembleme« an den Zinnen des Tempels gedacht ist. Die Aufstellung, daß »der Kabod Jahwes und die Lichtwolke bzw. Feuersäule nach den Psalmen identisch sind« (177), bedürfte wohl noch einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Auffassung bei B. Stein: »Nie wird der KJ mit den geschauten Phänomenen identifiziert« (Der Begriff Kebod Jahweh, Emsdetten [1939] 295). Closen.

Wutz, Fr., Das Hohelied (Eichstätter Studien 4). gr. 8° (48 S.) Stuttgart 1940, Kohlhammer. M 1.50. — Die Arbeit entstammt dem »literarischen Nachlaß des durch den Tod (19. 3. 38) aus fruchtreichstem Schaffen gerissenen Prof. Wutz« (3). Die Tätigkeit, die J. Goettsberger auf das Buch verwandt hat, wird von diesem selbst in der Vorbemerkung nicht als »eigenverantwortliche Herausgabe« bezeichnet, sondern als »Drucküberwachung«. Das Manuskript hatte der Verf. »bis zum letzten Federstrich fertig« zurückgelassen. Über ganz wenige Verbeserungen von Seiten G.s gibt die Vorbemerkung Aufschluß. — W. läßt auf einleitende Kapitel über »Inhalt und Charakter des Liedes, Charakter des Bräutigams und der Braut, Verfasser, Abfassungszeit und Text« eine deutsche Übersetzung des Hohenliedes folgen mit kurzen Erläuterungen und vor allem einem ausführlichen textkritischen Kommentar. Dieser letztere war für W. bei seiner wissenschaftlichen Erforschung des Hohenliedes eine der wichtigsten Aufgaben. Er war ja davon überzeugt, daß »alle Schwierigkeiten des eigentlichen Wortsinnes und des damit gegebenen moralischen Wertes unserer Dichtung in Wirklichkeit entfallen, wenn die Unebenheiten des heutigen Textbestandes behoben sind« (7). — Die Auffasung des Hohenliedes, die sich als Ergebnis dieser Arbeit darstellt, ist kühn und überraschend. W. verteidigt drei Eigenschaften des Hohenliedes, »die ihm heute von der ganzen Exegese abgesprochen werden« (5). Es ist ein einziges (zusammengehöriges) Lied; von großer Schönheit, d. h. klar, durchsichtig und wohl aufgebaut; Salomo kommt als Verfasser in Betracht. Bezüglich des Inhaltes der Dichtung meint W.: »Es handelt sich um einen durchlaufenden Dialog zweier junger Liebesleute, die ebenso von treuer Liebe wie vornehmer Zurückhaltung beseelt sind, wobei ihre beiderseitige Armut keinerlei Hindernisse zu bereiten vermag« (7). »Das Hohelied ist in seinem ursprünglichen Wortsinn Loblied auf die Keuschheit vor der Ehe, speziell auf die keusche Zurückhaltung der Braut, die bei aller innigen Liebe niemals vergißt, eine »Mauer« zu bleiben, und die den Liebsten nicht küßt, da er ja nicht ihr Bruder ist, und diese Versicherung noch unmittelbar vor der Hochzeit abgibt« (10). — Die Studie legt beredtes Zeugnis ab für die Eigenart das wissenschaftlichen Schaffens, die W. in seinem ganzen Leben gezeigt hatte und die Goettsberger in der Vorbemerkung kennzeichnet als »scharfsinnige Findigkeit, kühne Kom-

binationsgabe und bewußte Eigenwilligkeit«. Die Hinweise auf ein hohes Alter des Liedes (14 f.) sind sicher sehr zu beachten. Doch möchte es uns scheinen, daß die textkritische Sichtungsarbeit des Verf.s viel zu stark in den Wortbestand des Liedes eingreift. Das Vokabular (»Wortschatz zum Hohenlied« [43—48]) weist eine übergroße Zahl neuer Vokabeln und ungewohnter Wortbedeutungen auf, die angenommen werden müßten, wenn man die Auffassung von W. durchführen wollte. Auch die Tatsache, daß der »gegenwärtige Zustand des Liedes von der LXX vorgefunden wurde« (5), hätte wohl sicher größere Zurückhaltung bezüglich der Verbesserungsvorschläge empfehlen müssen. W. sieht darin nur einen Hinweis darauf, »daß die LXX die größere Mehrzahl der Fehler ebenfalls schon führt« (15). Besser hätte man darin einen Grund zu der Auffassung gefunden, daß es nicht richtig sein kann, an so zahlreichen Stellen neue Lesarten einzuführen. Gewiß betont W., »daß nicht ein Buchstabe des heutigen Bestandes verlorengeht« (7). Aber diese Worte haben bei ihm doch einen recht weiten Sinn, wenn man die lange Liste von »Fehlverbindungen, verkannten Formen, verkannten Etyma, Verstellungen, Verstümmelungen, leichten Verlesungen einzelner Buchstaben« (15 f.) in Betracht zieht, die er selber aufstellt. Closen.

Feldmann, Fr., Isaias 1—39, lateinisch und deutsch mit Anmerkungen unter dem Text. 8° (VI u. 293 S.) Bonn 1940, Hanstein. M 4.80; geb. M 6.20. — Diese Ausgabe der ersten 39 Kapitel des Propheten Isaias ist nicht nur unter exegetischer, sondern auch unter liturgischer Rücksicht gearbeitet worden. Sie setzt sich zum Ziel. »in das Verständnis des lateinischen Textes des Propheten Isaias einzuführen«, wie er »in Brevier und Missale steht und mit Nutzen gelesen sein will« (III). Nach kurzen einleitenden Abschnitten über die Person des Propheten, die Zeitgeschichte, literarische Art und theologische Ideen des Buches usw., folgt Text und Übersetzung. Diese sind so verteilt, daß der lateinische Text, der höchst erfreulicherweise in den vielen poetisch-rhythmischen Teilen des Buches in Sinnzeilen gedruckt wurde, die linke Seite einnimmt, während die deutsche Übersetzung auf der rechten steht und die durchlaufenden Anmerkungen die unteren Teile der Seiten füllen. Acht Seiten mit einem Namenregister und einem systematisch geordneten Sachverzeichnis beschließen den Band. Bei der Zielsetzung und Eigenart dieser Ausgabe wird man von ihr keine großen und neuen schöpferischen Ideen zur Isaiasexegese erwarten dürfen. Aber die Aufgabe, die sich das Buch stellt, ist vorzüglich erfüllt. Die Anmerkungen sind sehr sachlich und reichhaltig, in der Form wohl gelegentlich zu knapp, als daß sie ein wirklich anschauliches Verständnis des Textes bereitstellten. Wir möchten dringend wünschen, daß der Verf. auch Is 40—66 recht bald in ähnlicher Weise veröffentlicht, Teile des Buches, die ja auch in der Liturgie keine geringere Rolle spielen als die ersten 39 Kapitel. Closen.

* * *

Zorell, Fr., S. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, fasc. 1 (âb bis bâlag); fasc. 2 (bilgâh bis châdâsch). 4° (je 112 S.) Rom 1940, Päpstliches Bibelinstitut. Je L 16.—. — Das Erscheinen eines fachwissenschaftlichen hebräisch-aramäischen Wörterbuches ist für die Exegese des AT ein Ereignis von ungewöhnlich großer Bedeutung. Die ersten Auflagen von W. Gesenius gehen zurück bis in die Jahre 1810-15. So verdienstvoll auch die verschiedenen Bearbeitungen der Neuauflagen waren, so hat doch in den letzten anderthalb Jahrhunderten keiner den Versuch gemacht, in einer neuen großen Originalarbeit die lexikalische Gestal-

tung der alttestamentlichen Sprachwissenschaft zu unternehmen. Schon aus diesem geschichtlichen Zusammenhang erhellt das große Interesse, das man dieser Veröffentlichung entgegenbringen muß. — Den Plan zu dem Wert faßte Z. — damals zweiundfünfzigjährig — im Jahre 1915. Nach 25 Jahren unermüdlichen Schaffens kann der jetzt fast achtzigjährige die Frucht seines Mühens durch die Herausgabe in den Dienst der Allgemeinheit der Theologen und Exegeten stellen. Die Ausarbeitung der Artikel zu den Eigennamen hatte seiner Zeit M. Hagen, der Verfasser des Biblischen Lexikons im Cursus S. Scripturae, übernommen. Als er vor fast zwanzig Jahren starb, lag sein Beitrag fertig vor. Diese Artikel sind für die vorliegende Ausgabe von A. Bea neubearbeitet und ergänzt worden. — Eine ausführliche Würdigung der sprachwissenschaftlichen und exegetischen Eigenart dieses Wörterbuches möchten wir einer später folgenden Besprechung vorbehalten, wenn ein größerer Teil der vorgesehenen neun oder zehn Faszikel erschienen ist. Hier mögen einige Bemerkungen über die Gesamtanlage des Werkes genügen. Der saubere, lichte Druck, die Breite des Seitenbildes, die Übersichtlichkeit in der Anordnung des Stoffes geben dem Ganzen eine würdige und gefällige äußere Gestalt. Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist bei der Durchsichtigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks, über die Z. verfügt, für die wissenschaftliche Benutzung des Lexikons gewiß kein Hindernis. Der reiche Inhalt der einzelnen Artikel ist äußerst sorgfältig und gründlich gearbeitet. Zahlreiche Verweise und Merkzeichen unterrichten über Alter und Häufigkeit des Wortvorkommens. — Wir können dem hochverehrten Verf. zum Gelingen dieses großen Werkes nur aufrichtig gratulieren und möchten von Herzen wünschen, daß die Herausgabe des Ganzen ihren baldigen glücklichen Abschluß finde. Closen.

* * *

Rabeneck, J., S. J. Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung, gr. 8° (156 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 4.—; geb. M 5.—. — Überzeugt, daß das Aufsuchen der auf einen bestimmten Zweck hingeordneten planvollen Anlage eines Evangeliums, die doch gewiß in irgend einem Grade vorhanden ist, nicht von der mehr oder weniger klar erkannten, oft durch die subjektive Schau verzeichneten Zielsetzung des einzelnen Evangeliums ausgehen dürfe, sondern von mehr materiellen, äußeren Elementen, die nicht so leicht der Mißdeutung unterliegen, hat R. es unternommen, die Gliederung der einzelnen Evangelien herauszustellen, soweit sie sich an der Stoff-Folge und an stilistischen und anderen äußeren Kennzeichen ablesen läßt. Eine besondere Rolle spielt also neben der Betrachtung des Inhaltes die Achtsamkeit auf die Formelemente, welche die Gliederung herausheben, z. B. Wiederholung bestimmter Worte oder Ausdrücke, gleiche oder ähnliche Einleitungs- und Schlußformeln, symmetrische Entsprechung in Sätzen oder Abschnitten, Teilung nach bestimmten, beliebten Zahlen (vor allem 3, 5 und 7), Zusammenordnung der einzelnen Abschnitte nach bestimmtem Zahlenverhältnis. Die so erhaltene Gliederung wurde vom Verf. absichtlich nicht weiter verfolgt in ihrer Beziehung zu der das ganze Evangelium durchdringenden inneren Zielsetzung. Insofern bleibt die Arbeit einseitig, und mancher wird es bedauern, daß sie nach dieser Richtung nicht ausgebaut wurde. Sie bietet aber in dem sich selbst gesteckten Rahmen wirklich sehr viel Wertvolles.. Am ausführlichsten wurde Mt behandelt (5—71). Es werden insgesamt 11 Abschnitte unterschieden: 6 Erzählungsgruppen, die durch 5 Reden voneinander getrennt sind, derart, daß die Parabelrede genau die Mitte des Evangeliums einnimmt, während die Bergpredigt (Kap. 5—7) der eschato-

logischen Rede (Kap. 21,23 — 25,46), die Sendungsrede (Kap. 10) der Jüngerbelehrung (Kap. 18) entspricht. Sowohl die Reden (und hier unübersehbar deutlich) wie auch die Erzählungsabschnitte sind ihrerseits wieder kunstvoll gegliedert, wobei auch die Teilung nach bestimmten Zahlen eine große Rolle spielt. Mk wird vom Verf. in drei große Teile zerlegt: der 1. Teil (1,1 — 5,43) ist charakteristisch durch drei Erzählungsreihen (1,1—34; 1,35—3,6; 3,7—5,43), von denen die mittlere durch das mehrmals wiederkehrende πάλιν als eine Art Wiederholung von Begebenheiten der ersten Reihe erscheint. Der 2. Teil (6,1 — 9,50) bietet die vier großen Wanderungen Jesu, die alle am See beginnen und zum See zurückführen (6,1—56; 7,1—37; 8,1—26; 8,27 — 9,50). Der 3. Teil (10,1 — 16,20) enthält die Ereignisse nach dem Abschied Jesu von Galiläa: die Reise Jesu durch Peräa und Judäa bis zum Einzug in Jerusalem (10,1 — 11,11), das Wirken Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden (11,1 — 13,37), das Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt (14,1 — 16,20). R. glaubt eine vielfache symmetrische Entsprechung feststellen zu können, z. B. eine solche zwischen dem 1. und 2. Hauptteil, insofern in jedem derselben die drei Unterteile je sieben Abschnitte zählen. — Bei Lk nimmt der Verf. als 1. Hauptteil die Kindheitserzählungen und den Beginn des öffentlichen Lebens (1,5 — 4,44); als 2. die galiläische Tätigkeit (5,1 — 9,50); hier dürfte sich aber der Name »galiläische« Tätigkeit wegen 4,44 weniger empfehlen; als 3. den sogenannten Reisebericht (9,51 — 19,46); als 4. die Wirksamkeit in Jerusalem, das Leiden und die Verherrlichung (19,47 — 24,53). Weil bei 9,51 ein tiefer Einschnitt ist, kann das Evangelium auch gehälftet werden; in jeder Hälfte lassen sich sieben kleinere Einheiten zählen. — Auch Joh besteht aus zwei großen Teilen: 1,1 — 12,50 und 13,1 — 20,31 (21,1—25 ist Anhang). Beide Hälften zerfallen in zwei mehr zusammenhängende Gruppen: 1,1 — 6,71; 7,1 — 12,50 und 13,1 — 17.26; 18,1 — 20,31. So käme also auch eine Vierteilung in Frage. Zählt man die kleineren Einheiten, so hat man je sieben Teile in der ersten und zweiten Hälfte. — Im Ganzen wird man nach Vergleichung des Textes und Erwägung der vom Verfasser dargebotenen Gründe finden, daß die Schnitte zur Festlegung der größeren und kleineren Einheiten durchweg durch den Inhalt und oft auch durch äußere Hinweise der Evangelisten geboten sind. Ich glaube aber, daß nicht alle mit dem gleichen Vertrauen die konsequente Herrschaft der Zahl in der Gliederung der Evangelien anerkennen werden. Die häufige Sieben-, Drei- oder Fünfzahl wird nicht selten durch Zusammenfassung kleinerer Einheiten zu größeren erreicht, die dann gezählt werden. Aber in eben dieser Zusammenfassung gibt wohl — mangels objektiver Elemente — zu oft das subjektive Ermessen den Ausschlag; so wird man nicht immer geneigt sein, die auf einer bestimmten Zahl beruhende Teilung als einzig mögliche, durch den Text eindeutig festgelegte anzuerkennen. Übrigens erhebt der Verf. selbst nicht diesen Anspruch; er will vielmehr vor allem zu eigenem Lesen und Denken anregen und zu einer eigenen Beurteilung und Sicht verhelfen. Sein Werk bietet sich dafür als zuverlässiger Führer dar, der dem Leser praktisch zeigt, worauf er zu achten hat, und ihm den Blick schärft für so viele Einzelheiten, die, immer übersehen und kaum entdeckt, doch so »natürlich« und selbstverständlich erscheinen, daß man sich wundert, wie man darüber hinweglesen konnte. Am wertvollsten ist wohl in dieser Einführung die genaue Analyse der Redeteile der Evangelien. Hier vor allem kommt die feine Beobachtungsgabe des Verf.s zu überraschend sicheren und überzeugenden Resultaten, die nicht nur für die formale, sondern auch für die sachliche Erfassung der Reden des Herrn von der größten Bedeutung sind. Man wird sich leicht davon

überzeugen können, wenn man z. B. das 18. Kap. bei Mt oder das 6. Kap. bei Joh nach den Angaben des Verf.s durchstudiert.

Wennemer.

Oehler, W., Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 42,4). gr. 8° (112 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 3.—. — In dieser Arbeit nimmt der Verf. ein Thema in mehr wissenschaftlicher Form auf, das er in einer früheren Schrift (Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt; vgl. Schol 1938, 298) einem weiteren Leserkreis dargelegt hatte. O. ist überzeugt, daß das vierte Evangelium abgesehen von Kap. 15—17 und abgesehen von dem Nachtrag Kap. 21 eine großangelegte, einheitliche Werbeschrift für den Glauben an Jesus, den Gottessohn darstellt, die sich an hellenistische, dem Glauben noch fernstehende, wohl irgendwie unter dem Einfluß syrischer Gnosis stehende Kreise wendet. Die genannten Kapitel 15—17 sind ein Einschub, ebenfalls vom Apostel Johannes verfaßt, aber — wie auch 1 Joh und die Apokalypse — für die christliche Gemeinde bestimmt. Vgl. des Verf.s andere Schrift: Das Wort des Johannes an die Gemeinde, Gütersloh 1938. — Der Verf. sucht seine These zu beweisen, indem er die Hauptbegriffe und die Hauptdarstellungsformen des Evangeliums untersucht. In der ersten Hinsicht wird einerseits die urchristliche Substanz und sachliche Unabhängigkeit von heidnischem Synkretismus dargetan, anderseits die Angleichung der Termini an die religiöse Sprache des Hellenismus als missionarische Anknüpfung, also als Zeichen des missionarischen Charakters des Evangeliums gedeutet. Bei der Betrachtung der Darstellungsformen wird vor allem die missionarische Abzweckung der bei Joh so beliebten Dialogform hervorgehoben; vgl. besonders das Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin. Die Streitreden mit den Juden sind zu erklären als Apologie und Schutzschrift gegenüber dem ungläubigen Judentum, das dem Heidentum durch seinen Unglauben ein Ärgernis und durch seine feindselige Aktion gegen den neuen Glauben ein positives Hindernis zur Bekehrung war. Übrigens sind diese Streitreden nicht reine Apologie, sondern weithin auch positive Heilsanbietung. Ein Blick auf die ganze Auswahl des Stoffes und auf die innige Verbindung der Reden mit den Sêmeia macht den Eindruck, daß Joh einzelne Taten Jesu ausgewählt hat, um an sie unter Zugrundelegung von wirklichen Jesusworten mehr oder weniger frei gestaltete, missionarisch bedeutsame Reden oder Gespräche anzuschließen. Diese Erzählungen wirken als große Beispiele, wie jemand zum Glauben an Jesus, den Gottessohn, kam. Hier ist vor allem der Glaubensbegriff bedeutsam, den der Verf. gleich zu Beginn seiner Arbeit behandelt hat. Fast jede Erzählung läuft auf den Glauben hinaus oder zeigt die Verwerflichkeit des Unglaubens. Das ausgesprochene Ziel des Evangeliums ist ja: »Das aber ist geschrieben, damit ihr zum Glauben kommt« (20,31). — Dies und manches andere, was wir in der kurzen Besprechung nicht andeuten können, erweckt ohne Zweifel Vertrauen für die These des Verf. So viel Rätselhaftes im 4. Evangelium bekommt durch diese neue Betrachtungsweise Licht und befriedigende Erklärung, vor allem die freie, »johanneische« Gestaltung der Reden Jesu, wenngleich der Verf. — trotz seines sonst anzuerkennenden Strebens, den historischen Charakter des 4. Evangeliums zu wahren — in der Auflösung der Reden Jesu zu weit zu gehen scheint. Die Texte, die den Ausgangspunkt der ganzen Frage bilden, bleiben leider textkritisch zweifelhaft (Joh 19,35 und 20,31: Verf. liest dort πιστεύσητε anstatt πιστεύητε und übersetzt: »damit ihr zum Glauben kommt«). Alles in allem: eine brauchbare Arbeitshypothese, die eine durchaus ernst zu nehmende Wahrschein-

lichkeit beanspruchen kann, ohne allerdings andere Hypothesen, z. B. die einer innergemeindlichen Schrift, völlig auszuschließen. — In einem Punkt ist m. E. der Verf. viel zu zurückhaltend: in der positiven Bestimmung der Sohnschaft Jesu oder seines Verhältnisses zum Vater. Er schreibt: »In das Geheimnis seines Wesens, seine ewige Verbundenheit mit Gott wird nicht eingedrungen, es ist auch nicht etwa von ewiger Zeugung die Rede, sondern die Sohnschaft Christi beruht auf Gottes Sendung« (32). Demgegenüber möchte ich betonen, daß gerade nach Joh die Sendung die Sohnschaft voraussetzt, jedenfalls sofern die Sendung nicht mit dem ewigen Ausgang identifiziert wird. Darin offenbart sich ja gerade die Liebe des Vaters, daß er den sendet, der der Sohn ist. Die zeitliche Sendung, von der auch 10,36 die Rede ist, kann also unmöglich der ontologische Grund seiner Sohnschaft sein; diese muß vielmehr in seinem ewigen Sein ihren Grund haben. Viel weiter würde man kommen, wenn man Joh 5,17 ff. ernst nehmen wollte. Das Wirken, das Jesus sich hier zuschreibt, kann nicht in ein reines Gehorchen aufgelöst werden. Es weist in seiner vollen Parallelität mit des Vaters Wirken und in seiner Herleitung aus dem Vater deutlich genug hin auf den Ursprung des Sohnes aus dem Vater. Wennemer.

Bover, J. M., S. J., Las Epístolas de San Pablo (Bibl. teol. de Balmesiana 1.) 2 Bde. gr. 8° (XXIV u. 391 bzw. 403 S.) Barcelona 1940, Editorial Balmes. — Die vorliegende spanische Übersetzung der Paulusbriefe war ursprünglich vorgesehen als Teil einer neuen spanischen Übersetzung der ganzen Hl. Schrift nach dem Urtext, die aber einstweilen als Ganzes noch nicht erscheinen kann, da viele der Mitarbeiter während des spanischen Bürgerkrieges als Blutzeugen für Christus gestorben sind. Der 1. Bd. umfaßt, außer einem ausführlichen Vorwort, das Aufschluß gibt über das Werden und die Anlage des Werkes, und einer verhältnismäßig kurzen allgemeinen Einleitung in die Briefe des hl. Paulus, die vier großen Briefe (Röm, 1 u. 2 Kor u. Gal), während die übrigen den 2. Bd. ausmachen. Angefügt ist ein gutes Sachverzeichnis und als Anhang eine systematische Zusammenstellung der hauptsächlichsten dogmatischen Texte aus den Paulusbriefen, die man eine Theologie des hl. Paulus im Aufriß nennen könnte. Den einzelnen Briefen wird jeweils eine kurze besondere Einleitung vorausgeschickt. Der durch treffende Überschriften gegliederte Text ist so angeordnet, daß auf der linken Seite der Vulgata-Text und auf der rechten die entsprechende spanische Übersetzung nach dem Urtext geboten wird. Dabei hat der Verf. eine von ihm bereits fertiggestellte, aber noch nicht veröffentlichte Textbearbeitung zugrunde gelegt. Während unter der Übersetzung nach Versen geordnet eine kurze, vorwiegend theologisch ausgerichtete Erklärung gegeben wird, die je nach der Bedeutung der Stelle kürzer oder länger ausfällt, finden sich unter dem Vulgata-Text die von diesem abweichenden, ins Lateinische übersetzten, Lesarten des griechischen Textes ohne nähere Quellenangaben verzeichnet, und zwar nach drei Klassen geordnet. Eine Lesart ohne Zeichen hat gegenüber der Vulgata sicher als die ursprüngliche zu gelten. Dagegen besagt ein beigefügtes einfaches Fragezeichen (?), daß die Lesart wahrscheinlich, und ein doppeltes Fragezeichen (??), daß sie weniger wahrscheinlich der Vulgata vorzuziehen ist. Auf diese Weise bietet der Verf. außer der Vulgata tatsächlich zugleich eine neue kritische lateinische Übersetzung nach dem Urtext. Die spanische Übersetzung, auf die es vor allem ankommt, will sich möglichst eng an den Urtext anschließen, um so auch die Eigenart der paulinischen Sprache so weit wiederzugeben, als es ohne Vergewaltigung des Spanischen und ohne Nachteil für

die Klarheit der Gedanken geschehen kann. Die beigegebene Erklärung, die sich in erster Linie an die Väter anschließt, verrät überall den Kenner der Paulusbriefe, der seit Jahren an einer umfassenden Theologie des hl. Paulus arbeitet, deren Veröffentlichung hoffentlich nicht allzu lange mehr auf sich warten läßt.

Brinkmann.

Walter, E., Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. 8° (VIII u. 212 S.), Freiburg 1940, Herder. M 2,80. — Der Verlag Herder gibt eine neue Reihe heraus: »Leben aus dem Wort«. Es sollen kleine Vorarbeiten sein zu einer künftigen katholischen Schrifttheologie, welche der Verf. einleitet mit der ausgezeichneten Skizze zu einer Theologie der göttlichen Tugenden. W., dessen Schriften über die Sakramente schon eine eingehende Vertrautheit mit dem Wort Gottes verrieten, hat hier den Versuch gemacht, das NT von den Wurzelworten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe her zu erschließen. Man ist überrascht von der Fülle der Gesichtspunkte, die der Verf. gewinnt, indem er jeweils bei den Synoptikern, bei Johannes, Paulus und in den übrigen ntl. Schriften die Wirklichkeiten der drei göttlichen Tugenden entdeckt als Grundverhältnisse des christlichen Menschen zu Gott in der Kirche. Gut arbeitet er Unterschied, Zusammenklang, gegenseitige Ergänzung der einzelnen Auffassungen heraus, wenn er etwa das »gläubige Sehen« als Johannes eigentümlich hervorhebt (38), bei Paulus aber das Kreuz als Grundlage des Glaubens bezeichnet (49 f.). Als tiefste Erkenntnis macht er den Glauben aus der Schrift bewußt als Mitvollzug göttlich trinitarischen Lebens, weil es Glaube in Christus ist (50), Sohnschaft. Das Mittelstück über die Hoffnung steht ein wenig im Zwielicht des schon Gesagten und noch zu Sagenden, weil der »Hoffnungsbegriff von dem des Glaubens nicht durchgehend scharf zu trennen ist« (203). Doch wird auch hier sehr viel Neues beobachtet und mitgeteilt. Die Theologie der Liebe ist dann wieder straffer. Zwar konnte der Verf. nur mit knappen Zügen zeichnen, die manchmal zu bloßen Hinweisen werden, doch wird es ein vollständiges Bild. Zu nennen ist in diesem Kapitel die feinsinnige Deutung des Römerbriefs ganz unter dem Leitwort »Liebe« (148—156). Der Verf. entgeht aber hier, wie auch in anderen Partien seines Buches, durchaus der Versuchung, nun den ganzen Paulus gewissermaßen auf ein Wort hin (Glaube etwa, oder Liebe) durchzukonstruieren, was, wie er weiß, nicht ohne Gewaltsamkeiten abgehen könnte (159). In abschließender Zusammenfassung versucht der Verf. noch die Kräfte sichtbar zu machen, welche von den drei Tugenden angerufen werden, die heroischen (182). Der Mensch wird nicht nur in seiner Ganzheit durch sie angerufen, sondern über sich hinausgerufen. Manche Einzelfragen der Deutung bleiben offen, wie etwa jene nach dem Gebot der Liebe (19—21). Die exegetische Diskussion wird in den Anmerkungen aufgenommen und weitergeführt. So entspricht das Buch sehr wohl dem Anliegen des Verlags, eine schrifttheologische Reihe einzuführen, welche nicht nur Theologen, sondern auch Laien die Welt des Wortes Gottes weiter öffnet.

Wolter.

4. Fundamentaltheologie, Dogmatik uud Dogmengeschichte.

de Raedemaeker, F., Apologetiek van de Katholieke Kerk (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica 19). gr. 8° (XII u. 350 S.) Nijmwegen 1941, Dekker u. Van de Veght. Fl 2.75. — Der Titel des Buches will verstanden werden im Sinne einer Apologetik der

katholischen Kirche als solcher, so daß der Inhalt absieht von dem Beweis der Offenbarungsmöglichkeit und der Gottesgesandtschaft Christi und nur die Darlegung der Gründung der Kirche und ihrer Fortdauer bringt. Der erste Teil bietet die Stiftung der Kirche durch Christus, der zweite die Entwicklung dieser Kirche und der dritte die Kirche von heute. Der zweite Teil ist am bedeutendsten und auch am breitesten ausgeführt (100—283). Dabei wird die via notarum nicht verwandt, sondern aus der Geschichte der Fortdauer der Gründung Christi bewiesen. So muß der große Stoff verhältnismäßig kurz behandelt werden. Insbesondere hätte man ein ausführliches Eingehen auf das östliche Schisma erwartet. Wertvoll ist es, in dieser gedrängten Darstellung eine neuere Fassung zu besitzen, die auch die Forschungsergebnisse der letzten Jahre zur Hauptsache berücksichtigt. Befremdend wirkt, daß Dieckmann unter den Werken ausschließlich oder mehr dogmatischer Gestaltung angeführt, während Adam (Wesen des Katholizismus) den apologetischen Schriftstellern beigezählt wird (XI). Wenige werden beipflichten, wenn von der synoptischen Apokalypse behauptet wird, sie beziehe sich nur auf die Voraussage der Zerstörung Jerusalems (38 ff.). — Bei der Lektüre des niederländischen Textes wird in dem deutschen Leser der Wunsch rege, eine ähnliche Schrift aus unserer Zeit für unser Sprachgebiet zu besitzen. Beumer.

Fuchs, J., S. J., Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie. Bonn [1941] Köllen-Verlag. Dissertationsdruck. — Eine »Vorstudie« zur eigentlichen Dissertation »Um das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt« legt der Verf. vor. Sie soll zeigen, wie es überhaupt in der katholischen Theologie zur Trilogie der kirchlichen Gewalt kam. Im ausdrücklichen Gegensatz zur gebräuchlichen Zweiteilung von ordo und iurisdictio haben sie die beiden Kanonisten F. Walter in der 4. Aufl. seines Lehrbuches des Kirchenrechts (Bonn 1829) und G. Phillips im 1. Bd. seines Kirchenrechts (Regensburg 1845) zuerst katholischerseits formuliert. F. stellt nun einige katholische Vorstufen der »systematischen« Formulierung bei P. B. Zimmer (1804), Dobmayer—Senestrey (spätestens 1802—1819), v. Drey u. a. fest. Bei ihnen ist die Dreiteilung in Lehr-, Priester- und Hirtenamt jedoch noch nicht in Gegensatz zur alten Einteilung, teilweise sogar neben ihr verwandt. Sehr interessant sind die Gründe, die zur Trilogie führten. Es sind nach F. drei, die alle der innigen Verbindung der damaligen Theologie mit protestantischen Lehrbüchern entstammen. Zunächst und vor allem ist es nach dem Verf. die rationalistische Auffassung im Protestantismus vom »Gottesreich« als Führer zu ethischem Vernunftsglauben. Dadurch mußte die Kirche als Lehrerin stärker hervortreten und dieses ihr Amt auch systematisch mehr neben das Weihe- und Hirtenamt treten. Der Einfluß zeigt sich deutlich vor allem bei Zimmer, aber auch bei Dobmayer-Senestrey und v. Drey. Daneben war bes. für Walter die protestantische Gliederung der Kirchengewalt einflußreich. Dort war die potestas ordinis ein ministerium verbi et sacramentorum. Übertragen auf die katholische Lehre mußte sich, wie Walter richtig bemerkte, ergeben, daß in der potestas ordinis zwei »sowohl dem Gegenstand nach wie in der Art ihres Wirkens völlig verschiedene« Gewalten vereinigt waren. Der Protestant empfand das nicht, weil bei seiner Auffassung Wort und Sakrament gleich wirken. Für Phillips vor allem war endlich als dritter Grund zur Trilogie das protestantische Schema vom dreifachen Amt Christi maßgebend. In der katholischen Theologie kannte man wohl dies Priester-, Propheten- und Königtum Christi vor dem Ende des 18. Jahrh. Aber eine Anwendung auf die

Fortsetzung in der Kirche als dem Werke Christi war bis dahin systematisch und trilogisch weniger gesehen. Weisweiler.

Grabmann, M., Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde, bei Gottfried von Fontaines († 1328): Festschrift Eichmann 1—19. — Auf den ersten Blick könnte es eine müßige Frage erscheinen, die hier behandelt ist. Aber ein Blick in den Artikel zeigt, daß eine wesenhafte Auffassung von der Kirche Problem und Lösung beeinflußt. Denn vom Wesen der Kirche aus wird die Frage beantwortet. Dieses steht also letztlich zur Diskussion (wie es bei so vielen sonderbar anmutenden Problemen des Mittelalters der Fall ist). Gottfried von Fontaines unterscheidet drei Kirchenbegriffe: die ecclesia materialis (Kirchengebäude), die domus spiritualis, die zeitlichen Belange. Zur Leitung der ersten gehört ein guter Architekt, den der Bischof nur zu bestellen hat. Für die zeitlichen materiellen Belange gilt das gleiche in der Bestellung eines Verwalters oder Advokaten. Soweit Eingriffe willkürlicher Machtstellen in Frage kommen, kann sich bei der Abwehr der Jurist nicht anders verhalten wie der Theologe. Gegen die »Schleichwege der weltlichen Wissenschaft« (!), worunter nach Gr. vor allem die Rechtswissenschaft zu verstehen ist, sei der Jurist besser am Platz. Aber das müsse zurücktreten gegenüber dem wesentlichen Kirchenbegriff, der ecclesia spiritualis. Auf ihre Leitung ist das Amt der Praelaten »per se et principaliter« hingeordnet. Hier ist der Theologe zuständig, sowohl im Unterricht über Glaube und Sitte, in der Predigt, in der Sakramentenverwaltung. Gottfried spricht hier so energisch, daß er die Zustände seiner Zeit geradezu als eine »perversitas magna« bezeichnet, in der die dritte Bedeutung der Kirche weit überwiege. Ganz ähnlich spricht neben dem Pariser Franziskus Carracioli auch der Augustinereremit Augustinus Triumphus.
Weisweiler.

v. Radecki, S., Wort und Wunder. 8° (161 S.) Salzburg 1940, O. Müller. M 4.50. — Das Bändchen umfaßt fünf sehr verschiedenartige Aufsätze, deren Grundgedanke ist, daß »Wort und Geschlecht nur aus dem Christlichen heraus zu verstehen sind« (8). Der Verf. hat es dem Leser nicht leicht gemacht, diesen Grundakkord aus den verschiedenen Stücken herauszuhören, oder auch nur seinem oft sehr kühnen Gedankenflug zu folgen (vgl. die originelle Einleitung). Der Dialog am Anfang entwickelt im Anschluß an Franz Baader einige zum mindesten überraschende sprachphilosophische Betrachtungen. Dann folgt ein Aufsatz über »das verborgene Wort«: hier kämpft der Verf. aus seinem tiefen Verständnis für das gesprochene Wort heraus für die Ehre des heiligen Wortes in der Feier der hl. Messe; hier bittet und beschwört der katholische Laie die Priester, Gottes Wort in der Liturgie mit größerer Ehrfurcht zu behandeln. Was auf diesen 25 Seiten gesagt wird, wäre wert, von allen Priestern ernsthaft überdacht und befolgt zu werden. — Unter dem Titel »Wunden und Wunder« folgt ein Beitrag über Konnersreuth, der 1936 bei Gelegenheit des Erscheinens des bekannten Werkes von Erzbischof Theodorowicz verfaßt worden war. Wie immer einer sich zu Konnersreuth stellen mag, so ist das, was R. hier ausführt, derart, daß es von jedem, der über diese Frage sprechen will, berücksichtigt werden sollte. — Der folgende Aufsatzt will dartun, daß in den sieben Bitten des Vaterunsers die Bitte um die sieben Sakramente mitschwingt. Hier und im letzten Beitrag, der sich um eine spekulative Besinnung auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des Körpers bemüht, offenbart sich der Verf. wieder von einer ganz neuen Seite: seine kühnen Konstruktionen und herzhaften Deduktionen, seine unbeschwerte Leichtigkeit,

Schriftstellen und Offenbarungsdaten auszudeuten und in Beziehung zu setzen, stellen ihn in die Linie der Alexandriner. Gewiß vermag er so manchen überraschenden Zusammenhang aufzudecken, aber ebenso oft wird er den kritischen Leser in Verlegenheit bringen. Aber vielleicht ist mit solch einer Beunruhigung für den Verf. schon genug erreicht. Bacht.

Van der Meer, F., Catechismus, Dat is onderrichting in het ware über unsere Sprache. 8° (X u. 198 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 4.80; geb. M 6.—. — Eine aus dem Geist der dialektischen Theologie geborene Besinnung über die theologische Bedeutung der Sprache, der Muttersprache. Das Buch ist getragen von heiliger Ehrfurcht vor dem Mysterium des Wortes, das in Gott seinen Ursprung hat, da er dem Menschen die Sprache und darin die Ebenbildlichkeit zu ihm gab, und das mit in den Sündenfall gerissen wurde, da seit der Sprachenverwirrung (Gen 11) auch die Sprache unter der Not der Gottesferne steht. Diese Not offenbart sich darin, daß seither die Sprache immerdar in Gefahr steht, durch die vierfache Flucht (in die Tat, in das Gefühl, in den Begriff, in die Magie) entwertet oder durch den vierfachen Mord (im Schlagwort, im Kurzwort, in der Abstraktion, in der Lüge) zerstört zu werden. Aus dieser Erkenntnis erwächst die tiefe Verantwortung für den christlichen Theologen, mitzuarbeiten, daß die in der babylonischen Sprachverwirrung auseinandergerissenen Menschen wieder zusammenfinden in der einen Christussprache, — die nichts zu tun hat mit dem Sprachersatz künstlicher Weltsprachen und die auch in keiner Weise die Muttersprachen verdrängen will (da diese ja göttlicher Ordnung sind), sondern die in der Vielfalt der Sprachen die Gemeinsamkeit des Glaubens und Liebens in Christo schaffen will. In der Durchführung dieser Gedanken weiß M. viel Tiefes und Echtes zu sagen. Manche seiner Sätze wirken wie scharfgeschliffene Aphorismen. Nicht immer entgeht er dabei der Gefahr unbilliger Vereinseitigungen, die alle letztlich seiner reformatorischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade entspringen. So möchte ich das, was er über die Abstraktion und den Begriff sagt (45 ff., 110 ff.) in keiner Weise einfach unterschreiben; der Allgemeinbegriff und damit die Philosophie haben doch noch eine ganz andere, positive Funktion. Ebenso wird der Verf. der echten Mystik (93, 138, 155) nicht gerecht. Hier offenbart sich aber noch mehr, nämlich sein schmerzlich geringes Verständnis des Katholischen; um nur eines herauszugreifen: Gleichstellung der katholischen Lehre von der Imago Dei mit derjenigen der idealistischen und liberal-protestantischen Theologie (22).

Bacht.

* * *

Van der Meer, Catechismus, Dat is onderrichting in het ware geloof. gr. 8° (536 S.) Utrecht 1941, Uitgeverej Het Spectrum. Fl 6.90. — Der Titel des Buches könnte irre führen: es handelt sich nicht um einen einfachen Katechismus, sondern um eine Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre für Gebildete, sozusagen eine Laiendogmatik. Es ist die erste, die in holländischer Sprache erschienen ist, und sie verdient unter mehrfacher Rücksicht unsere Aufmerksamkeit. — Dem Aufbau liegt das apostolische Glaubensbekenntnis zu Grunde. Dabei werden aber in Verbindung mit den einzelnen Artikeln auch die anderen, dort nicht eigens aufgeführten Wahrheiten behandelt: so bei der Schöpfung die Vorsehung, die Erhebung des Menschen, der Sündenfall, die Erbsünde und ihre Folgen, das Böse und das Leiden, bei der Menschwerdung die verschiedenen Probleme der Christologie. Ausführlich kommt besonders die Lehre von der

Kirche zur Sprache. Ein Verzeichnis »Anni circulus«, in dem die praktische Verwendbarkeit des Inhaltes für die Zeiten und Feste des Kirchenjahres aufgewiesen wird, ist am Schluß angefügt. Der Verf. bemüht sich, die Sprache der Fachtheologie nach Möglichkeit zu vermeiden und positiv, ohne jede Polemik, den Reichtum des katholischen Glaubens in lebensvoller und lebensnaher Sprache zu bieten. Einzelne Partien, wie die über die Vorsehung, das Böse und das Leiden, erheben sich dabei zu einer Höhe, die wegen ihrer lichtvollen und zugleich ergreifenden Art ihres Gleichen sucht. Eine eigene Note erhält das Buch durch die wiederholt und mit Geschick verwerteten Texte der Liturgie und vor allem der der Ostkirche. — Selbstverständlich wird nicht jeder Theologe alle vorgetragenen Lehrmeinungen mit dem gleichen Beifall aufnehmen. Meistens hält sich zwar der Verf. im Rahmen der heute allgemein geteilten Anschauungen, aber hie und da bricht, wie es nicht anders erwartet werden kann, seine persönliche Auffassung stärker durch. Die auf S. 390 f. vorgelegte Verteidigung des Austeilens der hl. Kommunion außerhalb der hl. Messe würde Leser in Deutschland sicher befremden; die Rücksicht auf die praktischen Anforderungen kann wohl ein gezwungenes Abweichen vom Ideal irgendwie rechtfertigen, aber keinesfalls das Ideal selber aufheben. In der Erlösungslehre (159 ff.) werden die verschiedenen Theorien kurz gezeichnet, aber am Schlusse ist nur die Unverbindlichkeit der einzelnen betont; besser würde uns gefallen, wenn das Positive der unterschiedlichen Erklärungen in ein einheitliches Bild zusammengefügt würde. Bei der Gnadenlehre ist leider der Einwohnung des Hl. Geistes kein Platz eingeräumt. — Eine Frage, die im Wesen des vorliegenden Buches begründet ist, möchten wir vor allem aufwerfen. Sollte nicht eine Glaubenslehre dieser Art in Sprache und Gestaltung doch noch mehr von der äußeren Erscheinung der Schultheologie abweichen müssen? Wir wollen damit keiner Trennung von wissenschaftlicher und kerygmatischer Theologie das Wort reden. Aber wenn man das Werk des Verf. liest, kann es einem verständlich werden, warum diese Forderung erhoben wurde; denn seine Gestaltung läßt an nicht wenigen Stellen an eine Übersetzung aus einer Summa theologica denken. Die Sprache einer Dogmatik für weitere Kreise müßte wohl konkreter, bildlicher und lebendiger sein, der Inhalt der theologischen Begriffe und die Beweisführung müßte wohl auf eine eigene Art wiedergegeben werden. Naturgemäß sollte der Anschluß an die Hl. Schrift enger sein und die Darstellung der Väter mehr Berücksichtigung finden.. Auch dürften die Zentralgeheimnisse des Glaubens, z. B. das Gottmenschentum Jesu Christi, noch stärker hervorgehoben sein als die zergliedernden Einzelfragen. Der Verf. hat sicher einen Anfang in dieser Richtung machen wollen. Glücklich ist ohne Zweifel die Verwendung der liturgischen Texte. Eine objektive Beurteilung muß auch berücksichtigen, daß dieser Versuch der erste im niederländischen Sprachgebiet ist. Viele Katholiken in Holland werden sicher mit Interesse nach dem Werke greifen. Beumer.

Feuerer, G., Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit. Zur christlichen Erbsündenlehre. 8° (286 S.). Freiburg 1939, Herder. M 4.50. — Ein durch christliches Philosophieren über die Erbsünde entstandener Versuch. Die Tatsache unserer Verfallenheit an die Tat Adams wird zuerst mit gläubigen Augen, aber mehr erfahrungsgemäß im Lichte Pauli und des Lebens gesehen, dann wird die dogmatische Lehre darüber im Geiste des hl. Thomas entwickelt. — In der Person Adams und seiner Entscheidung ist die Menschheit als Ganzes berührt worden. Darum enthüllt

die Geschichte seiner Nachkommenschaft ein in ihr fortwirkendes böses Prinzip. Der Einzelne ist mit diesem Ganzen wurzelhaft verbunden und lebt und handelt als Vertreter und Darsteller der objektiven Totalität der wirklichen Menschheit. Hier liegt der Nerv der Spekulationen dieses Buches, das den Vorzug selbständig durchdachter Darlegung aufweist. Dieser sich zum Verstehen hinmühende Glaube kann allerdings bisweilen den Eindruck erwecken, als sollte Unbegreifliches begreiflich gemacht werden. Das Bestreben, die Fortpflanzung der Erbsünde fast wie eine naturgemäße Auswirkung der Einheit des Menschengeschlechtes hinzustellen, erzeugt Formulierungen, die in sich betrachtet, isoliert von den erst später, im 5. Teil, erfolgenden und wieder in die gewohnte theologische Sprechweise einlenkenden Korrekturen, zum mindestens dunkel und ungewohnt klingen, ja sogar falsch genannt werden müßten, dürfte man nicht annehmen, daß hier Ausdrücke, die in einem allgemein anerkannten Sinne geläufig sind, in einem anderen, richtig gemeinten angewandt werden. Oder ist es üblich, die Verbindung des Menschengeschlechtes mit Adam eine »personale Einheit« zu nennen (89)? Ferner: was heißt: »Jeder hat nicht allein ein persönliches Ich, sondern auch ein menschheitliches« (90)? Und was soll damit gesagt sein: »Christus« ist »das Ganze« (91)? oder »das Ichmäßige, Persönliche und das Menschheitliche, die Menschheit fallen in ihm (d. i. in Adam) zusammen« (95)? Das sind Aufstellungen, die der weiteren Klärung bedürfen, sonst wäre es nach einem so gefaßten Verhältnis des einzelnen zur Menschheit eigentlich zu verwundern, daß es nicht statt einer einzigen sich übertragenden Schuld ebenso viele Erbsünden gibt, als persönliche Übertretungen von den Vorfahren begangen werden. Auch im Kapitel über die Lehre von der »verlorenen Menschheit« (210 ff.) könnte noch schärfer zum Ausdruck gebracht werden, was der gefallene Mensch ohne Gnade vermag und was nicht. Das ἐφ' ᾧ oder »in quo« Röm 5,12 auf den Tod zu beziehen, ist wohl eine nicht haltbare Auslegung. Loosen.

Tekeyan, P., Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII[e] siècle (1165—1198) (Orientalia christ. analecta 124). gr. 8° (129 S.) Rom 1939, Pont. Inst. Orient. Stud. L 27.—. — Der 1. Teil der gründlichen Arbeit stellt historisch den Werdegang der Vereinigungsbestrebungen des in den ersten Kreuzzügen entstandenen Baronates und späteren Königtums Armenisch-Ciliciens von 1165 bis zur Einigung mit Rom 1198 dar. Es war ein langer Weg, der von den ersten Besprechungen mit Byzanz und der syrischen Kirche schließlich nach ihrem Abbruch unmittelbar zur Einheit mit Rom führte. Gewiß waren es auch teilweise politische Gründe — wohl noch mehr als der Verf. zugeben will. Aber T. hat Recht, wenn er die religiöse Seite hervorhebt. Aus den langen Verhandlungen, über die wir verhältnismäßig noch gut unterrichtet sind, geht dogmatisch gesehen bereits das Ergebnis des 2. Teiles des Buches deutlich hervor: die theologische Frage der hypostatischen Vereinigung spielte zwar eine große Rolle, machte aber im wesentlichen keine Schwierigkeit. Es war aufs Große gesehen eine mehr terminologische Frage. Der 2. Teil belegt das im Einzelnen und führt — darin besteht wohl der dogmatische Hauptwert der Arbeit — vor allem die inneren Gründe vor, welche die Armenier zunächst am Ausdruck der μία φύσις festhalten ließen, obschon sie den Monophysitismus von Anfang an ablehnten. Neben der Überlieferung und dem Kampf gegen den Nestorianismus war die Liebe zur Formel Cyrills von Alexandrien bedingt durch die starke Betonung der Lehre, daß das ewige Wort ohne Veränderung Mensch geworden war: »La chair est attirée

à lui, devient s a chair, mais lui ne subit absolument aucun changement« (83 f.). Daher beginnen auch alle Glaubensdarlegungen über Christus mit einer trinitarischen Professio. Hier ist also dem ganzen christologischen Streit ein gewisser tieferer Blickpunkt gegeben, dem nachzugehen sich auch sonst lohnen würde, vor allem bei Cyrill selbst.

W e i s w e i l e r .

T s c h i p k e , Th., O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Freiburger Theol. Stud. 55). gr. 8° (XVI u. 198 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.20. — Die Arbeit zerfällt in einen dogmengeschichtlichen Überblick über die einschlägige Lehre vor Thomas und eine Darlegung der Auffassung des Aquinaten. Der 1. Teil gliedert sich in ein exegetisches, patristisches und scholastisches Kapitel, der 2. entwickelt die Lehre des hl. Thomas in ihrer geschichtlichen Wandlung und behandelt dann dasselbe Thema noch einmal in einer grundsätzlichen Darstellung. Aus der Schrift wird besonders Paulus zitiert, der zwar nicht als formeller Zeuge angerufen werden kann, aber ein gewisses Fundament für die spätere Fassung der causalitas instrumentalis geschaffen hat. Als Belegstellen gelten vor allem die Formeln »in Christus«, die durch 1 Kor 7,14; 15,20 ff. und 15,45 erläutert werden. Im engen Anschluß an Wikenhauser kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß es sich bei Paulus um einen wirklichen, geistdurchwirkten Gnadeneinfluß des ganzen Christus, also auch seiner Menschheit, auf die Gläubigen handelt. — In der Väterzeit sind die griechischen Theologen der Vergöttlichung die geistesverwandten Wegbereiter des hl. Thomas. Denn sie sehen die erlösende Vergöttlichung grundsätzlich schon in der Menschwerdung vollzogen, mag auch der Mächtigkeitsbereich der Menschheit Christi noch nicht von allen gleich oder mit gleicher Klarheit abgegrenzt werden. Der Name Johannes Damascenus verbindet sich mit dem Wort »Organon«, das bei ihm bereits auftaucht. Die lateinischen Väter stehen in dieser Beziehung hinter ihren griechischen Brüdern zurück, obwohl die griechisch Beeinflußten unter ihnen Anklänge zeigen und Augustinus durch seine Lehre vom Corpus Christi mysticum auf die Menschheit Jesu und ihre Bedeutung für die Kirche nachdrücklich hinweist. Bei den mittelalterlichen Theologen vor Thomas fließen die Quellen wieder spärlich. Ein gewisses Aufleuchten bringt der Kampf gegen den Adoptianismus. Auch die Eucharistielehre jener Zeit läßt den Einfluß Cyrills und der ihm eigenen Wertschätzung des lebenspendenden Fleisches Christi erkennen. Als Ausnahmen ragen aus der damaligen ideengeschichtlichen Situation die Brüder von Reichersberg heraus, in deren Schriften der Begriff vom Werkzeug sachlich bereits vorgebildet ist. Die darauffolgenden großen Scholastiker vor Thomas sind einer wirkursächlichen Beteiligung der Menschheit Christi bei der Ausspendung der Gnaden abhold. Ähnlich der jüngere Thomas. Der Wendepunkt liegt nach Geiselmann (ThQSchr 108, 234 ff.) zwischen Quaestio 27 und 29 de Ver., nach Tschipke dagegen schon im 4. Artikel der Quaestio 27. Von nun wird der Gnadeneinfluß der Menschheit Christi nicht mehr wie im Sentenzenkommentar nach der Weise der Verdienstlichkeit eingeschränkt, obwohl er diese noch einschließt. Die Wirksamkeit ist aber auch noch nicht physisch-unmittelbar, wie Geiselmann will, sondern hält sich nach der Interpretation T.s vorerst im Rahmen einer physisch-mittelbaren Ursächlichkeit und steht immer im Zusammenhang mit den Sakramenten. In der Summa contra Gentes ändert sich das Bild. Der Ausdruck vom »verbundenen Werkzeug« wird geprägt. Die bisherigen Einschränkungen des Mächtigkeitsbereiches fallen. Der Gedanke ist vollentwickelt. Alle späteren

Schriften bringen nur Anwendungen auf einzelne Gebiete der Heilstheologie. — An diesen dogmengeschichtlichen Überblick reiht sich die grundsätzliche Darstellung. Die menschliche Natur Christi verhält sich zur Gottheit ähnlich wie der Leib des Menschen zu der ihm verbundenen und ihn als Werkzeug benutzenden Seele. Jede zu verleihende Gnade und jedes auszuspendende Charisma gehört zum Tätigkeitsbereich dieser causa instrumentalis. Christi Seele oder Leib, getrennt oder vereint, können zu einer solchen Kausalität herangezogen werden. Sie verlangt eine Kraftmitteilung in Form einer Teilnahme an einer übermenschlichen und übernatürlichen Energie aus der Gottheit heraus, die aber nicht nach zuständlicher Weise, sondern nur für die Dauer ihrer Aktualisierung unter der Führung einer tätigen Hauptursache verliehen wird. Auch da, wo dieses vorübergehend empfangene Vermögen einem materiellen Träger anhängt, ist es nicht stofflich zu denken. Es aber anderseits geistig zu nennen, ist auch nicht entsprechend. Es wird vielmehr als eine Kraft zum Geistigen hin bezeichnet werden dürfen. Die Aktivierung dieser werkzeuglichen Fähigkeit ist der Natur nach später als ihre Mitteilung an die Menschheit Christi. Nur deshalb ist die Ausübung der causalitas instrumentalis wirklich eine Eigentätigkeit seiner menschlichen Natur, weil sie aus einem Vermögen hervorgeht, zu dem diese Natur emporgehoben wird. Trotzdem bleibt aber die Wirksamkeit der göttlichen Haupt- und der menschlichen Werkzeugursache der Zahl nach nur eine einzige. Vielleicht hätte sowohl im historischen Bericht wie in der systematischen Verwertung schärfer unterschieden werden können, was die Väter und Thomas vom irdisch-sichtbaren Heilswerk Christi und von der objektiven Erlösung sagen wollen und was nach ihrer Absicht von der subjektiven Gnadenzuwendung gelten soll. Und bezüglich der Instrumentalursächlichkeit bei der persönlichen Heiligung wiederum ist es nicht unwichtig, klar zu sehen, wo sie in den Quellen eucharistisch und wo sie auch außereucharistisch verstanden worden ist. Auch wäre eine kritische Auseinandersetzung mit dem spekulativen Begriff der causalitas instrumentalis eine wertvolle Bereicherung dieser an sich schon wertvollen Studie gewesen. Denn damit eine derartige Konzeption dogmatisches Allgemeingut wird, ist schließlich außer dem Nachweis, daß sie von Thomas gelehrt wird, auch eine Überprüfung der ihr von der Tradition mit auf den Weg gegebenen Qualifikation und der ihr anhängenden philosophischen Vorstellung von Kausalität überhaupt sowie ein Vergleich mit den neuzeitlichen Anschauungen erforderlich. Loosen.

Stählin, L., Christus praesens. Vorerwägungen zu einer Grundfrage der Kirchen- und Dogmengeschichte (Beitr. z. Evangel. Teol. 3). gr. 8° (77 S.) München 1940, Lempp. M 1.80. — Die kleine — leider sprachlich nicht leicht zugängliche — Studie enthält sehr ernst zu nehmende Überlegungen über das zentrale Problem: Wie ist die Gegenwart Christi zu verstehen, von der doch die Kirche lebt? »Die großen Identifikationen von Christus und Kirche in den Erzählungen der Apostelgeschichte, in der Adam-Christus-Theologie des Paulus, im Terminus des »ἐν Χριστῷ«, in der Leib-Äon-Spekulation des Epheser- und Kolosserbriefes weisen auf das Geheimnis dieser Gegenwart Christi hin« (42). Für das rein natürlich-profane Geschichtsdenken ist Christus etwas Vergangenes, das man sich nur rückerinnernd vergegenwärtigen kann, und das nur zu den Zeitgenossen der Jahre 1—30 n. Chr. wirklich Gegenwartsbeziehung hatte. Aber die Aussagen dieser Zeitgenossen selbst, nämlich der Zeugen Christi, bekunden ein ganz anderes Verständnis der praesentia Christi, die sich nicht in unsere gewöhnlichen Kategorien einfangen läßt (44).

Sie ist zu verstehen als Eintreten Christi für uns, hinter welchem der Heilsratschluß Gottes steht, sich aller zu erbarmen und darin die Welt zu vollenden (21). Dieses Eintreten geschieht zunächst in der Inkarnation als »unwiderrufliches Hineingenommenwerden des Menschen in den göttlichen Bereich« (15), insofern in der Inkarnation Christus sich selber setzt »als Gottesvolk und Gottesreich der Endzeit, als Leib« (29). Sodann aber — da die Inkarnation als praesentia Dei notwendig Konfrontation mit der Welt und Weltzeit besagt — geschieht es in der Gegenwart des Weltrichters, der »in einzigartiger Weise als der Sohn (die) Wirklichkeit und den Anspruch Gottes über diese Welt vertritt« (29). Aber diese geschieht so, daß Christus zugleich für den Menschen eintritt, ja vor Gottes Richterstuhl an des Menschen Stelle tritt (32) in der Passion des Gottesknechtes. Diese drei großen Titel: Menschensohn — Weltrichter — Gottesknecht lassen sich endlich in dem Prädikat des Geistträgers vereinen (39). »Damit aber stehen wir vor der großen endgültigen Bestätigung und Entschränkung der Gegenwart Christi, die sich hier über alle unsere Kategorien in der ihr eigenen Eigentlichkeit erhebt« (39). — Diese aus dem NT erarbeiteten Erkenntnisse werden sodann (49—74) dazu herangezogen, um die verschiedenen Typen der Auffassung von der Christusverbundenheit der Kirche in der Theologie der Alten Kirche herauszuarbeiten, was an Ignatius von Antiochien paradigmatisch dargetan wird. — Trotz der betont protestantischen Sicht der Fragen bietet die Studie auch für den katholischen Theologen wertvolle Anregungen. Bacht.

Franses, D., Mariavereering in de eerste eeuwen der Kerk. (Collectanea Franciscana Neerlandica V 3). gr. 8° (83 S.) 's Hertogenbosch 1941, Teulings. Fl 3.05. — Eine sorgfältige, kritische Arbeit über die Anfänge der Muttergottesverehrung von den ersten Zeiten bis zum 8. Jahrh. Die kirchlichen Schriftsteller kommen zu Wort, aber auch die Texte und Tatsachen der Liturgie und die Denkmäler der Kunst finden Berücksichtigung. Als die ersten eigentlichen Marienverehrer werden im Westen Ambrosius und im Osten Cyrill von Alexandrien nachgewiesen. Besonders gut ist der Umschwung gezeichnet, der durch das Konzil von Ephesus hervorgerufen worden ist. In der Beurteilung des Wertes der einzelnen Zeugnisse ist der Verf. äußerst vorsichtig, es möchte scheinen, hie und da zu vorsichtig, so daß die Bedeutung kleiner Beweismomente, die sich aber gegenseitig verstärken, nicht hoch genug angeschlagen wird. Aber gerade wegen ihrer kritischen Einstellung wird die Arbeit der katholischen Mariologie gute Dienste leisten, da nur gesicherte Ergebnisse geboten werden. Einige kleine Bemerkungen seien noch gestattet: der Marienverehrung des hl. Germanus hätte ein größerer Raum zugestanden werden können, da sie bezeichnende Texte aufweist (z. B. PG 98,341 über die Heilssicherung durch die Anrufung der Gottesmutter). Bei der Behandlung der Frage, wer zuerst in der christlichen Literatur von einer Erscheinung des Auferstandenen bei seiner Mutter spreche, nennt der Verf. Sedulius; wäre aber nicht Paulinus von Nola früher anzusetzen (Siehe: U. Holzmeister, Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit?: Verbum Domini 22 [1942] 97—102)? Endlich scheint uns die wiederholte Behauptung, die Gerechten des AT hätten in den ersten Jahrhunderten keine religiöse Verehrung erfahren, nicht so unbezweifelbar, daß sie ohne ausführlicheren Beweis hingenommen werden könnte. Beumer.

Eupizi, S., Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione. 8° (168 S.) Varallo Sesia 1941, Aldina. Dissertation. — Der Verf. unterscheidet vier Ansichten über die Lehre

des hl. Thomas von der Unbefleckten Empfängnis Marias, nämlich: 1. Der hl. Thomas hat die Unbefleckte Empfängnis behauptet; 2. Er hat sie geleugnet; 3. Er hat geschwankt, sie bald behauptet, bald geleugnet. 4. Er hat die Unbefleckte Empfängnis, wie sie von Pius IX. in der Bulle Ineffabilis Deus definiert worden ist, weder behauptet noch geleugnet. In der Tat lautet die Schlußthese des Verf.: »Der hl. Thomas hatte nicht die Absicht, den Vorzug der Unbefleckten Empfängnis in dem von Pius IX. in der dogmatischen Bulle Ineffabilis Deus definierten Sinne zu behaupten oder zu leugnen« (159). Zwei Seiten vorher hat er die Thesen: »Der hl. Thomas behauptet, daß Maria nach [und zwar zeitlich nach; vgl. 98, 102, 140] der vollendeten Beseelung geheiligt wurde.« »Der hl. Thomas gibt tatsächlich zu, daß Maria persönlich mit der Erbschuld behaftet war« (157). Die Ansicht E.s, der sich auch auf Diekamp-Hoffmann, Lumbreras (1923), Friethoff (Ang 1923) und Castagnoli (Div Thom [Pi] 1932) beruft, kann vielleicht so gefaßt werden: Der hl. Thomas hatte (sehr wahrscheinlich) gar nicht den rechten Begriff der wirklich gegebenen Unbefleckten Empfängnis. Er kannte nicht eine Freibewahrung von aller Erbschuld in Kraft der vorhergesehenen Verdienste Christi. Die Theologie wartete auf Skotus. Thomas hat daher eine solche Unbefleckte Empfängnis nicht behauptet und auch nicht geleugnet. Eine bestechende These! Selbst wenn man zugibt, daß Thomas eine Unbefleckte Empfängnis im Augenblick der Erschlaffung und Eingießung der Seele kannte (»sed nec etiam in ipso instanti infusionis«: In 3 dist. 3 q. 1 quaestiunc. 2. sol.; »Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus«: S. th. 3 q. 27 a. 2 ad 2), so hat man damit noch nicht zugegeben, daß er auch eine in Kraft der vorhergesehenen Verdienste Christi bewirkte Unbefleckte Empfängnis im Augenblick der Erschaffung und Eingießung der Seele gekannt hat. Auch den Ausspruch des Kardinals Caietanus (Comment. in S. th. 3 q. 27 a. 2 num. VI) über die »opinio«, die zur Zeit des hl. Thomas »non erat adinventa« (84, 141) könnte man so verstehen. Eine Freibewahrung von der Erbsünde war dem hl. Thomas zugleich eine unabhängig von den Verdiensten Christi bewirkte Freibewahrung; und eine solche lehnte er mit Recht für jeden rein menschlichen Nachkommen Adams ab. Seine Frage war besonders, wann Maria geheiligt worden sei; und hier hat er das Verdienst, drei Einwendungen, die für eine Heiligung vor der Beseelung zu sprechen scheinen, entschieden zurückgewiesen zu haben: »Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem« (S. th. 3 q. 27 a. 2). Die Texte des hl. Thomas werden von E. ausführlich zitiert und eingehend erklärt. Von den obersten Grundsätzen des Aquinaten meint E., daß sie die wirkliche Unbefleckte Empfängnis Marias weder notwendig einschließen noch notwendig ausschließen (158 C). Zu den Worten aus der Erklärung des Ave Maria: »Nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit« macht E. die Bemerkung: »Wir stehen vor einer Schrift von umstrittener Echtheit, wenigstens insofern es nicht sicher ist, daß sie ein unmittelbares Werk des hl. Thomas darstellt« (112 f.). — Bei der Erwähnung des Zunders der Sünde sagt E.: »Er ist eine Folge der Schuld und durch die Taufe nur aufgehoben als solche und nicht als Strafe« (92). Es ist wohl richtiger, zu sagen, daß die böse Begierlichkeit in dem durch die Taufe Wiedergeborenen keine Strafe mehr ist; sie ist zurückgelassen »ad agonem«, zu Kampf und Sieg. »In renatis enim nihil odit Deus« (Tridentinum, sess. 5, n. 5; Denzinger n. 792). Deneffe.

Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. 8° (124 S.) Regens-

burg [1941], Pustet. M 2.—. — Die Hauptgedanken des Verf. scheinen mir folgende zu sein: Das metaphysische Wesen des Christentums, der Kirche, ja der Schöpfung überhaupt ist das Weibliche, nicht im physischen, sondern im metaphysischen Sinne genommen, nämlich das Passiv-Empfangende (48), das ganz dem Schöpfer Zugehörige und ihm Ausgeliefertsein (19). Die sieben Kapitel sind überschrieben: Maria, Sophia, Ecclesia, Agape, Virgo, Anima, Das neue Geschlecht. »Aus den letzten Tiefen dieser Seinsbereiche und Lebensformen, die in ihrer Siebenzahl die Ganzheit des Irdischen symbolisieren, schimmert das Urgeheimnis der Schöpfung und des Christentums auf, das ein neuerer Denker einmal die ‚metaphysische Weiblichkeit' genannt hat« (14). Das Ziel der Schöpfung und der Kirche ist die Vermählung mit Gott (99—106). Das ist die Antwort auf die Frage: »Warum ist schließlich das metaphysische Wesen der Schöpfung überhaupt empfangend, wartend, sehnend, in ständiger Potenz sich hinzugeben, so daß Bulgakow geradezu sagen konnte: ‚In der Weiblichkeit liegt das Geheimnis der Welt'?« (99). Diese Vermählung mit Gott steht unter dem »großen Zeichen, das am Himmel erscheinen wird« (101), und das ist Maria. — In dem Buche wird meines Erachtens die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung nicht immer genügend berücksichtigt. Man gewinnt den Eindruck, als werde die Vermählung der Schöpfung mit Gott als etwas der Schöpfung Wesentliches hingestellt (99 ff.). Die »potentia oboedientialis« (18) ist zwar der Schöpfung wesentlich, nicht aber die Verwirklichung dieser potentia. Die Bemerkung über die Subdiakonatsweihe: »Wie matt und nüchtern und poesielos wirkt ihr (nämlich die Jungfrauenweihe) gegenüber das männliche Gegenstück, die Subdiakonatsweihe« scheint mir nicht recht zutreffend. Denn die Verpflichtung zum Zölibat ist nicht das Wesen der Subdiakonatsweihe, sondern etwas nach der Anordnung der Kirche Hinzukommendes, und daher kann man hier kaum von einem Gegenstück zur Jungfrauenweihe sprechen.

Deneffe.

Feuerer, G., Begnadetes Leben. 8° (298 S.). Regensburg 1940, Pustet. 3. Aufl. M 4.20; geb. M 5.20. — Der inzwischen verstorbene Verf. ist in der modernen religiösen Literatur eine Erscheinung von allgemein anerkannter Bedeutung und stark persönlich geprägter Eigenart. Das vorliegende Buch spricht vom Christsein, vom Christwerden, vom Tun und Lassen des Christen. Es wird also mehr das Leben des begnadeten Menschen als die Tatsache der Begnadung selber dargestellt. Vor allem ist es der Wert der Sakramente für dieses Gnadenleben, dem F. seine Beachtung schenkt. Vom theologischen Standpunkt müssen wir das Kap. über Natur und Übernatur hervorheben, in dem gut die Einheit in der aktuellen Lage des Christen nachgewiesen wird. Die Sprache ist wie immer bei F. nicht leicht, besonders in den einleitenden Abschnitten. Dafür tritt auch seine Eigenart, die Dinge in ihrer ganzen Tiefe zu sehen und Kritik mit Mystik zu vereinigen, stark hervor. Der Theologe möchte wünschen, daß auch die dogmatischen Gegebenheiten von geschaffener und ungeschaffener Gnade in den Bereich der Darstellung gezogen würden; und wir meinen, es könnte das geschehen, ohne daß damit der lebensnahen Sprache und Auffassung Abbruch getan würde. Beumer.

Heynck, V., O.F.M., Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Skotus: FranzStud 28 (1941) 65—90. — Wenn ein Mann vom Format des Duns Skotus sich mit einer bis heute so umstrittenen theologischen Beweisführung, wie es die über die Pflicht des Sündenbekenntnisses ist, eingehend beschäftigt, verdient seine Stellung sicherlich mehr als eine bloß historische Beachtung. Deshalb ist die vorliegende

gründliche und ruhige Arbeit sehr begrüßenswert. Vor allem ist festzustellen, daß es für Skotus kein Problem über die Beichtpflicht als solche gibt. Sie ist ihm selbstverständlich. In Frage steht nur die Art der Verpflichtung und ihre Begründung. Was die erstere angeht, so tritt er vorbehaltlos für ein göttliches positives Gebot ein. Naturgesetzlich kann die Beichte nicht vorgeschrieben sein, da sie dann immer geschehen sein müßte. Selbst im AT aber handelt es sich höchstens um ein nicht sakramentales Bekenntnis, soweit es überhaupt vor Menschen und nicht vor Gott allein geschah. Auch eine bloß von der Kirche geforderte Verpflichtung, wie sie von einzelnen Kanonisten zugelassen wurde, wird von Skotus abgelehnt, da sich kein entsprechendes kirchliches Gebot finden lasse. Es bleibt also nur die Möglichkeit göttlichen positiven Gebots. Die von der damaligen Theologie vielfach aufgeführten Schriftstellen wie Mt 16,29 oder Jak 5,16 werden als nicht stichhaltig verworfen (bei Mt ist nur Vorherverkündigung; bei Jak nicht vom Priester die Rede, noch von der sonst wie etwa bei 1 Cor 7,10 feierlichen Form einer göttlichen Promulgation). Es bleibt Joh 20,23. Die von Richard von Mediavilla aufgestellte Beweisform lautete hier: Es ist in dieser Stelle den Priestern ein Richteramt übertragen. Dieses auszuüben ist nur nach Kenntnis des Sachverhaltes, der Sünde möglich. Den Einwand, den Richard sich schon gemacht, greift Skotus auf: Der Beweis gilt für den Fall, daß man einem Priester beichtet. Aber muß man das tun? Richard hatte daher seinen Beweisgang kurz noch dadurch weitergeführt, daß er sagte, einem solchen Richter müsse man sich unterwerfen, da dies mit der Einsetzung gegeben sei. Skotus nennt diese letztere Lösung »probabilis«, aber nicht zwingend. Das wäre sie nur, wenn Christus sich in negativer Weise ausgedrückt hätte: »Quorum non remiseritis ...« Daher sucht Skotus noch tiefer in den Sinn der Schriftstelle einzudringen. Er verbindet sie mit dem Hauptgebot des Christentums: »Du sollst Gott lieben ...« und dem anderen »Du sollst dich selbst lieben«. Wenn Christus ein solches Sakrament einsetzt, um die verlorene Gnade wiederzuerlangen, ist der Christ auf Grund der beiden Gebote dazu verpflichtet. Aber, so wirft er sich selbst ein, doch nur, wenn es keine anderen Mittel gibt. Hier greift Skotus noch weiter aus zu seiner Reuelehre. Wenn auch in der Beichte eine echte Reue verlangt wird, so doch nicht eine so große, wie außerhalb des Sakramentes. Auch kann man bei der Beichte viel größere Sicherheit haben, kein Hindernis der Gnade zu setzen. Wenn jemand also diesen Weg nicht wollte, wäre er »contemptor propriae salutis«; somit ist er gehalten aus Gottes- und Selbstliebe. So im Opus Oxoniense. In den beiden Pariser Reportationen ist die Begründung eine etwas andere: Christus hat das Sakrament als allgemeines Heilmittel eingesetzt. Wenn auch der Weg durch die vollkommene Reue möglich ist, so würden doch viele ohne das Sakrament nicht zum Heil gelangen, das zudem unfehlbar wirkt, wenn der Empfänger keinen Riegel vorschiebt. Skotus sieht die Parallele zu seiner Auffassung von der Notwendigkeit der Wassertaufe als allgemeinem Heilsmittel, wenn auch die Begierdetaufe die Rechtfertigung bringen könne. Er selbst hält diese Beweisführungen für beweiskräftig. Dennoch fügt er für den Fall, daß jemand dies nicht annehme, ausdrücklich hinzu, daß man dann sagen müsse, es liege ein mündlich gegebenes Gebot Christi vor. — Mit einem Wort: eine Untersuchung mit vielerlei Anregung auch für die heutige Problematik. Weisweiler.

Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung (Das östliche Christentum 3). 2. erw. Aufl. 8° (60 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 2.10. — Nach W. sind

die anscheinend starren Ikonen nicht bewegungslos, sondern geheimnisvoll belebt (14), von einer christlichen Seele beseelt (14 ff.); darum bedeutet auch der Bilderkult keinen Rückfall ins Heidentum. Die ganze Entwicklungsgeschichte der Ikone ist ein Ringen um ihre christliche Seele (17 ff.). Kunstgeschichtlich entstand die Ikone aus dem ägyptisch-hellenistischen Mumienporträt (18). Doch besteht ein grundlegender Unterschied: Das Mumienporträt schaut ins Diesseits, die Ikone blickt aus einer anderen Welt (19), aus dem Himmel (27), ihr Blick dringt von »Seele zu Seele«. Die Ikone ist Erzeugnis gläubiger Kunst und will höheres Leben darstellen (20). Göttliches darf in menschlicher Gestalt zutiefst deshalb dargestellt werden, weil Gott Mensch geworden ist (28). So ist die Ikone Ausdruck eines christlichen Platonismus, Transparent einer göttlichen Welt (32 ff.); sie ist ein Mysterium »göttlicher Kraftgeladenheit« — wohl zu unterscheiden von der Magie — und von der »Aufstauung menschlicher Frömmigkeit« (45 f.). Eine Reihe anderer Fragen wird berührt: Wiederentdeckung der Ikonen (9 f.), Eigenart der beiden Haupttypen der Ikone (des byzantinischen und des slavisch-russischen), Ikone im Rahmen der Ikonostase (26 ff.), Ikone als seinsmäßiges Ganzes (43 ff.), seelische Einstellung des Ikonenmalers (48 ff.). W.s Studie wirkt so allseits anregend und vertiefend. Gerade dadurch werden eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die noch einer näheren Untersuchung harren, zu der wir anregen möchten. Gewiß können die Ikonen Mittel sein auch zu mystischem Aufstieg; aber muß der Bilderkult, der doch zunächst nur Ausdruck des schlichten Glaubens ist, so eng mit der Mystik verknüpft werden (vgl. 51 ff.)? Ähneln die heiligen Bilder mehr den eigentlichen Sakramenten oder den Sakramentalien? Wie ist die Überdeckung der Ikonen mit Gold und Silber geschichtlich zu erklären; kann man da wirklich von Bildersturm reden? Muß man die scheinbare Starrheit der Ikonen als Überbewegtheit deuten? Schultze.

Theissing, J., Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie (Bresl. Stud. z. hist. Theol. N.F. 6). gr. 8° (155 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert. M 8.40. — Th. behandelt die ewige Seligkeit als Vollendung, nicht den Zustand vor der Auferstehung oder das Hineinragen in dieses Leben. Im 1. Teil (65—70) gibt er eine Exegese der wichtigsten Stellen: Seligpreisungen der Anawim (= Bedrückten, aber Gottvertrauenden) usw., Vater-Unser, daß vor allem die Herrschaft des Vaters sichtbar werde: Auferstehungsfrage, Gleichnisse vom Verwalter, von den Jungfrauen, Knechten, Minen, dazu Einzelworte, bes. beim Passahmahl Mk 14,25. Der 2., systematische Teil entwickelt Jesu Lehre (71—153): Die ewige Seligkeit des kommenden Aeons ist etwas durchaus Überweltliches, Werk der Dynamis Gottes, Wiederherstellung, ist Heil (Rettung vor Abfall und Verderben), Leben bei Gott und Licht, vor allem Sichtbarwerden des Königtums Gottes in den Seligen, die sich ihm frei hingeben (oder hienieden hingaben? In der Gottesschau ist der Wille nicht mehr frei, vielleicht ist in dem umfassenden Begriff der Gottkönigsherrschaft das diesseitige Moment doch stärker als es nach S. 9, 22, 80 scheinen möchte; vgl. z. B. L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens). Die Seligkeit ist Vollendung: Ernte, Hochzeit; ist unabänderlich; ist Gnade, Lohn, aber im Übermaß; ist Erlösung von Satan, Sünde, Leid, vor allem Gemeinschaft mit Gott: Mahl (als Bild, nicht wie bei Rabbinen), Gottessohnschaft (Verähnlichung), Schauen Gottes = unmittelbare, persönliche Gemeinschaft, nicht nur kultisch wie im AT oder im Gericht wie bei den Rabbinen (könnte es Mt 5,8 nicht doch vielleicht

bildlich sein? 5,5 6 sind bildlich); sie ist von Gott selbst bewirkte Gerechtigkeit = Gottes- und Nächstenliebe. Der Menschensohn, für den man sich schon hienieden entscheiden muß, ist Richter: Her zu mir! Hinweg von mir! Er bleibt weiter Herr der Knechte, des Hauses, ist Bräutigam (wie Jahwe im AT) als Königssohn, Heilsmittler, bedient selbst. Die »Geretteten, Erwählten, Gerechten« aus allen Nationen (ohne Vorrecht Israels, doch mit Ehrenplätzen für die Patriarchen) — ob viele oder wenige, sagt Jesus nicht — bilden eine Gemeinde unter Jesus als Haupt, geeint durch vollkommene Liebe, auch mit persönlichen Beziehungen (Lk 16,9), mit abgestuftem Lohn (Apostel, Märtyrer); sie herrschen, verwalten (128; (aber ist das nicht vielleicht nur Fortführung des Bildes?) und ruhen doch beim Mahl, sind geehrt, engelähnlich auch dem Leibe nach, leuchtend (Mt 13,43); dieser Lichtglanz, für den ein Zusammenhang mit Gottes Doxa aber nicht angedeutet ist, ist Ausdruck himmlischer Sohnschaft. Auch die alte Welt vergeht, die neue kennt nicht mehr Ehe, Mammon; Satan und Naturschäden sind von ihr verbannt; doch nennt Jesus keinen bestimmten Heilsort, wie Erde, Sternenhimmel. Jesus knüpft an die Propheten an (Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit), aber nach ihm ist die Seligkeit überirdisch, wie in Weish, doch nicht so anthroprozentrisch und spiritualistisch; sie ist nicht so nationalistisch und materialistisch wie vielfach im Spätjudentum, auch Esra-Apk und äth. Henoch, vielmehr klarer, einfacher, vor allem wärmer und wesentlicher in der Gottesherrschaft und -gemeinschaft (Also bestätigt sich auch hier Hb 1,1 f.: die Überlegenheit der Offenbarung im Sohne gegenüber dem Vielerlei der Prophetie. Mit dieser synoptischen Darstellung deckt sich die Lehre der Apostel Paulus und Johannes, nur ist jene mehr bildhaft, diese mehr theologisch). — Th. hat das Material der Synoptiker sorgfältig erhoben und die im Grunde nicht sehr zahlreichen wirklich ergiebigen Stellen allseitig ausgewertet. Die Zweiteilung verursacht manche Rückverweise, dient aber doch der Sache. Die Exegese ist zielstrebig, doch nicht gewaltsam, klar, knapp, wägt die Ansichten, hat ein gutes Gefühl für das Wahre und Wesentliche, nützt die neueren Arbeiten, besonders über die Anschauungen zur Zeit Jesu,. ist auch in den Nebenfragen der Anmerkungen gut unterrichtet. Über einzelnes kann man ja anderer Auffassung sein, z. B. S. 47, 127: Das ewige Leben ist gewiß Aktivität (was bei der Requies aeterna leider viel zu wenig bedacht wird): niemals leistet der Mensch so großes, als wenn er, gestärkt durch das Lumen gloriae, zusammen mit dem sich ihm unmittelbar, ohne species impressa, darbietenden dreieinigen Gott mit und in seiner Erkenntniskraft das Gottesbild hervorbringt und in Liebe zu Gott entbrennt. Aber das Hauptziel des Gleichnisses ist es doch wohl darzustellen: geringe Arbeit, reicher Lohn: Mt 25, 21 (Geh ein...!), Lk 19,17.

Koester.

Nielen, J. M., Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten. 8° (116 S.) Freiburg 1941, Herder. M 2.—; geb. M 2.60. — Das gefällige Büchlein ist zweifellos ein schöner, wertvoller Beitrag zu Kenntnis und Würdigung der Vätertheologie. Zu Wort kommen Athenagoras, Minucius Felix, Gregor von Nyssa, Augustin, syrische Kirchenväter, Irenäus von Lyon, Ignatius von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Ephräm der Syrer. Jede ihrer Belegstellen erhält zuvor eine kurze Einführung in den Zusammenhang und das Sinnganze des Werkes, dem der Text entnommen ist. Zudem ist der Kern jedes Väterzeugnisses durch die klar gefaßte Überschrift des Hauptgedankens kenntlich gemacht. Man sieht so auf den ersten Blick, daß die

Texte nicht willkürlich oder bloß historisch, sondern wirklich gedanklich zu stetig ansteigender Aufeinanderfolge gebracht sind. Geradezu vorbildlich für einen rechten Väterbeweis! Die den Einzeltexten im Zusammenhang vorausgeschickte theologische Überschau verdeutlicht vor allem die Schriftgrundlage der Vätergedanken. Auch hier wieder didaktisch klares und geschicktes Voranschreiten der Gedanken. Nur wünschte man sich an einigen Stellen eine vielleicht noch deutlichere Darstellung der Väterlehren, etwa (24 f.) über ihre Sicht von Taufe und Eucharistie, d. h. von Hl. Geist und Christi Leib, als Sakramenten auch unserer leiblichen Auferstehung. Überhaupt würde wohl eine genauere Scheidung von Rolle und Aufgabe Christi und des Hl. Geistes als des Geistes Christi für heutige theologische Auseinandersetzungen von Vorteil sein. Auch geht die erste Wirkung der Inkarnation nach den Vätern nicht auf die Begnadeten allein, sondern auf alle Menschen überhaupt, sofern sie Menschen sind. Darum wird die Auferstehung allgemein sein, für die Guten wie für die Bösen. — Es ist und bleibt das Werkchen in seiner Art vorbildlich, zumal durch seine angenehm leichte Verständlichkeit bei aller Tiefe der Gedankenführung. Stracke.

5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht

Aszetik und Mystik.

Thils, G., Tendances actuelles en Théologie morale. 8° (151 S.) Gembloux 1940, Duculot. — Ergebnis einer Nachfrage bei mehreren Vertretern der Moraltheologie der Gegenwart, gruppiert das Werkchen aktuelle Richtungen der Moraltheologie der Gegenwart unter den Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Gestalt der Moraltheologie, der Darbietung, der zeitnahen Sprache. Für die wissenschaftliche Gestalt der Moraltheologie als der systematischen Darstellung der christlichen Sittlichkeit wird vor allem — in Abhebung gegen eine abstrakte, juridische, äußerliche (Christus als rein »äußeres Vorbild« nehmende) psychologisierende Moral — eine organisch aus der sakramental umgewandelten menschlichen Natur des Christen aufbauende Methode gewünscht. Sie muß zugleich, dem Universalismus des Christuslebens entsprechend, auch die christliche Weltverantwortung näherhin und im einzelnen umfassen. Sie muß endlich in der wissenschaftlichen Darstellung die zentrale Bedeutung der theologischen Tugenden vor den »moralischen« zum Ausdruck bringen. — Die geforderte stärkere Betonung des personalen Elements in der Darbietung der Moral entspricht Bestrebungen, die in Westeuropa unmittelbar vor dem Krieg verbreiteter waren als in Mitteleuropa; die Forderung nach positiverer Darstellung folgt dem Weg, den in Deutschland das Tillmannsche Handbuch gegangen ist. Die Betonung der Innerlichkeit des Moralischen warnt vor seiner Veräußerlichung durch die (aus schultechnischen Gründen oft unvermeidliche) Überhandnahme juridischen Denkens und die Veräußerlichung des sakramentalen Lebens. Im Unterschied zur »systematischen« Darstellung der Schule wird eine mehr »organische« Darstellung in der Verkündigung gefordert (die Bezeichnung »analytisch« und »synthetisch« wäre für die Darlegung des Anliegens wohl glücklicher gewesen, als die von »systematisch« und »organisch«). Der Wunsch nach einer »Fundamentalmoral«, einer Synthese der großen christlichen Grundhaltungen, deren systematische Entfaltung dann die spezielle Moral würde, ist an dem dritten Band des Tillmannschen Handbuches orientiert. — Daß die äußere Sprachgestalt der Moraltheologie, soweit sich diese an ihre Zeit wendet, die Sprache der Zeit sprechen muß, also Ausdrücke zu

vermeiden hat, die der gewöhnliche Mensch dieser Zeit im Sinne der Moraltheologie gar nicht mehr verstehen kann, ist gewiß ebenso richtig wie die Ausführungen über die Notwendigkeit der psychologischen Übersetzung moraltheologischer Sprache in die seelische Welt der Angesprochenen. — Nicht klar wird bei den Ausführungen, in welchem Umfang deutsches moraltheologisches Arbeiten mitberücksichtigt wurde. Hier hätte vor allem der Hinweis auf die Bestrebungen zur Sozialmoral (Ehe und Eugenik, Rasse und Volk, Wirtschaft und Staat) hinzugefügt werden müssen. Auch die Arbeiten zu einer moraltheologischen Dogmengeschichte stellen hier eine bedeutsame Richtung dar. Ebenso die Auseinandersetzungen der Moraltheologie mit repräsentativen Strömungen des modernen Ethos außerhalb der Kirche. Hirschmann.

Scherer, R., Christliche Weltverantwortung. 8° (197 S.) Freiburg 1940, Herder. M 3.20. — Statt in unfruchtbarer Polemik die Anklage auf Weltfremdheit oder Weltwidrigkeit gegen das Christentum zurückzuweisen, untersucht das Werkchen positiv im Lichte gläubiger Vernunft die Grundlagen rechten Verhaltens des Christen zur Welt, den Sinn »christlicher Weltverantwortung«. Dabei zeigt sich die Welt in einer vielem Mißverstehen ausgesetzten Vielschichtigkeit, die durch die konkrete (übernatürliche) Schöpfungsordnung nicht aufgehoben, aber überhöht, durch den Sündenfall in der Schöpfung zweideutig wird, erst im Kommen Christi in diese Welt ihren eigentlichen Sinn erhält. Entsprechend bestimmt sich die Haltung des Christen zur Welt als Gehorsam gegen die natürlichen Ordnungen im Glauben an die göttliche Vorsehung; als Wachsamkeit, die sich der Gefährlichkeit der Situation und des Sicherungsbedürfnisses der Menschen vor übermenschlichen Mächten jederzeit bewußt bleibt; vor allem aber als Hingabe an Christus in dem von ihm ausgehenden Beruf zur Heiligung der Welt im Dienst an ihr. — Die gelegentlichen Andeutungen über typische Situationen und Haltungen des der Welt gewachsenen oder an ihr scheiternden Christen lassen von den weitergeplanten Bändchen, die diese Situationen selbst eingehender darstellen wollen, anregende Beiträge zu einer echten Laienmoral erwarten. Hirschmann.

Kranz, H. W., Die Gemeinschaftsunfähigen (Ein Beitrag zur wissenschaftlichen und praktischen Lösung des sog. »Asozialenproblems«). 1. Teil: Materialübersicht und Problemstellung (Schriftenreihe d. Inst. für Erb- u. Rassenpflege 2). 8° (80 S.), Gießen 1940, Christ. M 4.50. — Mit den Fragen, ob es auch asoziale Bevölkerungsgruppen gibt, die eine wirtschaftliche Last und biologische Gefahr für das Volksganze sind, ob es sich dabei um sporadische Einzelfälle oder geschlossene Bevölkerungsgruppen handelt und wie solche von einer sozialen Erbprognose und Bevölkerungspolitik zu behandeln seien, beschäftigt sich eine wachsende Literatur, in der das vorliegende Bändchen durch die Fülle seines Beobachtungsmaterials besondere Beachtung verdient. Unter »Asozialen« werden die Menschen verstanden, bei denen gemeinschaftswidrige Tendenzen, sei es krimineller, sei es nichtkrimineller Art merkmalsmäßig gehäuft auftreten. Untersucht wurden in Zusammenarbeit von Polizeimeldeämtern, Bürgermeistereien, Wohlfahrts- und Jugendämtern, staatl. Gesundheitsamt, Trinkerfürsorge, Trinkerheilanstalten und Vertrauenspersonen in einem Bevölkerungsbezirk, der eine Stadt mit 40 000 Einwohnern und einen Landkreis von rund 100 000 Menschen umfaßt, alle im Lauf von 3—5 Jahren irgendwie asozial auffällig Gewordenen, soweit es möglich war, mit ihren Sippen (Elterngeneration der Probanden und ihrer Ehegatten, diese selbst und ihre Ge-

schwister, ihre Nachkommen). Die Zahl der Ausgangspersonen betrug 198, die der Sippenmitglieder, die erfaßt wurden 4502. Festgestellt wurden berufliche Zusammensetzung und soziale Schichtung; Verteilung in Stadt und Land; soziale Bewährung und Kriminalität; Umwelt und Anlage (Illegitime, soziales Verhalten von ledigen Müttern und deren Kindern); Partnerwahl und soziale Prognose; Herkunft und soziales Verhalten der Sippenangehörigen aus den verschiedenen Elternkombinationen; soziales Verhalten der Nachkommenschaft aus den verschiedenen Elternkombinationen; soziales Verhalten der Nachkommen aus Einkind- und Mehrkindehen (Kinderreichtum der Ehen); Fruchtbarkeit der Gemeinschaftsunfähigen (Ledige nach sozialer Bewährung, Altersverteilung der Frauen bei Geburt des letzten Kindes); wirtschaftliche Belastung durch Gemeinschaftsunfähige; Gemeinschaftsunfähige und Erbkranke. Ein abschließender Überblick zeigt die rassenhygienische und bevölkerungspolitische Dringlichkeit des durch das Resultat der Arbeit eindrucksvoll beleuchteten Problems der »Asozialen« sowie die Unzulänglichkeit der bisherigen Gesetzgebung zu seiner Lösung. Gefordert werden Bestandesaufnahmen gemeinschaftsunfähiger Sippen zur Feststellung der Erbtauglichkeit, Berücksichtigung dieser Aufnahmen bei der Feststellung des Familienlastenausgleichs, sinnvolle und restlose Eingliederung der Asozialen in den Arbeitsprozeß. Schematisierende Lösungen werden abgelehnt. Auch die Seelsorge und Moraltheologie wird durch solche Untersuchungen vor wichtige und schwierige Fragen gestellt (Unterstützungen durch die Caritas; Fürsorge; Eheberatung). Hirschmann.

Ceriani, Gr., Giustizia e Carità nella città di Dio (Pubblic. della Fac. Teol. di Milano). 8° (109 S.) Venegono Inferiore 1941, »La Scuola cattolica«. L 7.—. — Die behandelte Frage wird hier weniger in den Einzellösungen als in der entscheidenden Grundlösung beleuchtet. Dabei ist das von Quadragesimo anno aufgestellte Doppelprinzip der Gerechtigkeit und Liebe nicht nur auf die ökonomische, sondern die gesamte Gesellschaftsordnung angewandt. In unserer Ordnung werden nun die natürliche Gerechtigkeit und Liebe noch durch die entsprechenden übernatürlichen eingegossenen Tugenden überhöht. Diese übernatürliche Wirklichkeit entfaltet ihren ganzen Zauber in der Wahrheit und Gnade des geistigen Christus, wie er aus den menschlichen Gemeinschaften ersteht. Einer solchen Wirklichkeit entspreche nicht die Gerechtigkeit, auch nicht die Gemeinschaftsgerechtigkeit, allein. Es müsse die Liebe Christi hinzutreten, die soziale Gesinnung müsse zur sozialen Freundschaft werden. Doch trete anderseits diese Liebe nicht fremden Rechten, etwa den Rechten der Gemeinschaft entgegen, die wahre Liebe fordert die Gerechtigkeit. Hier legt C. die Philosophie von Krieg und Friede vor. Dabei wird Carl Schmitt zurückgewiesen. (In Italien ist weniger bekannt, daß C. Schmitt manche seiner überspitzten Äußerungen später mäßigte oder zurückzog.) Um zu zeigen, daß obige Lehren nicht bloß ideale sind, weist C. auf die soziologischen Leistungen der Kirche in der Sklaven-, Frauen- und Kinderbefreiung, in den Zeiten der Völkerwanderung, in der wissenschaftlichen, künstlerischen und sozialen Kultur des Mittelalters hin. Im Gegensatz dazu habe sich der spätere Individualismus durch die endliche Vernichtung der Personwürde selbst gerächt. Nach der Erstarrung dieses Laizismus müsse die Neue Ordnung wieder aus dem Katholizismus emporblühen, der freilich nicht nur lehrhaft bleiben dürfe, sondern Tat, Heiligkeit werden müsse. C. begrüßt die Ansätze dazu in den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart. Gemmel.

Bubán, J., Intima ratio dominii privati. gr. 8° (20 S.) Preßburg 1941, Theol. cath. slovaca. — In gedrängter Form bietet B. die Frucht eindringender spekulativer Arbeit, die man ein Beispiel für scholastische Durchdringung einer soziologischen Frage nennen kann. Der bisherige Hauptbeweis für das Naturrecht des Privateigentums stützt sich auf dessen Notwendigkeit für den Menschen zur Erreichung seiner Ziele. Dabei wird diese Notwendigkeit erhärtet durch den Hinweis, die Aufhebung des Privateigentums müsse alle Ruhe und Ordnung zerstören. Nun mag diese Beweisführung nicht immer der Gefahr der Technisierung einer wichtigen Menschheitsfrage entgangen sein. Die Frage konnte sich erheben: Wird vielleicht einmal eine bessere soziologische Technik jene Mittel für die Ziele besser erstellen und so das Privateigentum überflüssig machen? B. hält darum die hergebrachten Beweise für zu »äußerlich«. Statt dessen will er das Privateigentumsrecht im inneren, naturhaften Streben des Menschen verankern. Des Menschen tiefstes Streben ist sein Wertdrang, die Liebe. Die Liebe ist nun eine einigende Kraft, die erst im Besitze des Wertes ruht. Darum ist, wie die Liebe, ihre Erfüllung, der Besitz naturhaft und unausrottbar. Da nun der legitime Besitz Privateigentum genannt wird, definiert B. letzteres als amor legitime adimpletus. Diese Definition enthält zugleich kurz seinen Beweis für das Naturhafte des Privateigentums. Entsprechend seiner psychologischen Methode verfolgt der Verf. den Menschendrang nach Besitz bis in seine letzte Erfüllung, den ewigen Gottesbesitz, wobei er für das Wesen der Endglückseligkeit die Ansicht des Scotus, die mehr dem Willen und der Liebe Rechnung trage, bevorzugt. — Man wird mit dem Verf. im Privateigentum einen amor legitime adimpletus sehen dürfen. Da auch der Diebstahl amor adimpletus ist, liegt offenbar auf dem »legitime« der Schwerpunkt der Definiton. Hier erkennen wir sofort den Grund, warum die früheren Beweise hauptsächlich darzutun suchten, daß die Privateigentumsordnung allein, nicht aber die sozialistische Gesellschaftsverfassung die auch von ihnen vorausgesetzte Besitzsehnsucht des Menschen auf gerechte, d. h. der naturhaften Sozialordnung entsprechende Weise erfüllen kann. Auch der Verf. beschäftigt sich mit dieser Legitimitätsfrage. Dabei macht er sich den Einwand, ob nicht die Privateigentumsordnung durch Zusammenballung der Güter in wenigen Händen viele von ihrer Sehnsuchtserfüllung ausschließen müsse. Nach ihm liegt die Lösung darin, daß dem Staat die Aufgabe der Regelung der Besitzverteilung zuzuweisen sei. Der Gedanke liegt ihm natürlich ferne, der Staat könne diese Regelung auf alter sozialistischer Grundlage vornehmen. Doch geht er auf diese Schwierigkeit nicht näher ein. Vielleicht tut er dies ausreichend — was hier nicht beurteilt werden kann — in seiner größeren slowakischen Schrift: Najhlbši koreň vlastnenia, Tyrnau 1942. — In dieser Frage der Staatsbeteiligung zeigt sich, daß man im Privateigentumsbeweis nicht völlig von der »äußeren«, technischen Frage der Verwirklichungsmöglichkeit einer Sozialordnung absehen kann. Man wird z. B. darauf hinweisen müssen, daß eine Vollsozialisierung jede Berufswahlfreiheit aufhebe und so das Innerste des Menschen vergewaltige. So bleiben die traditionellen Privateigentumsbeweise, wie sie Leo XIII. aus dem hl. Thomas schöpft, weiter unentbehrlich. Doch werden sie erst recht wirkungsvoll, wenn sie stets mit dem Blick auf das innerste Streben des Menschenherzens verbunden bleiben. Hierauf legt der Verf. mit Recht so großen Wert. — Man wird also B.s kurzen und treffenden Ausdruck für das Privateigentum: amor legitime adimpletus gutheißen können, falls man dabei die hergebrachten Beweise für die ausschließliche Legitimität der Privateigentumsordnung

voraussetzt und einbezieht. Es handelt sich demnach nicht um einen selbständigen, unabhängigen Beweis. Dem Verf. gebührt das Verdienst, den scholastischen Privateigentumsgedanken in seiner psychologischen, phänomenologischen Grundlage vertieft zu haben.

Gemmel.

* * *

Kurtscheid, B., O. F. M., Historia iuris canonici. Historia institutorum. Vol. I. Ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum. 8° (XVI u. 348 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo) 1941, Agenzia del Libro cattolico. L 36.—; geb. L 50.—. — Die römischen Weisungen, daß der Geschichte der kirchlichen Rechtseinrichtungen im Unterricht erhöhte Bedeutung beizumessen sei, zeitigten bereits in Einzelarbeiten und in Gesamtdarstellungen ihre Früchte. Ihnen ist die großangelegte Kirchenrechtsgeschichte von K. und Wilches beizuzählen. In obiger Darstellung wird die Arbeit von Wilches über die Kirchenrechtsquellen vorausgesetzt. Dafür wird zu Beginn die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Verfassungsrechtes für die angegebene Periode geboten. Dieser Teil geht von selbst über in die Schilderung des kirchlichen Personenrechts. Die nur mehr der Geschichte angehörenden wie die heutigen Einrichtungen des kirchlichen Personenrechts, einschließlich des Zölibats und des Ordenswesens, werden in ihrer Entwicklung vorgeführt. Die Geschichte des kirchlichen Sachenrechts berücksichtigt die Ehe, das Bußsakrament, das äußere geistliche oder weltliche Strafrecht der Kirche und deren Besitzrecht. Dabei werden die Rechtseinrichtungen getrennt für jeden der drei Zeiträume des ersten christlichen Jahrtausends behandelt, den vorkonstantinischen, byzantinischen und germanischen. — Da der Verf. ein Schulbuch schreiben wollte, wählte er mit Recht die positive Methode. Selten wird ausdrücklich auf Kontroversen hingewiesen, die aber nach Ausweis des Textes berücksichtigt und oft weitergeführt sind. Ein Beispiel für diese Methode ist der Abschnitt über die Eigenkirche. Hier werden die wichtigsten bisherigen Forschungsergebnisse einem einheitlichen Zeitbild eingezeichnet, wobei nur die Literaturangabe die verschiedenen Auffassungen hervortreten läßt. Ähnliches gilt für die wichtigen Ausführungen über das kirchliche Bußverfahren. Es werden die schwierigen Fragen bis in die Deutung der wichtigsten Texte zurückverfolgt. Auch wird auf die Hauptquelle der Meinungsverschiedenheiten hingewiesen: die anfänglich enge Verbindung des äußeren und inneren kirchlichen Forums. Freilich dürfte Galtier einige Texte anders werten. Die Vermutung K.s, auch für geheime Sünden sei die öffentliche Buße auferlegt worden, ist wohl nicht leicht mit der Stelle bei Origines (Kirch, Enchiridion n. 248) zu vereinbaren. — Da der Verf. um Hinweise bittet, sei hier vermerkt, daß G. Krüger irrtümlich den Vertretern der Meinung beigesellt wird, die vorkonstantinische Kirche hätte kein Besitzrecht genossen (91). S. 74 könnte auf K. Heussi. Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, verwiesen werden. — Möchte es den Verfassern beschieden sein, ihren großen Plan zu verwirklichen. Gemmel.

Hägerström, A., Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung. 2. Band: Über die Verbalobligation (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 35). gr. 8° (XII u. 504 S.) Uppsala 1941, Almqvist u. Wiksell. Kr 30.—. — Seitdem Thomasius und Kant das Rechtliche vom Sittlichen und Religiösen getrennt hatten, ging auch die Rechtsgeschichte großenteils an der ursprünglichen engsten Verflochtenheit des Rechtlichen unld Sakralen vorüber und verurteilte sich damit selbst in manchem zur Unfruchtbarkeit. Es ist ein Hauptverdienst H.s, daß er die Methode der vergleichenden Rechts- und

Religionsgeschichte in ihrer ganzen Bedeutsamkeit herausstellte. Er wandte sie vorab an auf das älteste römische Recht unter Heranziehung des rechtlichen und religiösen Brauchtums bei den Primitiven und vielen Kulturvölkern. Im vorliegenden Band geht er u. a. den Beziehungen zwischen den zuerst von den Pontifices geprägten römischen Rechtsformeln zu den sakralen Formeln nach. Er spricht folgerichtig von dem »Ritus« der altrömischen Rechtsvorgänge, der an der Strenge, Wirkung und Dauer des religiösen Ritus teilgenommen habe. Wenn H. viel Widerspruch geweckt hat, hat dies seine Ursache weniger in der an sich anerkennenswerten Methode als in seiner Eigenart, das Religiöse unterschiedslos, ob bei den Primitiven oder bei den Römern, als Magie, Mystik, Aberglaube — für ihn ungefähr gleichbedeutende Ausdrücke — zu kennzeichnen. Er ist hierin, wie Sommer mit Recht hervorhebt, nicht zu den neuen Ergebnissen der Schule A. Langs und Wilhelm Schmidts vorgedrungen und blieb so ein Opfer der älteren naturalistischen Ethnologie. Doch hebt dieser schwere Mangel den Wert der methodischen Einstellung H.s und des reichen von ihm beigebrachten Materials nicht auf. Es sei beispielsweise auf folgende in obigem Bande behandelte Rechtsbegriffe hingewiesen: ius, iustum, culpa, spondere, promittere, legare, pactum, conventio. Bei der Darstellung des Erbrechts wird die rechtliche Tragweite der domus zutreffend geschildert. (Diese Ausführungen sind etwa auch für das Verständnis des altchristlichen Ausdrucks domus ecclesiae romanae bedeutungsvoll.) Auch wird die Geschichte der Ausdrücke familia, pecunia verfolgt. In diesem Zusammenhang erfährt auch der neue Gaiusfund über das altrömische consortium eine neuartige Beleuchtung und Deutung. H. hat freilich dabei Wieackers Forschungen (vgl. Schol 13 [1938] 154) nicht mehr benützen können. Der Schwerpunkt der Ausführungen ruht im Begriff der obligatio, damit auch in der Deutung von ligare und solvere. Auch hier wird auf religiöse Analogien verwiesen. (Von hier aus könnte neues Licht fallen auf die Herleitung des Wortes religio von religare.) H. hat auch viel zur Interpolationenforschung beigesteuert. Dieser ganze reiche Inhalt wird durch ein sorgfältiges Personen-, Stellen-, Wort- und Sachverzeichnis erschlossen, das auch den 1. Bd. und das Werk »Das magistratische Jus« berücksichtigt. Die Herausgabe des 2. Bd. ist nach dem Hinscheiden des Verf. V. Lundstedt nebst einigen Mitarbeitern zu verdanken. Gemmel.

Wenger, L., Zwei lateinische Papyri zum römischen Eherechte (Sitzungsber. der philos.-hist. Klasse der Akad. der Wiss. in Wien, 219,1). gr. 8° (40 S.) Wien 1941, Hölder-Pichler-Tempsky. M 2,50. — Im ersten Papyrus, einer teilweise erhaltenen Doppeltafel mit 7 Zeugensiegeln, gibt ein Vater filiam suam virginem zur Ehe. Wegen mancher Einzelheiten ist dieser Papyrus von etwa 100 n. Chr. lehrreich für das Verständnis der Testationsform Apc 5 und der Bestätigung der väterlichen Gewalt bei der Eheschließung 1 Kor 7. Die gesetzlich vorgeschriebene und nach dem Zeugnis des hl. Augustinus auch beim christlichen Eheabschluß übernomene Formel liberorum procreandorum causa sowie die in unserem Papyrus beigefügte Bestimmung, die Tochter solle als hera dem Haushalt vorstehen, mußten diese Ehe auf das deutlichste vom Konkubinat unterscheiden. Für die Auffassung von der Kindererzeugung als erstem Ehezweck dürfte obige Rechtsformel nicht ohne Belang gewesen sein. Im zweiten, etwas später anzusetzenden Papyrus handelt es sich um einen Mitgiftvertrag bei schon bestehender Ehe. Beide Papyri sind auch für manche Echtheitsfragen im Corpus iuris civilis von Bedeutung. Auch diese Schrift W.s ist wertvoll nicht nur für die

römische, sondern auch für die kirchliche Rechtsgeschichte.
Gemmel.

Melicher, Th., Die germanischen Formen der Eheschließung im westgotisch-spanischen Recht. gr. 8° (157 S.) Wien 1940, Gerold. M 10.—. — In Ergänzung der klassischen Arbeiten von Friedberg und Sohm, sowie in Auseinandersetzung mit Freisen und v. Hörmann arbeitet der Verf. den germanischen Anteil heraus, der die Entwicklung des Rechtes der Eheschließung in Spanien mitbestimmt hat. Die monographische Beschränkung auf Spanien erscheint um so eher gerechtfertigt, als die Westgoten als erstes der germanischen Völker am Mittelmeer staatlich organisiert waren; zudem fließen hier auch die frühen Quellen verhältnismäßig reich. — An den beiden Formen des Frauenraubes und Frauenkaufes (denen sich ein Exkurs über Friedelschaft oder Barraganie, d. i. dauernde eheähnliche Geschlechtsverbindung mit einer freigeborenen Volksgenossin, anschließt) wird jeweils die Entwicklung geschildert. Während bis ins hohe Mittelalter das von der westgotischen Rechtsauffassung stark ausgeprägte Fuero Real Geltung hatte, in dem der römisch-rechtliche Einfluß nur modifizierend eingriff, bestimmte seit den Siete Partidas Alfons des Weisen (1252—1284) römisches und vor allem kanonisches Recht durchaus die Entwicklung. Diese Linie z. B. des Frauenkaufes führt von reiner Kaufehe über Muntkauf zur Konsensehe mit ihren Bestandteilen der Werbung, Verlobung und Trauung, zu denen verhältnismäßig spät (unter Ervig, gest. 687) die kirchliche Einsegnung trat. Sie wird vom Verf. gut herausgearbeitet und in der spanischen Zeit weiterverfolgt, wobei für die erste Zeit der Reconquista der germanische Charakter dieser Bestandteile stärker hervortritt, während der eben zugelassene kirchliche Einfluß wieder zurücktritt. Später aber wurde das weltliche vom kirchlichen Eheschließungsrecht überhaupt ersetzt. — Die Darstellung geht knapp und sachlich, die Quellen erschöpfend, voran. Dadurch gewinnt sie den Charakter gründlicher und sichernder Arbeit, die mancher These der Rechtsentwicklung der Eheschließung vollgültige Tatsachenunterlagen verschafft. Man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er die Ergebnisse seiner Forschung jeweils nach größeren Abschnitten zusammengefaßt hätte. Die Menge des Stoffes, jetzt nur analytisch geordnet, hätte dann dazu dienen können, mit wenigen kraftvollen Linien das Bild der Entwicklung einprägsam zu entwerfen.
Wolter.

Bobák, J., De caelibatu ecclesiastico deque impedimento ordinis sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos (Urbaniana 2,3). 8° (167 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Agenzia del Libro cattolico. — Arbeiten wie diese sind ein wertvoller Beitrag zur Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts. B. sucht das Verständnis durch Schilderung des geschichtlichen Werdeganges zu erleichtern. Fast die Hälfte der Schrift legt die allgemeine Entwicklung des Zölibats bis zur Trullanischen Synode dar. Dabei wird die Deutung von Mt 19,11 f. auf die Jungfräulichkeit als die einmütige Auffassung der Exegeten bezeichnet. B. scheint demnach z. B. der Anschauung Ketters keine besondere Bedeutung beizumessen. Die zweite Hälfte gilt der Geschichte des Zölibats speziell bei den Ruthenen in den verschiedenen Ländern, besonders auch in Amerika. Hier wird zudem die Frage der Ungültigkeit der Ehe nach der Weihe erörtert. Während Scharnagl in der Synode von Zamość die Ungültigkeit der Priesterehe nach der Weihe für alle Ruthenen ausgesprochen findet, ist nach B. nur von der Unerlaubtheit die Rede. Auch gelte diese Synode nicht für alle Ruthenen. Dieses eine Beispiel beleuchtet die Schwierigkeiten, die der Kodifikation aus der Zersplitterung der

Rechtslage erwachsen. Das Hauptverdienst der gründlichen Arbeit, die unter Mithilfe des Kard. Tisserant entstand, ist die taktvolle Art, mit der ein Kenner der Lage der weiteren Entwicklung zu dienen sucht. Gegenüber der Latinisierungsfurcht müsse die Unberührtheit des Ritus Ausgangspunkt sein. Auf dieser Grundlage solle der Zölibat mehr auf aszetischem als auf autoritativem Wege erstrebt werden.

Gemmel.

Eck, O., Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat (Beitr. z. Förder. christl. Theol. Reihe 1. 42,3). gr. 8° (136 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 3.—. — Die vorliegende Kieler Dissertation will durch Rückgang auf das NT einen Beitrag zum Problem Kirche und Staat liefern. An den bisherigen Untersuchungen dieser Art — soweit ich sehe, kennt E. von katholischen Autoren nur zwei Arbeiten von K. Pieper — bemängelt E. ein dopppeltes: Einmal habe man die alttestamentlich-jüdische Tradition übersehen, die hinter der urchristlichen Stellungnahme steht. Sodann habe man die Frage nicht ausdrücklich genug innerhalb des Ganzen der neutestamentlichen Verkündigung behandelt. In beiden Richtungen will er einen neuen Vorstoß wagen, und so erweisen, daß die Stellung des Urchristentums zum Staat in der Gestalt des Imperium Romanum nicht etwa nur eine einmalige, historisch-psychologisch bedingte Augenblickslösung war, sondern für immer verpflichtend ist. — Die mit sympathischem Ernst und wohltuender Klarheit geschriebene Untersuchung gliedert sich in 4 Teile. Zunächst wird das Problem »Urchristentum und Staat« und seine Entstehung gezeigt: Einerseits scheint »das mit Christus auf die Menschheit zukommende Reich Gottes... alle Staatlichkeit dieser Welt für die Christen auszulöschen« (15); der Christ ist hier nur Fremdling, sein Bürgerrecht ist anderswo. Andererseits tritt der Staat mit seinen Forderungen auch an die Christen heran: sie bleiben Bürger dieses Reiches. Wie soll sich der Christ diesem doppelten Anspruch gegenüber verhalten? Darauf gibt der 2. Teil Antwort durch Aufweis des antinomischen Charakters der urchristlichen Stellungnahme zum Staat: einerseits wird der Staat, wird das Imperium Romanum als das von Gott gewollte Ordnungsorgan in diesem Äon gesehen, dem man um Gottes willen Gehorsam schuldet; dieser Aspekt wird von E. mit allem nur wünschenswerten Nachdruck sichtbar gemacht. Andererseits weiß der Christ auch, daß der Staat nur eine zwischenzeitliche, d. h. bis zur eschatologischen Vollendung gültige Funktion hat. Ja, noch mehr: er weiß, daß der Staat der Endzeit das Gericht Gottes herausfordern wird. Diese Stellung zum Staat als dem von Gott gesetzten Organ zur Ordnung und zur Wahrung des Rechtes ist aber, wie der 3. Teil nachweist, kein absolut neuer Gedanke, sondern er ist von den Propheten über das Spätjudentum hin übernommen worden. In dieser Tradition findet sich keimhaft auch schon die Antwort auf die letze Frage: Wie kann das Christentum dem Staat die Funktion, Diener des Gotteswillens zu sein, zuschreiben, wo er doch als heidnischer Staat außerhalb der Offenbarung Gottes zu stehen scheint? Von woher weiß er denn um das, was Gottes Wille ist, den er doch vertritt? E. antwortet: Der Staat ist im »Gesetz« begründet und das »Gesetz« vertretende Ordnung. Das »Gesetz« gilt aber für alle Menschen, ist universal. Somit gründet letztlich die Stellung des Urchristentums zum Staat in seiner Stellung zum Gesetz; das Problem »Urchristentum und Staat« ist ein Sonderfall des Problems »Evangelium und Gesetz«. Was also von der Stellung zum Gesetz gilt, ist analog auch von der Stellung zum Staat zu sagen. — Der Verf. sagt zu Eingang, daß er sich als eine Frucht der Studie

den erneuten Aufweis der Schriftgemäßheit der reformatorischen Lehre vom usus politicus legis verspreche (12). Aber mir scheint, daß dies nicht so sehr die Frucht als die weitgehende Voraussetzung ist: Sie bestimmt seine ganze Auffassung vom Ursprung und Wesen und von der Funktion des Staates und des Gesetzes: Seine im Naturrecht liegenden Wurzeln werden gar nicht aufgewiesen. Was über die eschatologische Sicht des Staates gesagt wird, befriedigt nicht, ebensowenig die Rückführung des ganzen Problems auf die Spannung Gesetz-Evangelium. Dafür ist der dabei zugrundegelegte Begriff von Gesetz zu unbestimmt und zu vieldeutig. Aber diese Ausstellungen sollen nicht bestreiten, daß die Untersuchung viel Anregendes und tief Durchdachtes zu einem überaus schwierigen Thema enthält. — Eine Kleinigkeit: S. 50 lies Divinisationen statt Divinationen. Bacht.

Hoberg, H., Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. 8° (XVI u. 168 S.) Osnabrück 1939, Obermeyer. M 3.20. — In einer Zeit, in der durch Umsiedlungen und Binnenwanderung im großdeutschen Raum die verschiedenen christlichen Bekenntnisse wieder gewaltig durcheinandergeschüttelt werden, bekommt diese rechtsgeschichtliche Untersuchung einen eigenen Wert: sie will uns zeigen, was es alles auf dem Gebiet der communicatio in sacris in unserer Heimat schon gegeben hat, was da alles mit leidlich gutem Gewissen getan oder doch geduldet worden ist. H. beschränkt seine Untersuchung auf ein Gebiet, das zeitlich und räumlich gut zu übersehen, für die Fragestellung besonders ergiebig und für ihn selbst vor allem heimatgeschichtlich bestimmt und anregend ist: die gut 250 Jahre nach dem westfälischen Frieden in der Diözese Osnabrück, deren Bevölkerung wie in wenigen Ländern des alten deutschen Reiches bekenntnismäßig gemischt war. Als Hauptergebnis stellt er voran, daß ansehnliche Reste der ursprünglichen kirchlichen Einheit unseres Volkes sich weit über das Zeitalter der Glaubenswirren hinaus erhalten haben. Das zu untersuchen nach Umfang und Gründen, systematisch und weithin auf Grund erster, zum großen Teil ungedruckter Quellen, ist der Inhalt der Arbeit. — In der Einleitung werden der örtliche und zeitliche Raum näher bestimmt und beschrieben: Konfessionelle Zusammensetzung, staatskirchenrechtliche Grundlagen, machtpolitische Besitzverhältnisse. Vieler, ja der meisten im Buch angeführten kirchenrechtlichen Sonderbarkeiten Quelle, Erklärung und zugleich Inbegriff war die vom westfälischen Frieden für den Osnabrücker Bischofsstuhl festgelegte — vom Papst natürlich verworfene — successio alternativa, d. h. abwechselnde Besetzung mit einem katholischen und protestantischen Inhaber — so bis 1803. Daß sich dieses Beispiel überall im kirchlichen Leben der Diözese auswirkte, ist nicht zu verwundern. Das wird aufgewiesen in vier ungleichen Teilen des Buches an der Pfarre, den kirchlichen Körperschaften (Kapiteln), der Verleihung der Kirchenämter und der archidiakonalen Gerichtsbarkeit. Den weitaus größten Teil der Abhandlung bildet die Darstellung der pfarrlichen Verhältnisse: Amtshandlungen (Pfarrzwang, dazu Taufpatenschaft), Gottesdienst, Lasten (Stolgebühren, Baulasten...), Vermögen. Einige besonders bemerkenswerte Feststellungen seien hervorgehoben: da waren nicht wenige konfesionell gemischte Pfarreien mit nur einem Pfarrer und Pfarrzwang, so daß der Pfarrer ausschließlich befugt war in der Pfarrei zu taufen, zu trauen, zu beerdigen. Andersgläubige hatten die Freiheit, dafür zu eigenen Geistlichen außerhalb zu gehen. Merkwürdig, daß die Protestanten davon vielfach keinen Gebrauch machten; und noch merkwürdiger,

daß durchweg die katholischen Pfarrer Gründe fanden, trotz des Verbotes der communicatio in sacris sie zu taufen, zu trauen und zu beerdigen. Die vom Verf. angeführten und gut belegten Gründe machen das gute Gewissen und besonders den guten Willen der Handelnden glaubhaft. — Im Domkapitel waren von 25 Mitgliedern 3 Protestanten (ehelos, mit begrenzten Pflichten und Rechten), was die sonderbarsten »Casus« erzeugte. — Es versteht sich von selbst, daß die Wahl eines protestantischen Bischofs den katholischen Domkapitularen nicht geringe Rechts- und Gewissensschwierigkeiten machte. — Der Verf. legt die Ergebnisse seiner sorgfältigen Forschungen mit Übersicht und vorsichtiger, nüchterner Beurteilung dar. Doch scheint es nicht unbillig, gerade heute ein zur Sache weitergehendes Anliegen anzumelden: daß der Befund rechtsgeschichtlich etwas mehr gedeutet und in größere Zusammenhänge hineingestellt werde, daß das für die communicatio in sacris damals geltende kanonische Recht etwas ausführlicher dargestellt und durch die Auseinandersetzung damit mehr Dynamik in die Darstellung gebracht werde. Keller.

* * *

Hilling, N., Kirchliches Rechtsbuch für Ordensfrauen. 8° (194 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Bercker. M 3.50 — Neben den verschiedenen Darstellungen des Ordensrechtes, die seit dem Erscheinen des CIC in deutscher Sprache veröffentlicht sind, z B. von Stadtmüller, Brandys, Schäfer, Schönsteiner, Jansen, van Acken, verdient diese neue mit gutem Recht ihren Platz. Zunächst tritt damit an die Stelle vergriffener oder älterer eine ganz neue, dem gegenwärtigen Stande von Gesetzgebung, Rechtssetzung und Schrifttum angepaßte. Dann ist das Büchlein von Hilling nicht eine umfangreiche Abhandlung, die mehr für Fachkreise bestimmt ist, wie etwa die von Schönsteiner. Es ist vielmehr eine kurze, übersichtlich gegliederte und gediegene Darlegung der Bestimmungen des Ordensrechtes im Anschluß an den CIC und will der Praxis dienen, d. h. Ordensfrauen und solchen, die im geistlichen Amt mit ihnen zu tun haben. Eigenart und Vorzug des Buches liegen in der Knappheit, Klarheit und Gediegenheit. Es ist geschrieben in der nüchternen Sprache des erfahrenen Kirchenrechtslehrers, ohne aszetische oder katechetische Zutaten. Durchweg kommt darin an erster Stelle der Gesetzgeber zu Wort mit seinen Gesetzen, amtlichen Auslegungen und Entscheidungen, mehr als die Kirchenrechtslehrer mit ihren Meinungen. Man kann wohl darüber streiten, ob nicht der Titel etwas zu viel verspricht — es ist doch nur Ordensrecht —, ob nicht manche allein für männliche und geistliche Ordensleute geltenden Bestimmungen besser ausgelassen wären (etwa 38 oben). Es wird von Kanonisten darüber gestritten, ob man klösterliche Genossenschaften als »Körperschaften« bezeichnen (25,58) und sie innerhalb des Kirchenrechtes als öffentlich-rechtliche — von welchen privat-rechtlichen denn? — abheben kann. — Es kann nicht nur empfohlen, sondern muß allen, die es angeht, angeraten werden, sich das nützliche und ganz gut ausgestattete Büchlein zu sichern. Keller.

Hahn, J., Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. 8° (VIII u. 109) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 4.50. — Man muß es begrüßen, daß H. den Gewissensbereich zum Gegenstand einer kirchenrechtlichen Einzeldarstellung gewählt hat. Erfreulich ist auch seine Zielsetzung, damit die Einheit von Recht und Liebe in der Kirche zu veranschaulichen. Er geht aus von einer Worterklärung von forum. Dann handelt er in fünf Kapiteln über Sendung und Macht der Kirche, ihre Zuständigkeit im Gewissensbereich und den

Umfang der ihr dort untergebenen Personen, die Unterscheidungen der Leitungsgewalt der Kirche und die Reichweite ihrer Gewalten, das Sachgebiet des Forum internum und endlich seine Behandlung. Eine Zusammenfassung schließt das Ganze ab. Mit Fleiß und Findigkeit sind die zum Thema gehörigen Rechtsbestimmungen im Anschluß an den CIC zusammengestellt. Ihr kanonistischer Lehrgehalt wird im Anschluß an das übliche kirchenrechtliche Schrifttum, besonders die Kommentare des CIC dargelegt und auf das Thema ausgerichtet. Wenn der Verf. sich auch eigenwilliger und fortführender spekulativer Gedanken enthält, so werden doch manche anregenden Beziehungen sichtbar. — In manchem zwar hätte H. sich die Arbeit leichter und fruchtreicher machen können. Der große Georges z. B. bietet eine übersichtliche Worterklärung von forum. Mit Nutzen wäre Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, benutzt worden. Nicht selten ist die Sprache des Buches juridisch gesehen weniger genau, so daß auf den ersten Blick stark klingende Behauptungen erst durch den Zusammenhang und die Fußnoten einigermaßen erklärt werden. Etwa die Ausführungen über die Rechte der Schismatiker gegenüber der Kirche (21 f.). Seltsam mutet es an, daß und wie von der Handlungsfähigkeit im Gewissensbereich gesprochen wird (19 ff.). Auch der Papst sei dort handlungsfähig (23). Gemeint ist wohl die Rechtsunterworfenheit, persönliche Zuständigkeit oder Rechte und Pflichten der Kirchenglieder im Gewissensbereich. — Einer der Grundgedanken der Abhandlung ist, das forum internum sei zugunsten des Individuums, das forum externum zugunsten der Gemeinschaft, 4,6,94 usw. Das kann recht verstanden werden. Aber das forum internum dient doch unbestreitbar der inneren sittlichen »Gemeinschaft« der Gläubigen mit Christus und untereinander, und es dient dem Aufbau und Wachstum des Corpus Christi mysticum, und zwar unmittelbar. Sind das nicht höhere und in etwa wirklichere Stufen der kirchlichen »Gemeinschaft«, denen gegenüber die Rechtsgemeinschaft nur äußere Darstellung und Vermittlung ist? Keller.

Schütte, A., Handbuch der deutschen Heiligen. Alphabetisches Verzeichnis der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen. gr. 8° (358 S.) Köln 1941, Bachem. M 8.60. — Eine größere Zahl deutscher Heiligenverzeichnisse sind in den letzten Jahren erschienen, Beweis eines weitverbreiteten Bedürfnisses, neben den wohlbekannten romanischen die wenig bekannten deutschen Heiligen kennen zu lernen. Der Verf. hat sein eigenes Werk von 1923 unter Benutzung der reichen, zu Anfang aufgeführten Literatur ergänzt und zur Vollendung geführt. Die schwierige Frage, welche Heilige als deutsche zu bezeichnen seien, hat er im Vorwort glücklich vom geschichtlichen Standpunkt aus gelöst und läßt zugleich durchblicken, wie sehr ihre Zahl wachsen würde, wenn man sie vom rein völkischen Standpunkt aus beantworten wollte. Daß auch solche Ausländer aufgeführt werden, die nur einige Zeit in Deutschland gewirkt haben, zeigt zwar eine erfreuliche Weite der Auffassung, geht aber doch wohl über das hinaus, was man nach dem Titel erwartet. Die Benutzung des französischen Dictionnaire de spiritualité hätte noch einige Namen mehr geliefert. Was man von dem Buch, nach dem Zuwachs an geschichtlichem Wissen über die frommen Glieder des eigenen Volkes, vor allem erwarten möchte, ist seine Benutzung für die Namengebung der Täuflinge. Raitz v. Frentz.

Wyngaerden der sele. Eine aszetisch-mystische Schrift aus dem 15. Jahrhundert. Niederdeutsch von Johannes Veghe, Frater in Münster. Zum erstenmal hrg. von H. Rademacher, M.

S. C. 8° (XIV u. 542 S.) Hiltrup 1940, Missionshaus. M 15.—. — Wie Thomas von Aquin als ein sicherer Führer in der scholastischen Theologie, so gilt Thomas von Kempen, der hervorragendste Vertreter der Devotio moderna, als sicherer Führer in der mystischen Theologie. Aber auch andere Schriften dieser Frömmigkeitsrichtung zeichnen sich durch die gleichen Vorzüge aus. Das gilt in hervorragender Weise von den Werken des Münsterischen Fraterherrn Johannes Veghe. Darum ist es zu begrüßen, daß jetzt auch sein größtes Werk aus einer Berliner Handschrift mit philologischer Genauigkeit und einer gut orientierenden Einleitung im Druck herausgegeben ist.. Das beigefügte mittelniederdeutsche Lexikon erleichtert das Einlesen und ist auch für andere Schriften von Wert. Die vorliegende Schrift dürfte die umfangreichste Arbeit der Devotio moderna sein, zugleich ausgezeichnet durch alle, wiederholt hervorgehobene Vorzüge der Sprache und des Bilderreichtums der anderen Werke des Verfassers. Unter Benutzung des hl. Bernhard, aber auch von Augustinus und Gregor, wird unter Anlehnung an das Hohelied der »Weingarten der Seele«, der »Mariengarten« und der »Weingarten Christi Jesu« behandelt. Nicht wenige Stellen gehören zu den schönsten und ergreifendsten Äußerungen der mittelalterlichen Herz-Jesu-Verehrung, die an mehr als hundert Stellen genannt wird und zur vollkommenen Gottesvereinigung und Christusvereinigung führt. Richstaetter.

Wessely, Fr., Leben aus Gott für Gott. 2. Aufl. 8° (264 S.) München 1941, Kösel u. Pustet. M 2.80; geb. M 4.50. — Dieses Buch will ein Wegweiser sein zum geistigen Reichtum, es will helfen, den verborgenen Schatz in der Seele zu finden (9).Was das Buch in der Einleitung verspricht, erfüllt es auch in reicher Weise. Der Verf. geht aus von dem einfachen Gedanken, daß wir Gott dienen müssen und zeigt, wie dieser Dienst sein besonderes Gepräge erhält durch das Wesen und die Eigenschaften des Dreieinigen Gottes und unser Kindschaftsverhältnis zu ihm. Wir sind als Kinder aufgenommen in die Gemeinschaft mit Gott dadurch, daß wir Gemeinschaft haben mit seinem Sohne. So besteht denn der Dienst Gottes darin, daß wir uns dem Sohne Gottes möglichst gleichgestalten lassen. Ein besonderer Vorzug des Buches ist es, daß es die Christusgemeinschaft nicht nur von der ontischen Seite her beleuchtet, sondern vor allem auch als aszetische Aufgabe erweist. Der Verf. zeigt an Hand der acht Seligkeiten, der göttlichen Tugenden und einiger Gleichnisse des Herrn in ganz ausgezeichneter Weise, was eigentlich Christusgemeinschaft und christliches Leben ist. Selten findet man heute Bücher, die so folgerichtig aus dem Glauben heraus die christliche Wertung und Umwertung der Dinge vollziehen, wie dieses. Die theologische Ausdrucksweise könnte hie und da noch etwas klarer und genauer sein, z. B. in den Ausführungen über übernatürliche Erkenntnis und heiligmachende Gnade als »Vergeistigung der Seele« (153 f.).Im übrigen merkt man aber überall, daß das Denken und Werten des Verf. in Gebet und Studium geschult ist an der Hl. Schrift, der Liturgie, den Exerzitien und den großen Mystikern. Wesseling.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, Frankfurt am Main.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.

Tun und Erkennen.

Von Josef de Vries.

Die Philosophie unserer Zeit ist immer mehr abgerückt von jenem Idealismus, der alle Wirklichkeit auf das Bewußtsein, auf das Denken des Subjekts, zurückführen wollte. Dieser Standpunkt erscheint als welt- und lebensfremd, nur verständlich aus der einseitigen Herrschaft der Vernunft im Geistesleben eines vergangenen Zeitalters. Und doch geben viele dabei ohne weiteres zu, daß der Idealismus „theoretisch" unwiderleglich sei; solange man nur die reine Erkenntnis und ihre Gründe gelten lasse, sei eine Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus unmöglich; das Übergewicht der Gründe neige sich dann vielleicht sogar dem Idealismus zu. Die Entscheidung für den Realismus sollen also nicht Verstandesgründe, sondern Erfahrungen des Gefühls- und Willenslebens bringen. Namentlich dem Erlebnis des Widerstandes, den die Dinge dem Bemühen unseres Willens entgegensetzen, wird dabei eine große Bedeutung beigemessen. Wollen wir diesen Realismus kurz kennzeichnen, so können wir von einem irrationalen Realismus sprechen. Dabei denken wir hier nicht an die voluntaristische Metaphysik Kants, die das wirkliche Sein der Sinnenwelt aufgibt und durch eine übersinnliche Willenserfahrung unmittelbar den Zugang zur metaphysischen Welt eröffnen will. Vielmehr meinen wir hier einen Realismus, der die Wirklichkeit der uns umgebenden Körperwelt durch nicht-erkenntnishafte Akte entdeckt werden läßt.

Die Fragestellung geht also, wie man sieht, nicht so sehr auf die realistische oder idealistische Grundauffassung der Erkenntnis und ihres Gegenstandes als vielmehr auf die Frage der Außenweltserkenntnis, die — trotz ihrer unbestreitbaren Bedeutung — gegenüber dem allumfassenden Gegensatz von Realismus und Idealismus eine Sonderfrage darstellt. Streng genommen handelt es sich also nicht um den Gegensatz Realismus-Idealismus, wenn unter „Idealismus" die Auffassung verstanden wird, daß unsere Erkenntnis das wirkliche Sein als ihren Gegenstand voraussetzt und den Sinn hat, sich ihm anzugleichen, während „Idealismus" die Auffassung meint, der Gegenstand jeder Erkenntnis sei Setzung des Denkens selbst, so daß Denken und Sein zusammenfallen. Die Unhaltbarkeit dieser idealistischen Erkenntnisauffassung ergibt sich schon aus einer unvoreingenommenen Prüfung der Bewußtseinsgegebenheiten, kann also bei der Sonderfrage nach der Welterkenntnis vorausgesetzt werden. Tatsächlich setzt auch der irrationale Realismus eine realistische Grundauffassung des Erkennens

bei seinen Untersuchungen mehr oder weniger klar voraus. Die Frage, die er lösen will, ist, genauer gesprochen, die zwischen „Phänomenalismus" und (Außenwelts-)Realismus, d. h. die Frage, ob uns die bewußtseinsjenseitige räumlich-zeitliche Welt in ihrer Wirklichkeit oder nur in ihrer Erscheinung zugänglich ist. Zur Lösung dieser Frage will er einen andern Weg gehen als der „rationale" Realismus. Nur um die Gangbarkeit dieses Weges handelt es sich in der vorliegenden Untersuchung, also nicht um die viel allgemeinere Frage nach der idealistischen Erkenntnis- und Seinsauffassung.

Als erster ausdrücklicher Vertreter eines irrationalen Realismus wird gewöhnlich Fr. Maine de Biran (1766—1824) genannt. In seinem Essai sur les fondements de la Psychologie (1812, aber erst später aus dem Nachlaß veröffentlicht) erscheint ihm — im Gegensatz zum Cogito Descartes' — die Erfahrung der Willensanstrengung (effort) als das Urerlebnis des bewußten Ich. In dieser Erfahrung ist zugleich das Ich als wirkende Kraft wie auch das »Nicht-ich« der Außenwelt, das unserm Bemühen Widerstand entgegensetzt, gegeben. Die Dinge werden so in ihrer Beziehung zu uns, als unserm Willen Widerstand leistende Kräfte, erfaßt.

Größeren Einfluß auf die Entwicklung dieser Richtung in der deutschen Philosophie der Gegenwart hatten die Anregungen W. Diltheys. Auch für ihn ist nicht das Erkennen das Erste, sondern der in Trieb, Wille und Gefühl gegebene Lebenszusammenhang. So lehnt er die Begründung der Außenweltsgewißheit durch einen Kausalschluß ab. In seinen »Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt« (1890) führt er diesen »Glauben« ebenfalls auf das Erlebnis des Widerstandes zurück; diese Erfahrung ist es, die in uns zuerst die unwillkürliche Unterscheidung des Eigenlebens und eines von ihm Unabhängigen weckt. Die Hemmung unseres Willens im Widerstandserlebnis erschließt uns die »kernhafte lebendige Realität des von uns Unabhängigen«. Diese Realität erscheint darum auch selbst als eine dynamische Einheit, eine Willenseinheit.

Die genannte Abhandlung Diltheys nennt M. Scheler — wenn man von Maine de Birans tiefen Einsichten absehe — trotz einiger Ausstellungen, die er an ihr macht, »immer noch das Beste, das wir in dieser Frage (der Realitätsgegebenheit) besitzen«[1]. Im Anschluß an sie entwickelt er schon in seinem Werk »Das Ewige im Menschen« (1921), vor allem aber in seiner Spätzeit, in »Die Wissensformen und die Gesellschaft« (1926) und in »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (1928), seinen volitiven Realismus. Dieser liegt auf einer andern Ebene als seine Lehre vom »intentionalen Fühlen« der Werte und dem Vorrang dieses Wertfühlens vor dem Seinserkennen. Denn bei beidem — Wertfühlen wie Seinserkennen — handelt es sich um Akte des »Geistes«, der dem »Ich« als der seelischen Region des Lebenstriebes und der Affekte schroff entgegengesetzt und in der Spätzeit immer mehr entmächtigt wird. Der Geist erfaßt — wenigstens nach der Lehre der Spätzeit Schelers — nur die Wesensordnung, die reinen Formen und Wesenheiten. In diesem Sinn versteht Scheler die Ideenschau Platons und die »phänomenologische Reduktion« Husserls. Das Dasein aber »ist allem, was wir intellektuelles, vorstellbares, denkendes Verhalten nennen, ... so unerreichbar wie die Farbe dem Hören«[2]. »Der

[1] Die Wissensformen und die Gesellschaft 472. [2] Ebd. 462.

Träger puren Intellekts wäre absoluter Idealist«[3]. Das Dasein ist eben nur dem triebhaften Leben zugeordnet: »Was uns das Dasein gibt, das ist ... das Erlebnis des Widerstandes... — und Widerstand gibt es eben nur für unser strebendes, für unser triebhaftes Leben, für unsern zentralen Lebensdrang. Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis des ‚Widerstandes der Welt' geht allem Be-wußtsein, geht aller Vor-stellung, aller Wahr-nehmung vorher«[4]. Realsein ist darum nicht »Gegenstandsein, ... es ist vielmehr Widerstandsein gegen die urquellende Spontaneität«[5]. Damit ist eine gewisse Entwertung des Daseins gegeben — es ist das konkrete, zufällige, raumzeitliche Dasein —, während umgekehrt das dem »ohnmächtigen« Geist zugeordnete Sosein oder Wesen entmächtigt wird.

M. Heideggers Auffassung vom besorgenden »In-der-Welt-sein« als dem die Welt entdeckenden Verhalten ist offenbar von Dilthey und Scheler stark beeinflußt. Doch weicht Heidegger darin von beiden ab, daß er die erlebnishafte Grundlage der Weltbegegnung erweitert: es ist nicht mehr allein das Widerstandserlebnis, das uns die Wirklichkeit der Dinge erschließt, sondern ein noch näher zu kennzeichnendes gesamtmenschliches Verhalten. Von Scheler scheidet ihn außerdem die Ablehnung jedes Dualismus: Heidegger kennt keinen dem Leben fremd gegenüberstehenden »Geist«, sondern nur einen Logos, eine »Rede«, die ganz in der »Befindlichkeit«, dem irrationalen Betroffensein von der Welt, und dem »Verstehen«, dem besorgenden Zutunhaben mit der Welt, verwurzelt ist. In seinem Kantbuch[6] erscheint darum die transzendentale Einbildungskraft als die Wurzel des Verstandes.

Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei, erscheint Heidegger als eine sinnlose Frage, weil eben das In-der-Welt-Sein das Wesen des (menschlichen) Daseins ausmacht. »Welt ist mit dem Sein des Daseins wesenhaft erschlossen«[7]. Das »Dasein«, das menschliche Lebensganze, ist aber keineswegs grundlegend durch ein Erkennen in seiner Art bestimmt, sondern seine Grundschicht ist die »Befindlichkeit«, die »Stimmung«. In ihr ist das Dasein sich selbst »vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen«[8]. Ihr ist auch die erste Entdeckung der Welt zuzuschreiben: In der Befindlichkeit gründet die »Angänglichkeit« für innerweltlich Begegnendes, die Möglichkeit, von seiner Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit betroffen zu werden. »Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert« also »existenzial die Weltoffenheit des Daseins«[9]. Gleichursprünglich mit der Befindlichkeit ist das »Verstehen«: auch dieses meint nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern eher ein Sich-auf-etwas-Verstehen, ein Können. Es ist die Sicht, die dem gebrauchend-hantierenden Umgang mit den Dingen eigen ist. So entdeckt z. B. das Hämmern selbst die spezifische »Handlichkeit« des Hammers[10]. Das Verstehen geht auf die Möglichkeiten zunächst des eigenen Selbst, dann der »zuhandenen« Dinge; es entdeckt z. B. die Dienlichkeit, Verwendbarkeit oder auch Abträglichkeit des Zuhandenen[11], kurz sein »Wozu«.

Das reine Erkennen, sei es als Anschauung oder erst recht als Denken, ist gegenüber Befindlichkeit und Verstehen ein »defizienter Modus«, eben das bloße Hinsehen auf das »Vorhandene«, das übrig bleibt, wenn wir uns allen Herstellens, Hantierens oder sonstigen besorgenden Tuns enthalten; es wird von Heidegger zuwei-

[3] Ebd. 473. [4] Die Stellung des Menschen im Kosmos 63 f. [5] Die Wissensformen und die Gesellschaft 461. [6] Kant und das Problem der Metaphysik 104, 143, 182. [7] Sein und Zeit I 203. [8] Ebd. 136. [9] Ebd. 137. [10] Ebd. 69. [11] Ebd. 144.

len geringschätzig als »Begaffen« oder »bloßes Anstarren« bezeichnet. Freilich hat die »Rede« (der Logos) noch die Aufgabe, das in Befindlichkeit und Verstehen erschlossene Seiende gleichsam zu artikulieren, auf Begriffe zu bringen und so mittelbar zu machen. Aber da sie ganz in Befindlichkeit und Verstehen verwurzelt ist, vermag sie über diese hinaus keine weiteren Seinsbereiche zu eröffnen. Der Verstand wird also restlos in die innerweltliche »Sorge« hineingebunden.

Dieser Rangerniedrigung der Vernunft zugunsten des besorgenden Tuns entspricht die Kennzeichnung des erschlossenen Gegenstandes. Das im Besorgen Begegnende wird nicht zuerst als Seiendes, sondern als »Zuhandenes«, als »Zeug« gesichtet, in seinem »Um-zu«. »In der Struktur ‚Um-zu' liegt eine Verweisung von etwas auf etwas«[12]. »Realität« aber bleibt grundlegend »Widerständigkeit«[13]; wird sie dagegen in der überlieferten Bedeutung als »pure Vorhandenheit« verstanden, so erscheint sie eben auch als »defizienter Modus«; jedenfalls hat Realität in diesem Sinn keinen Vorrang, sie bleibt in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen[14].

Unter dem Einfluß von Scheler und Heidegger, aber in selbständiger kritischer Auseinandersetzung mit ihnen hat schließlich N. Hartmann seine Lehre von der Realitätsgegebenheit in »emotional-transzendenten Akten« entwickelt, zuerst in seinem bekannten Vortrag »Zum Problem der Realitätsgegebenheit« (1931), dann ausführlicher in seinem Werk »Zur Grundlegung der Ontologie« (1935). Gewiß bewahrt ihn ein nüchterner Wirklichkeitssinn vor gewissen Einseitigkeiten Schelers und Heideggers. Die Erkenntnis, namentlich die geistige Erkenntnis, ist bei ihm nicht bloß »defizienter Modus« des besorgenden Umgangs mit den Dingen, sondern behält eine gewisse Selbständigkeit und Überlegenheit. Auch Schelers schroffe Entgegensetzung von Geist und Leben ist ihm fremd; im Gegenteil, der Geist ruht nach ihm stets auf dem seelischen Sein und letztlich auf dem körperlichen Sein auf. Im Erkenntnisphänomen bleiben auch gewisse Seiten, die auf das Ansichsein der Gegenstände hinweisen, so namentlich das Problembewußtsein und der Erkenntnisfortschritt. Aber »auch in diesen Phänomenbereichen ist die Sachlage nicht so, daß sie keiner idealistischen Deutung zugänglich wäre«[15]. Eine Entscheidung zugunsten des Realismus kann erst erfolgen, wenn die Erkenntnis aus ihrer Isolierung befreit und im vollen Zusammenhang der Lebensphänomene gesehen wird. Das entscheidende Realitätszeugnis ist das der emotional-transzendenten Akte.

Hartmann wendet sich dabei ausdrücklich gegen Scheler, der das Widerstandserlebnis zu einseitig allein geltend mache. Die Mannigfaltigkeit der emotionalen Akte, die am Realitätszeugnis beteiligt seien, sei viel größer[16]. All diese Akte »haben einen Einschlag von Aktivität, Energie, Ringen, Einsatz, Wagnis, Leiden, Betroffensein«[17]. Hartmann unterscheidet drei Arten solcher Akte: emotional-rezeptive Akte, emotional-prospektive Akte und emotional-spontane Akte; die emotional-rezeptiven Akte entsprechen in etwa der »Befindlichkeit« Heideggers, die emotional-spontanen Akte dem »Verstehen« In den emotional-rezeptiven Akten »widerfährt« dem Subjekt etwas, es fühlt sich betroffen von der siegenden, bedrückenden oder tragenden Kraft des Realen. Dieses ist hier unmittelbar »erfahren«, es bedarf keines Kausalschlusses[18]. Diese »Erfahrung« ist

[12] Ebd. 68. [13] Ebd. 209. [14] Ebd. 211 f.
[15] Zum Problem der Realitätsgegebenheit 14.
[16] Zur Grundlegung der Ontologie 184.
[17] Ebd. 177. [18] Ebd. 178 f.

aber keine Erkenntnis: im Erfahren ist der Mensch erfaßt vom Geschehen, diese kommt unabwendbar über ihn; im Erkennen aber erfaßt er den Gegenstand, gleichsam ohne von ihm berührt zu werden[19]. Bei den emotional-prospektiven Akten handelt es sich um Akte wie das Erwarten, das Vorgefühl, die Bereitschaft, das Gefaßtsein. In ihnen ist der Mensch von dem Anrückenden »vorbetroffen«. »Die Unmöglichkeit des Entrinnens, des Ausweichens, ... verbunden mit der engen Begrenztheit alles Abwehrens und Beeinflussens ... gibt dem Anrückenden als solchem sein ungeheures Realitätsgewicht, noch ehe es wirklich geworden ist«[20]. Bei den emotional-spontanen Akten schließlich handelt es sich um den aktiven Vorgriff in die Zukunft: das Wollen und den aktiven Zugriff. Wille und Handlung sind zugleich ein Wissen um ihre Einreihung in den Realzusammenhang der Geschehnisse. Das handelnde Subjekt kann sich nicht einbilden, daß es keine Welt hätte, auf die es handelte[21]. Dazu kommt das Erlebnis des Widerstandes.

Erst nachdem so durch die emotionalen Akte die Wirklichkeit der Dinge gesichert ist, kann auch den Gegenständen der Erkenntnis, der Wahrnehmung, Wirklichkeit zugeschrieben werden, eben weil es dieselben Dinge sind, die wir einerseits sehen und tasten, mit denen wir anderseits im Handeln schalten[22]. Die Realität ist aber in den emotionalen Akten nicht als Substanz gegeben, sondern als Gegenstand des Begehrens, des Erringens, ... der Bearbeitung, der Benutzung usw. Jedenfalls bleibt das so erschlossene Sein auf das zeitliche Sein eingeschränkt[23]. Zu beachten ist noch, daß nach Hartmann die Personen eine weit gewichtigere Art der »Realitätsgegebenheit« haben als die Sachen; ihr Seinsgewicht wird von uns viel unmittelbarer empfunden als das von Sachen[24].

* * *

Wenn wir uns nach diesem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter und Formen des irrationalen Realismus einer Beurteilung dieser Auffassungen zuwenden, so ist zunächst zu sagen, daß in ihnen viele bedeutsame, sowohl von Vertretern des Idealismus wie des Realismus oft ganz übersehene Tatbestände und Zusammenhänge richtig gesehen und feinsinnig beschrieben sind. Das gilt sowohl von der negativen Seite, von der Behauptung, daß eine auf die rein erkenntnismäßige Einstellung beschränkte Betrachtungsweise zur Begründung des Außenweltsrealismus nicht ausreicht, wie von der positiven Seite, der Begründung dieses Realismus durch Betrachtung des gesamtmenschlichen Verhaltens.

Erkenntnismäßig sind uns die Dinge der Umwelt in sinnlicher Wahrnehmung gegeben. Als sinnliche kann diese Wahrnehmung aber das Sein der Dinge, ihr Dasein, nicht geben, sondern nur sinnlich wahrnehmbare Soseinsbestimmtheiten, wie Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung. Die geistige Erkenntnis vermag nun gewiß einige dieser gegebenen Soseinsbestimmungen unmittelbar wesenhaft zu erfassen (als „intelligibile in sen-

[19] Ebd. 182. [20] Ebd. 189 [21] Ebd. 198—200.
[22] Zum Problem der Realitätsgegebenheit 27 f.
[23] Zur Grundlegung der Ontologie 185 f. [24] Ebd. 203.

sibili")[25], aber das Sein, Dasein, selbst, das überhaupt nicht sinnlich gegeben ist, vermag auch sie nicht in *unmittelbarer Anschauung* zu entdecken. Die Wahrnehmung, deren Gegenstand tatsächlich wirkliches Sein hat, und die bloße Vorstellung, deren Gegenstand nicht wirklich besteht, unterscheiden sich im unmittelbaren Bewußtsein nicht dadurch, daß in der Wahrnehmung das wirkliche Sein anschaulich gegeben wäre, während es in der Vorstellung fehlt, sondern etwa durch den verschiedenen Grad der Lebhaftigkeit (Intensität), durch den geordneten Zusammenhang der Erscheinungen in der Wahrnehmung gegenüber dem Fehlen dieses Zusammenhangs in der bloßen Vorstellung usw., also durch Unterschiede des gegebenen Soseins. Sonst wäre auch ein Zweifel über den Wahrnehmungs- oder Vorstellungscharakter eines Erlebnisses oder gar eine Täuschung darüber von vornherein ausgeschlossen[26].

So wird man also zugeben müssen, daß die äußere Wahrnehmung für sich allein jedenfalls nicht unmittelbar das wirkliche Sein ihrer Inhalte „gibt". Aber auch die *mittelbare Erkenntnis* des wirklichen Daseins, etwa durch einen Kausalschluß, bietet zum mindesten die größten Schwierigkeiten, solange man die Erkenntnisgegebenheiten für sich allein, losgelöst vom ganzen Lebenszusammenhang, betrachtet. Einer Ursache bedürfen offenbar auch die bloßen Vorstellungen, z. B. die Traumbilder. Wenn in diesem Fall die Ursache dem vorgestellten Inhalt gänzlich unähnlich ist, wie soll es dann einsichtig gemacht werden, daß die Wahrnehmungen eine ihrem Inhalt gleichartige Ursache erfordern? So scheint also der Kausalschluß nur das wirkliche Sein irgendeines unbekannten X, das als Ursache der Wahrnehmung anzunehmen ist, zu ergeben, nicht aber das wirkliche Sein der uns erscheinenden „Welt". — Neben dem Kausalschluß, der von den Vertretern des irrationalen Realismus meist als der einzig mögliche Weg des „kritischen Realismus" betrachtet wird, wäre freilich noch die in der scholastischen Philosophie vielfach verwandte Begründung des Außenweltsrealismus durch die Zielstrebigkeit und Zielsicherheit der Erkenntnisfähigkeiten zu berücksichtigen. Freilich geht diese Begründung insofern schon über das rein erkenntnismäßige Verhalten hinaus, als sie auf einer Betrachtung des Natur*strebens* der Erkenntniskräfte beruht; überdies empfängt sie ihr eigentliches Schwergewicht vor allem durch die Einordnung der Erkenntniskräfte in das menschliche Lebensganze[27]. Das Hauptbedenken gegen diese Begründungsart besteht aber, wie wir anderswo[28] ausführlich dargelegt

[25] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 221—223.
[26] Ebd. 176—179. [27] Ebd. 157—165.
[28] Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis: Schol 10 (1935) 481—507; 11 (1936) 52—81.

haben, darin, daß sie das sogenannte Prinzip der Zielsicherheit (Impossibile est desiderium naturale esse inane) und damit das Dasein Gottes als des allweisen Schöpfers (oder wenigstens Ordners) der Welt voraussetzt — wenigstens, wenn sie zu mehr als einem Postulat führen soll. Die erste Begründung der Weltgewißheit muß aber wohl mit weniger metaphysischen Voraussetzungen auskommen.

So scheint also der Realismus in der Tat in einer sehr schwierigen Lage zu sein, solange er sich auf die Betrachtung des rein erkenntnismäßigen Verhaltens beschränkt. Die Sachlage wird aber sofort grundlegend geändert, sobald die Welterkenntnis in das *gesamtmenschliche Verhalten* eingegliedert wird. Im Tun, im handelnden Umgang mit den Menschen und Dingen, erscheint der Zweifel, ob nicht vielleicht das alles weiter nichts als mein Bewußtseinsinhalt ist, völlig sinnlos. Und diese Weltgewißheit geht jeder rein wissenschaftlichen Frage nach dem Sein der Welt längst voraus. Im Lebenszusammenhang kommt die rein erkenntnismäßige Einstellung zur Welt durchaus an zweiter Stelle. Hat also nicht Heidegger recht, wenn er schreibt: „Das Erkennen gründet vorgängig in einem Schon-sein-bei-der-Welt, das ... zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen puren Vorhandenen" ist, sondern eben „besorgendes Zu-tun-haben mit der Welt"[29]?

Und doch können wir uns bei der Lösung des irrationalen Realismus nicht beruhigen. Schwerwiegende Bedenken erheben sich gegen sie. Man spricht immer wieder von der unmittelbaren Gegebenheit der Realität in den emotionalen Akten. Tatsächlich scheint aber durch die gebotenen Hinweise und Beschreibungen *nur unsere Überzeugung von der Wirklichkeit* der Dinge als *unmittelbar gegeben* erwiesen zu werden. Besonders deutlich wird das bei den „emotional-prospektiven Akten" Hartmanns. Das Zukünftige, das wir erwarten oder befürchten, kann doch nicht in seinem eigenen wirklichen Sein, das es noch nicht hat — ja vielleicht überhaupt nie hat! —, unmittelbar gegeben sein. Die Frage aber, um die es sich zwischen Idealismus (Phänomenalismus) und Realismus handelt, ist nicht die, ob die Menschen in vorwissenschaftlicher Einstellung vom bewußtseinsunabhängigen Dasein der Dinge tatsächlich überzeugt sind — das leugnet auch der Idealist nicht —, sondern, ob diese Überzeugung berechtigt ist, ob sie sich vor der Vernunft rechtfertigen läßt.

Gewiß, wenn diese Überzeugung tatsächlich unberechtigt und irrig wäre, müßte das Tun des Menschen, sein handelnder Umgang mit Personen und Sachen, sinnlos erscheinen; all sein Bemühen ginge ja

[29] Sein und Zeit 61.

ins Leere. Damit ist der Außenweltsrealismus sozusagen als »Postulat der praktischen Vernunft« erwiesen — freilich nicht im Sinne Kants als Postulat des Sittengesetzes. Um aber dem Realismus, wie es doch offenbar die Absicht der Verteidiger des voluntativen Realismus ist, eine feste, unangreifbare Grundlage zu geben, ist offenbar mehr erforderlich.

Echte Gewißheit setzt die *Evidenz* des behaupteten Sachverhaltes voraus, Gewißheit über das wirkliche Dasein der Welt also Evidenz dieses Daseins. Das besagt aber: Das Sein der Dinge muß sich uns — sei es unmittelbar oder mittelbar — kundtun, so daß es uns offenbar ist, von uns als solches erfaßt und festgestellt werden kann. Dieses Erfassen eines sich uns Zeigenden nennt aber jeder, der unbefangen an die Sache herantritt, ein „Erkennen" und nicht etwa ein Wollen oder Streben oder Fühlen. Gewiß mag mit diesem „Erkennen" ein Gefühl verbunden sein, vielleicht sogar so starke Gefühle, daß sie das schlichte Erfassen des sich zeigenden „Gegenstandes" ganz überdecken, vielleicht mag auch das Erkennen uns erst in einem Wollen und Tun aufgehen, in jedem Fall bleibt doch das *„Entdecken" als solches ein „Erkennen"* (im weitesten Sinn des Wortes); durch die Einbettung in „emotionale Akte" wird dieses Erkennen selber noch kein emotionaler Akt. Jedenfalls scheint der Klarheit mehr gedient zu sein, wenn wir an dieser Sprechweise festhalten. Die entgegengesetzte Redeweise der Vertreter des irrationalen Realismus scheint darin begründet zu sein, daß sie den Begriff der „Erkenntnis" allzu eng fassen, fast nur im Sinn von rein theoretischem Verhalten, d. h. einer kühlen, nur auf das Wissen als solches ausgerichteten Erkenntnishaltung, der das sich zeigende Seiende weiter nichts ist als „Gegenstand" des Betrachtens und Forschens[30].

Damit wollen wir nicht den ganzen Unterschied zwischen rationalem und irrationalem Realismus zu einer bloßen Verschiedenheit der Redeweise verharmlosen. Daß tatsächlich tiefere Gegensätze zugrunde liegen, wird deutlich, wenn wir nach der Art der Erkenntnis fragen, in der Evidenz von Sein — ja überhaupt Evidenz im eigentlichen Sinn — möglich ist. *Sein* als solches kann nur *geistiger Erkenntnis* offenbar sein. Der irrationale Realismus aber ordnet das Offenbarsein von „Realität" gerade dem untergeistigen, rein vitalen Bereich zu. Ganz klar ist das bei Scheler. Aber auch Heideggers „Befindlichkeit" und „Verstehen" werden ja ausdrücklich auf den Horizont der Zeit eingeschränkt und im Kantbuch der „transzendentalen Ein-

[30] Ganz klar wird diese Einengung des Erkenntnisbegriffs bei N. Hartmann, wenn er sagt, im Leben komme es meist nicht dazu, daß Personen Erkenntnisgegenstände werden, und zur Begründung dafür hinzufügt: »Die Distanz, das unbeteiligte Gegenüberstehen und Eindringen ist so leicht nicht aufzubringen, muß der Aktualität erst abgerungen werden« (Zur Grundlegung der Ontologie 187).

bildungskraft" zugeordnet. Die Stellung N. Hartmanns ist vielleicht weniger eindeutig; aber auch bei ihm tritt die geistige Eigenart der Realitätserfassung zum mindesten völlig zurück.

Nun kann aber durch rein vitale, sinnliche Akte, mögen sie noch so reich entfaltet und fein gegliedert sein, echtes „Sein" als solches, ein wahres „An-sich-Sein" von Seiendem nie enthüllt werden. Das rein *sinnliche Erkennen* bleibt auch in seinen höchsten Leistungen stets *auf das animalische Leben rückbezogen*, es vermag den Bereich des An-sich-Seienden nicht zu eröffnen. Es erfaßt die Dinge nur, wie sie entsprechend der Natur des betreffenden Sinnenwesens erscheinen, und selbst wenn diese Erscheinung tatsächlich mit dem Ansichsein übereinstimmt, kann doch diese Übereinstimmung nicht offenbar werden. Die höchste Leistung des rein sinnlichen Erkennens sieht die scholastische Philosophie in der Betätigung der sinnlichen *Schätzungskraft* (vis aestimativa), die das Lebensförderliche in konkreter Weise erspürt; die Art, wie das Lebewesen durch sie triebhaft auf seine Umwelt hingeordnet ist, entspricht vielleicht am meisten der behaupteten nicht-verstandesmäßigen Realitätsgegebenheit. Aber wie instinktsicher das Tier auch sein Wirken den tatsächlichen Verhältnissen der Umwelt anpaßt, von einem wirklichen Wissen um das Sein der Dinge kann bei ihm keine Rede sein. Solange der Gegenstand nicht in geistiger Erkenntnis als seiend erfaßt wird, kann er nicht als in sich stehend von der Subjektivität losgelöst, nicht „absolut", d. h. als unabhängig von jeder nur subjektiven Auffassung, gesetzt werden[31]. Im Grunde gibt das Heidegger auch zu, wenn ihm die im besorgenden Umgang erschlossene Welt „je meine" Welt ist. In dieselbe Richtung weist es, wenn Scheler das Realsein mit Widerstandsein gleichsetzt und auch N. Hartmann es als Gegenstand des Begehrens usw. bezeichnet. Daß auch aus der Gleichsetzung des Seins mit der Zeit letztlich die Aufhebung echten Ansichseins folgt, soll hier nicht weiter ausgeführt werden.

Anderseits kann die Auffassung, daß Realität dem triebhaften Leben, nicht dem Geist zugeordnet ist, doch nicht folgerichtig durchgeführt werden. Tatsächlich werden den emotionalen Akten oder einem völlig in der konkreten Weltbegegnung verwurzelten »Logos« Erkenntnisleistungen zugeschrieben, die ohne den wesentlich weltüberlegenen Geist nicht zu begreifen sind. Hierher gehört wohl schon die Erfassung des εἶδος der konkreten Dinge[32]. Selbst wenn dieses εἶδος nur als die anschauliche, in sich noch sinnliche Dingvorstellung verstanden wird,

[31] Vgl. J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—345, bes. 329 f.

[32] In Weiterführung von Gedanken Heideggers läßt z. B. B. Noll (Kants und Fichtes Frage nach dem Ding, Frankfurt 1936) die Dingvorstellung, das »Schema« der Wesenheit schon im »prälogoshaften« Bezirk sich vollenden; in diesem Sinn erklärt er die ἰδέα

dürfte das Zustandekommen dieser Vorstellung nicht ohne einen Einfluß des Geistes zu begreifen sein. Das ist der Sinn der scholastischen Lehre von der »vis cogitativa«[33].

Leichter einzusehen ist die Unmöglichkeit einer untergeistigen Erklärung der »umsichtigen« Sorge, soweit diese nicht bloß als eine triebhafte Anpassung an die jeweiligen Lebensbedingungen, sondern als eigentlich menschliches Herstellen und Gebrauchen von künstlichen Werkzeugen aufgefaßt wird, das von einem Verstehen des »Um-zu«, des Zweckes, geleitet ist. Die Leistungen des technischen Verstandes will Heidegger offenbar ohne die geistige Erfassung des alles umgreifenden Seins verständlich machen. Noch eindeutiger führt Scheler die »Intelligenz« des »homo faber« auf rein animalische Fähigkeiten zurück; besteht doch für ihn »zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, dieser nur als Techniker genommen, nur ein — allerdings sehr großer — Gradunterschied«[34]. In Wirklichkeit ist aber der technische Verstand nur möglich als verwurzelt im »metaphysischen«, auf das Sein im ganzen ausgerichteten Verstand. Das bewußte Herstellen eines Werkzeugs zu einem beabsichtigten Zweck setzt voraus, daß die Mittel-Zweckbeziehung durchschaut wird, daß also das herzustellende Werkzeug als etwas erkannt wird, durch dessen Wirken ein gewolltes Ziel verwirklicht, d. h. zum Sein gebracht werden kann. Der Begriff des »Seins« ist somit im Begriff des »Zeugs« wesentlich vorausgesetzt[35].

Wenn es also wahr bleiben soll, daß im besorgenden Umgang mit den Dingen schon vor aller wissenschaftlichen Erörterung echte Gewißheit vom Sein der Welt enthalten ist, dann ergibt sich unabweislich die Folgerung, daß es sich in diesen angeblich ganz einheitlichen Erlebnissen in Wirklichkeit um ein reich gegliedertes und gestuftes Verhalten zur Welt han-

---

Platons; der völlig in der konkreten Existenz verwurzelte Logos bringt darüber hinaus keinen neuen Gehalt mehr. In derselben Richtung liegt es, wenn H. Heyse (Idee und Existenz, Hamburg 1935) die »Idee« als kosmische Ordnung und Ganzheit durch die konkrete »Existenz« erschlossen sein läßt, unter ausdrücklicher Ablehnung eines weltüberlegenen Logos.

[33] Über die »vis cogitativa« vgl. J. B. Lotz, a. a. O. 330 ff.; K. Rahner, Geist in Welt (Innsbruck 1939) 171, 194 ff., 217 ff.; G. Zamboni, La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino (Verona 1934) 142—148. — Die gleiche Einsicht, daß die letzte Ausgestaltung der sinnlichen Dingvorstellung schon unter einem geheimen Einfluß des Verstandes steht, findet sich übrigens auch bei Kant in der zunächst befremdlich wirkenden Lehre von dem »einerseits intellektuellen, andererseits sinnlichen« transzendentalen Schema (Kritik der reinen Vernunft A 138). Das Schema ist ihm »ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft« (A 142), also in sich etwas Sinnliches, aber doch »eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem allgemeinen Begriff« (A 141). In der 2. Ausgabe wird dann die transzendentale Einbildungskraft, die das Schema hervorbringt, ausdrücklich »eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung« genannt (B 152). Eben darum tadelt Heidegger die 2. Ausgabe.

[34] Die Stellung des Menschen im Kosmos, 46 Anm.

[35] Von hier aus gesehen, erscheint die alte Lehre des hl. Thomas, daß niedere und höhere Vernunft (ratio inferior et superior) nicht zwei wesensverschiedene Fähigkeiten, sondern im Grunde eine und

delt[36]. Wenn das verkannt wird, so mag dabei eine verständliche Abneigung gegen die „Elementen-Psychologie" mitspielen. Aber die berechtigte Betonung der erlebnismäßigen Einheitlichkeit der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung darf nicht für die offenbare *Zusammengesetztheit der beschriebenen „Akte"* blind machen. Es handelt sich offenbar nicht bloß um ein gefühlsmäßiges Betroffensein, ein triebmäßiges Streben und äußeres Tun, sondern all das ist ohne Zweifel in mannigfache Empfindungen und Wahrnehmungen eingebettet, und, wie wir zeigten, mit all dem verbindet sich ein geistiges Erfassen und Verstehen der Zusammenhänge, gewiß kein reflex-wissenschaftliches, ausdrücklich als solches herausgehobenes, wohl aber ein unwillkürliches, vorwissenschaftliches, noch nicht aus dem Gesamterleben herausgeformtes. So ist diese Weltbegegnung wirklich ein gesamtmenschliches Verhalten, und nur weil sie es ist, weil sie also auch geistiges Erfassen mit in sich beschließt, vermag sie das Sein der Welt zu eröffnen. Wenn dabei, wie durchaus zuzugeben ist, auch die nicht-erkenntnismäßigen Seiten der konkreten Weltbegegnung, insbesondere auch das Tun, wesentlichen Anteil am Zustandekommen der Seinsgewißheit haben, so kann das nicht dahin verstanden werden, daß das Sein als solches förmlich durch die Stimmung oder das Tun entdeckt wird. Zumeist ist das Tun, wenigstens das überlegte Tun schon durch das Wissen um das Sein der Dinge geleitet. Aber auch insofern ein Tun zur ersten Erschließung von Wirklichkeit oder wenigstens zur Bestätigung der Seinsgewißheit wesentlich beiträgt, kann es das nur, insofern es selber von der geistigen Erkenntnis mitumgriffen wird. Das Tun muß selbst als Seiendes erkannt und in seinem notwendigen Seinszusammenhang mit dem Sein der Umwelt er-

dieselbe Fähigkeit sind (S. th. 1 q. 79 a. 9), überraschend zeitgemäß. Die niedere Vernunft, die auf das Besorgen des Zeitlichen gerichtet ist (intendit temporalibus disponendis), und die höhere Vernunft, die auf die Schau des Ewigen gerichtet ist (intendit aeternis conspiciendis), sind darin wurzelhaft eins, daß beide ihren Gegenstand unter der gleichen Rücksicht, nämlich der des Seienden, erfassen (utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis). Die höhere Vernunft ist nicht, wie Scheler in seiner besten Zeit annahm, unmittelbar zu Gott hin, sondern sie erfaßt das Ewige durch das Mittel des Zeitlichen (was freilich voraussetzt, daß das Zeitliche unter der übergreifenden Rücksicht des Seins erfaßt wird).

[36] Mit vollem Recht bemerkt A. Delp (Tragische Existenz, Freiburg i. Br. 1935, 88): »Der vorliegende Phänomenkomplex ist vielfach gegliedert und gestuft. ... Eine freie Prüfung muß gerade bei dem Phänomen der Weltbegegnung feststellen, daß es sich hier um einen Phänomenkomplex handelt, in dem Verhaltungen, die mehr von der Tatsache der Körperhaftigkeit des Menschen bestimmt werden, unmittelbar neben Verhaltungen liegen, die von dieser Körperhaftigkeit innerlich frei und unabhängig sind.«

schlossen werden. In diesem Sinn ist es notwendige Vorbedingung für die Seinsgewißheit der Welt. Auf eine kurze Formel gebracht, ließe sich der Gedanke so fassen: Das Tun ist nicht, wie der irrationale Realismus will, anstelle der geistigen Erkenntnis unmittelbar *Organ* der Welterschließung, sondern, insofern es selbst mit Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist, *Erkenntnisgrund* für das Sein der Welt.

In der *vorwissenschaftlichen Weltbegegnung* sind diese Zusammenhänge irgendwie gegeben; darum enthält sie echte Seinsgewißheit[37]. Aber sie sind nicht aus dem Gesamterleben herausgehoben, können darum auch noch nicht ausdrücklich aufgezeigt werden; darum liegt noch keine wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis vor. Auch die phänomenologische Beschreibung der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung bedeutet höchstens den Nachweis, daß eine natürliche Weltgewißheit tatsächlich besteht, aber noch keine *philosophisch hinreichende* Begründung des Realismus. Was noch zu leisten bleibt, ist das Ausdrücklichmachen der in der natürlichen Weltgewißheit nur undeutlich und einschlußweise bewußten Gründe.

Hieraus ergibt sich auch der rechte Sinn der „*Unmittelbarkeit*" der vorwissenschaftlichen Realitätsgewißheit. Selbstverständlich ist in ihr kein förmliches Schlußverfahren mit seinem umständlichen Nacheinander verschiedener Denkschritte enthalten; vielmehr sind wir uns „unmittelbar", d. h. sogleich, in einer zusammenfassenden Überschau über die konkrete Sach-

[37] Hier kann die Frage auftauchen, ob denn die vorwissenschaftliche Weltbegegnung nicht selbst schon von einer rationalen, wenn auch natürlich nicht reflex-philosophischen, Überzeugung geleitet sei, so daß die Seinsgewißheit sich nicht auf das gesamtmenschliche Verhalten stützt, sondern ihrerseits schon von diesem vorausgesetzt ist. Auf diese Frage läßt sich nicht mit einem glatten Ja oder Nein antworten. Gewiß, ein reiner Geist ist in all seinem Tun nach außen von klarer geistiger Erkenntnis geleitet. Aber der Mensch ist kein reiner Geist. Wollte das Kind mit seinem Tun warten, bis es über all dessen Umstände rationale Gewißheit hätte, so würde es unterdes hundertmal elendiglich Hungers zugrundegehen. Und selbst für den Erwachsenen behält das triebhafte, aller Überlegung vorangehende Tun stets seine große Lebensbedeutung, z. B. in der augenblicklichen Abwehr drohender Gefahren. Aber auch das überlegte Tun ist nicht immer schon von sicherem Wissen geleitet, es gibt auch ein Ausproben der Möglichkeiten auf bloße Vermutungen hin. So geht also ohne Zweifel der rationalen Weltgewißheit schon ein mannigfaches mehr oder weniger »irrationales« Tun voraus, und es steht nichts im Wege, daß aus einem konkreten, kaum ausdrücklich zum Bewußtsein kommenden Nachdenken über solche Erfahrungen die erste konkrete rationale Weltgewißheit erwächst. Wenn aber einmal die rationale Gewißheit gewonnen ist, leitet sie natürlich das weitere bewußt-überlegte Tun. — Im übrigen hängt diese ganze Frage aufs engste mit der wohl nie ganz aufzuhellenden Frage nach dem Ursprung der natürlichen Weltgewißheit zusammen. Vgl. darüber J. de Vries, Denken und Sein 203 f.; J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, 5. Aufl., 171—175.

lage, bewußt, daß ein Zweifel an der Wirklichkeit hier sinnlos wäre. Daraus folgt aber nicht eine „Unmittelbarkeit" der Außenweltserkenntnis im streng kritischen Sinn. Daß das Sein der Umwelt erkenntnismäßig nicht unmittelbar gegeben ist, daß wir von ihm keine unmittelbare Anschauung haben, wurde schon oben gesagt; nicht-erkenntnismäßige (irrationale) Akte aber können keine Evidenz bieten. So bleibt also noch die *Aufgabe*, die in der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung in schlichtem, noch ganz ins Konkrete eingebettetem Denken erfaßten Gründe ausdrücklich herauszuheben und im einzelnen durchzugliedern. Dadurch soll nicht die Gewißheit vom Sein der Umwelt erstlich gewonnen werden — sie ist ja als natürliche Gewißheit immer schon da —, sondern es soll nur diese natürliche Gewißheit zu wissenschaftlich-philosophischer Gewißheit geklärt werden[38]. Das ist freilich eine wesentlich bescheidenere Zielsetzung als etwa die Descartes'. Man mag sogar von einem „defizienten Modus" der Weltbegegnung sprechen, insofern das Mehr an begrifflicher Klarheit zumeist durch ein Weniger an Lebensnähe erkauft werden muß. Aber darum ist die Bemühung um die philosophische Klärung der Außenweltsgewißheit doch nicht als sinnlos abzutun.

* * *

Im folgenden wollen wir einen Beitrag zur Lösung der noch verbleibenden Aufgabe liefern, also aufweisen, wie die philosophische Gewißheit des wirklichen Seins der Umwelt aus der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung durch ausdrückliches Herausarbeiten der in ihr konkret erfaßten Realitätszeugnisse entwickelt werden kann. Insbesondere fragen wir nach dem *notwendigen Seinszusammenhang zwischen erkanntem Tun und der Wirklichkeit der Umwelt.* Inwiefern ist die Wirklichkeit der Dinge und Personen der Seinsgrund, ohne den die Eigenart unseres auf die Umwelt bezogenen Erlebens und Tuns nicht zu erklären ist? Dabei handelt es sich nicht um die psychologische Frage, wie die natürliche Weltgewißheit zuerst zustande kommt, sondern nur um die erkenntniskritische Frage, wie ihr Zurechtbestehen ausdrücklich aufgewiesen werden kann. Darum darf die Tatsache der natürlichen Überzeugung, die uns durch unmittelbares Bewußtsein gegeben ist, unbedenklich vorausgesetzt werden.

Auch sonst müssen die Gegebenheiten des unmittelbaren Bewußtseins den *Ausgangspunkt* bilden, und zwar nicht bloß die Gegebenheiten der Erkenntnis, der Wahrnehmung, sondern nicht minder die mit dem Tun verbundenen Erlebnisse. All

[38] Über die Bedeutung dieser Klärung vgl. J. de Vries, Denken und Sein 21 ff.

diese bewußten Akte, die sich natürlich nicht als eine Vielheit scharf voneinander abgehobener Akte, sondern als ein einziger Lebenszusammenhang darstellen, sind von unserm geistigen Bewußtsein durchdrungen und werden so als wirklich seiende Verhaltensweisen jenes wirklichen Subjekts, das wir unser Ich nennen, unmittelbar erfahren[39]. Von diesem gegebenen Sein aus kann das nicht unmittelbar gegebene Sein des Nicht-Ich erschlossen werden, wenn zwischen beiden ein erkennbarer notwendiger Seinszusammenhang besteht, insbesondere, wenn das Nicht-Ich als notwendiger Seinsgrund der im Bewußtsein gegebenen Seinsweisen des Ich gefordert ist.

Nicht mit Unrecht hat man namentlich im Erlebnis des Widerstandes ein unwiderlegliches Zeugnis für die Realität des unserem Willen und Bemühen sich widersetzenden Nicht-Ich gesehen. Freilich muß es bei nüchterner Beurteilung als eine Übertreibung erscheinen, wenn im Betroffensein vom Widerstand das Sein des widerstehenden Andern als unmittelbar gegeben behauptet wird. Unmittelbar gegeben, unmittelbar erfahren ist nur die Wirkung, die das Widerständige in unserm Bewußtsein hervorbringt, etwa die Empfindung der Härte, des Druckes, des Schmerzes, das nicht unserem Willen entsprechende Beharren eines Eindrucks, den wir beseitigen wollten. Diese Wirkung wird in der natürlichen, vorwissenschaftlichen Einstellung in unwillkürlicher, ganz selbstverständlich erfolgender Deutung ohne weiteres auf ein äußeres Ding zurückgeführt, und zwar durchaus mit Recht. Nur muß die philosophische Besinnung feststellen, daß so schon mehr behauptet wird, als in streng unmittelbarer Erfahrung gegeben ist. Insofern stellt sich die Realitätsgegebenheit des Nicht-Ich auch hier in kritischer Sicht als durch einen Schluß vermittelt dar.

Dieser Schluß ist nur ein besonders eindrucksvoller Sonderfall des dem »kritischen Realismus« geläufigen Schlusses aus der Unabhängigkeit der Wahrnehmungsgegebenheiten vom Willen auf ein An-sich-Seiendes. Auch dieser Beweis stellt die Wahrnehmung schon in den Zusammenhang mit dem Willen hinein. Hinge das Sein der Wahrnehmung nur von unserm bewußten Ich ab, so müßte es sich unserm Willen ohne weiteres fügen; daß dies nicht der Fall ist, daß die Wahrnehmung vielmehr auch gegen unsern Willen entsteht und verharrt, weist darauf hin, daß sie noch einen andern, von unserm bewußten Ich unabhängigen Seinsgrund hat, eben die Wirklichkeit eines »Nicht-Ichs«. Freilich wird so nur irgendwie das wirkliche Sein eines uns selbständig gegenüberstehenden Realen erwiesen, dagegen noch nicht die Übereinstimmung des Soseins dieses Seienden mit unsern Wahrnehmungsgegebenheiten.

Weiter führen wohl andere Beobachtungen, die die Wahrnehmung in einen *umfassenderen Lebenszusammenhang* hineinstellen. Die natürliche, vorwissenschaftliche Überzeugung vom Sein der Dinge weckt in uns immer wieder diese oder jene

[39] Bereits von diesen Urgegebenheiten des Bewußtseins aus widerlegen sich die — trotz aller auf sie verwandten denkerischen Kraft — im Grunde recht willkürlichen Aufstellungen des absoluten Idealismus, nach dem das eigene Ich folgerichtig nur ein gedanklicher Inhalt eines allein wirklich denkenden »transzendentalen Subjekts« wäre. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 53—55, 78—84, 132—140; V. M. Kuiper, Lo sforzo verso la trascendenza (s. Besprechung in diesem Heft).

Erwartungen, Hoffnungen, Befürchtungen, also „emotional-prospektive Akte" im Sinne N. Hartmanns. Diese Erwartungen leiten uns in unserm *Wollen und Tun* (in den „emotional-spontanen Akten"). Und dann erleben wir in unzähligen Fällen den *Erfolg* dieses Tuns (was wieder einem bestimmten „emotional-rezeptiven Akt" entspricht). Dieser Erfolg des Tuns kann aber in sehr vielen Fällen nur im wirklichen Sein der in der natürlichen Überzeugung vorausgesetzten Dinge seinen hinreichenden Seinsgrund haben. So *bestätigen* also die genannten Erfahrungen *die Wahrheit der natürlichen Weltgewißheit.* Die aufgezählten Akte können natürlich in ihrem Nacheinander eine gewisse Zeitspanne ausfüllen; in den alltäglichsten Erfahrungen, die für die Begründung der Umweltgewißheit gerade von entscheidender Bedeutung sind, drängen sie sich aber oft in die Gegenwart der „psychischen Präsenzzeit" zusammen — ein Umstand, der namentlich für den Aufweis der Gedächtnisgewißheit wichtig ist.

Der angedeutete Gedankengang bietet den allgemeinen Rahmen, den wir im folgenden mit jeweils reicheren konkreten Gegebenheiten füllen, um nacheinander ausdrücklich aufzuweisen: 1. die Wirklichkeit des *zeitlichen Nacheinander* in unsern Akten und den äußeren Dingen, von denen diese abhängen (Wahrheit der Erinnerungsgewißheit), 2. die Wirklichkeit *anderer Personen* („Du-Gewißheit"), 3. die Wirklichkeit der *räumlichen Ausdehnung* der Dinge. Diese Reihenfolge ist nicht gleichgültig, da der jeweils folgende Punkt den vorausgehenden notwendig voraussetzt. (Wir stimmen also denen zu, die die Gewißheit des Fremdseelischen, der andern Person, für grundlegender halten als die Gewißheit von Körpern als räumlich ausgedehnten Dingen.)[40]

Die erste und notwendigste Erweiterung bestimmter Seinsgewißheit[41] über das unmittelbare Bewußtsein hinaus ist die Gewißheit der *eigenen vergangenen Akte* und damit des eigenen zeitlichen Seins. Unzertrennlich damit verbunden ist auch die Gewißheit der *zeitlichen Dauer der Dinge*, mit denen unser bewußtes Leben in beständiger Wechselwirkung steht. Die natürliche Überzeugung ist hier so selbstverständlich, daß sie kaum eigens bemerkt wird. In jedem Augenblick unseres be-

[40] Die folgenden Darlegungen bringen in gedrängter Kürze eine weitere Klärung unserer Ausführungen in »Denken und Sein« 184—204 (bzw. Critica 106—114). Die tragenden Grundgedanken sind schärfer herausgearbeitet. Für die Einzelheiten sei auf die genannten ausführlicheren Darlegungen verwiesen.

[41] Im Gegensatz zu der schon durch das Widerstandserlebnis erschlossenen Gewißheit eines seinem Sosein nach noch unbestimmten Realen.

wußten Lebens ergänzt das Gedächtnis das Bild unserer Umgebung, das uns die Wahrnehmung bietet. Dabei sind wir überzeugt, daß wir das, was das Gedächtnis jetzt etwa über das augenblickliche Gesichtsfeld hinaus ergänzt, früher schon öfter gesehen haben, und wir rechnen damit, daß die Dinge, die diesen Gesichtswahrnehmungen früher zugrunde lagen, auch jetzt noch bestehen. Und darum *erwarten* wir, daß wir durch ein bestimmtes Tun, etwa eine leichte Kopfwendung, auch jetzt wieder die gleiche Wahrnehmung gewinnen können. Und wenn diese Erwartung tatsächlich unser *Tun* bestimmt, erleben wir immer wieder als *Erfolg* dieses Tuns die Erfüllung unserer Erwartung. Das alles geschieht natürlich viel schneller, als es in schwerfälligen Worten ausgedrückt werden kann, und es gehört zu den allergewöhnlichsten Dingen des alltäglichsten Umgangs mit den Dingen. Gerade deshalb beachten wir diese Geschehnisse fast gar nicht, und doch beruht in jedem Augenblick unseres Lebens die ganze Sicherheit unseres Tuns auf vielerlei derartigen Selbstverständlichkeiten. Erst die seltsamen Ausfallserscheinungen, die wir etwa bei Gedächtnisstörungen anderer beobachten, lassen uns die mannigfachen Dienste, die uns das Gedächtnis jeden Augenblick leistet, vielleicht einmal mehr zum Bewußtsein kommen.

In den angedeuteten Erfahrungen liegt aber eine stets neue *Bestätigung der natürlichen Überzeugung* von der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses und damit der Wirklichkeit der eigenen früheren Erlebnisse und der zeitlichen Fortdauer der Dinge. Wären die angenommenen früheren Wahrnehmungen, auf Grund derer ich das Wahrnehmungsbild ergänze, und die Dinge, von denen diese Wahrnehmungen meiner Überzeugung nach herrührten, tatsächlich nie dagewesen, so müßte es ja als reiner Zufall gelten, daß gerade im Augenblick meiner Kopfwendung ein genau entsprechendes Ding da ist, das die auf Grund der Erinnerung erwartete Wahrnehmung wecken kann. Bei der Unzahl der Einzelheiten, die dann zufällig übereinstimmen müßten, erscheint die Erklärung durch Zufall aber ganz ausgeschlossen. Will man nicht auf jeden genügenden Seinsgrund für diese Übereinstimmung verzichten, so muß man die Wahrheit der zugrundeliegenden natürlichen Überzeugung annehmen. So erscheint diese also durch die Reflexion über das konkrete Erleben und Tun gerechtfertigt.

Ähnlich steht es mit der natürlichen Überzeugung von der Wirklichkeit des „*andern Ich*“, d. h. anderer Personen mit einem dem unsern artähnlichen bewußten Leben. Nur sind hier die entsprechenden Erlebnisse nicht in solcher Fülle und nicht in jedem Augenblick gegenwärtig, so daß wir das Gedächtnis und seine Gegebenheiten schon zu Hilfe nehmen,

also die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses bereits voraussetzen müssen. Die natürliche Überzeugung, von der wir hier ausgehen, ist die, daß den Erscheinungen menschlicher Körper die Wirklichkeit eines „andern Ich" zugrunde liegt. Diese Überzeugung weckt in uns die *Erwartung*, daß eine Verständigung, vor allem durch die Sprache, möglich ist. Diese Erwartung leitet unser *Tun*, sie läßt uns etwa den andern anreden. In der erhaltenen Antwort wird unsere Erwartung erfüllt, und wir erleben den *Erfolg* unseres durch die natürliche Überzeugung geleiteten Tuns.

Die Sinnlosigkeit jeder Erklärung dieser Erscheinungen, die versuchen würde, ohne die Wirklichkeit des andern Ich auszukommen, ist womöglich noch einleuchtender als die Unmöglichkeit der Leugnung der Erinnerungsgewißheit. Die vernommene Antwort kann nicht als ein zufällig entstandenes sinnloses Lautgewirr aufgefaßt werden. Daß wir sie auch nicht selber unbewußt hervorbringen, geht aus der Unabhängigkeit von unserm Willen hervor, mit der die Antwort sich uns darbietet, und meist auch daraus, daß eine unbewußte Ursache keine zureichende Erklärung böte für die durch die Worte vermittelten — für uns vielleicht durchaus neuen — gedanklichen Inhalte. Der einzige hinreichende Seinsgrund ist ein fremdes Bewußtsein. So *bestätigt* sich also wiederum die *natürliche Überzeugung*.

Es bleibt noch der dritte Schritt, der ausdrückliche Aufweis der *räumlichen Ausdehnung* und damit der Körperlichkeit der Dinge. Auch hier ist die Tatsache der natürlichen Überzeugung unbezweifelbar: Wir sind fest überzeugt, daß unsere Wahrnehmungsinhalte nicht, wie Traumbilder, bloße Vorstellungen in unserm Bewußtsein sind, sondern daß ihnen wirkliche Dinge entsprechen, die unabhängig von unserm eigenen Bewußtsein wie vom Bewußtsein anderer Menschen bestehen, und zwar als „Körper", d. h. als räumlich ausgedehnte Dinge. Diese Überzeugung läßt uns ganz selbstverständlich *erwarten*, daß andere Menschen, sofern sie nur gesunde Sinne haben, unter gleichen Bedingungen die gleichen Dinge wahrnehmen, daß wir also mit ihnen über sie reden können, ohne ihnen zuvor des langen und breiten unsere Wahrnehmungen mitteilen zu müssen, daß es weiter auch möglich sein wird, mit ihnen zusammen an diese Dinge Hand anzulegen, wenn unsere eigenen Kräfte zu einem erstrebten Zweck, etwa zum Heben einer Last, nicht ausreichen. Diese Erwartung leitet unser *Tun*, sie läßt uns tatsächlich zu andern über die Dinge sprechen, sie auch gegebenenfalls auffordern, uns bei ihrer Besorgung zu helfen. Und wir erfahren immer wieder den *Erfolg* dieses Tuns: Unser Sprechen über die Dinge wird ohne weiteres verstanden, wie die Antworten

des andern beweisen; unser gemeinsames Handanlegen gelingt und führt zum gewünschten Ergebnis, wenn auch vielleicht nicht ohne eine Kraftanstrengung unserseits.

Diese Erfahrungen sind nun wieder gedanklich zu durchdringen. Sie beweisen zunächst mit aller Deutlichkeit die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen und damit die von jedem Einzelbewußtsein unabhängige Wirklichkeit der Dinge. Es wäre unsinnig, anzunehmen, daß es verschiedene Dinge sind, die im Bewußtsein der verschiedenen Menschen ganz gleich erscheinen. Da wir weiter die gegenwärtigen Wahrnehmungen auch noch mit den vergangenen, in der Erinnerung gegebenen vergleichen können, so ergibt sich, daß die gleichen Dinge unter gleichen Bedingungen stets die gleichen Wahrnehmungen hervorrufen. Sie können nicht bewußt-gewollt bald so, bald anders erscheinen, gleichsam „sich verstellen", sondern bewirken mit blinder Naturnotwendigkeit die (unter gleichen Bedingungen) stets gleichen Erscheinungen. Ihr Wirken ist also nicht das „Personen" eigene, sondern das von *bloßen „Sachen"*. Schon das ist ein starker Hinweis auf ihre *Körperlichkeit.*

Jedenfalls wird in der natürlichen Einstellung ganz unwillkürlich die Annahme gemacht, daß es sich um wirkliche Körper handelt. Gewiß wird diese Annahme durch eine triebhafte Neigung, die Wahrnehmungsgegebenheiten ohne weiteres zu „objektivieren', d. h. als wirklich zu setzen, stark begünstigt; aber wegen der soeben angeführten Erfahrungen darf man wohl sagen, daß das Festhalten an dieser Annahme, solange sich keine schwerwiegenden Gegengründe zeigen, auch *vor der Vernunft gerechtfertigt* ist. Ein auch *theoretisch vollgültiger Beweis* scheint aber noch *weitere Überlegungen* zu fordern, die sich wohl in etwas anderer Richtung als die bisherigen bewegen müssen. Wir gehen von dem festgestellten naturnotwendigen Zusammenhang zwischen wirklichen Dingen und Wahrnehmung aus und suchen durch Feststellung der Bedingungen, unter denen ein solcher Zusammenhang allein möglich ist, zu weiteren Folgerungen fortzuschreiten. Wo, wie zwischen den wirklichen Dingen und den Wahrnehmungen, ein naturnotwendiger Wirkzusammenhang anzunehmen ist, da kann nicht die gleiche Ursache bald diese, bald eine andere Wirkung hervorbringen; sonst wäre das Wirken eben nicht naturhaft bestimmt; jede Verschiedenheit in der Wirkung setzt also eine Verschiedenheit in der Ursache voraus. Auf die Wahrnehmung angewandt, besagt das: In der Wirklichkeit müssen den Verschiedenheiten in den Wahrnehmungsinhalten ebenfalls Verschiedenheiten entsprechen, und zwar ist anzunehmen, daß stufenweisen Abwandlungen der Wahrnehmungsinhalte (z. B. der stufenweise ansteigenden Tonreihe) auch in der Wirklichkeit

stufenweise sich abwandelnde Verschiedenheiten entsprechen. Damit ist noch keine volle Übereinstimmung zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit gefordert, wohl aber eine der Ordnung der Wahrnehmungsinhalte zumindest *analoge Ordnung der Wirklichkeit*[42].

Es fehlt nun nur noch der letzte Schritt: Für das in der Wahrnehmung gegebene räumliche Nebeneinander scheint die geforderte eindeutige Zuordnung von Wirkung und Ursache nur durch die wesentlich *gleichartige*, d. h. ebenfalls in einem räumlichen Nebeneinander bestehende Verschiedenheit in den wirklichen Dingen möglich zu sein. Die mit dem räumlichen Nebeneinander der Erscheinungen gegebene Verschiedenheit bedeutet ein stetiges Anderswerden, etwa von der linken Seite einer gesehenen Fläche zur rechten: kein angebbarer Teil der Fläche ist mit dem anliegenden identisch, sondern es besteht ein stetiger Übergang von einem Teil zum andern; und zwar besteht dieser Übergang nicht in einem zeitlichen Nacheinander, sondern gleichzeitig. Darum muß nun auch von der entsprechenden Wirklichkeit angenommen werden, daß sie nicht unteilbar eine ist, sondern — und zwar im gleichen Zeitpunkt — in beständigem Übergang, beständigem Anderswerden ihrer Teile besteht. Ein Seiendes, das in dieser Weise gleichzeitig eine *Verschiedenheit von stetig ineinander übergehenden Teilen* in sich schließt, ist aber ein *räumliches* Seiendes. Jeder andere derartige Übergang (z. B. qualitativer Art, etwa vom Weiß durch alle Abstufungen des Grau zum Schwarz) setzt zu seiner Verwirklichung die räumliche Verschiedenheit schon voraus. So muß also ein Seiendes angenommen werden, das seine Wirklichkeit nicht in eins gesammelt, sondern in einer gewissen Verschiedenheit seiner Teile nebeneinander ausgebreitet hat, d. h. ein räumlich ausgedehntes, körperliches Seiendes.

Diese Erwägungen scheinen vielleicht wegen ihrer »rein theoretischen« Art in den Rahmen der übrigen nicht ganz zu passen; immerhin dienen sie zu deren Ergänzung. Schließlich können auch sie in Verbindung mit dem konkreten Tun besonders eindringlich werden (wie sie auch dem Verfasser selbst nicht hinter dem Schreibtisch, sondern bei einem konkreten Tun zuerst aufgegangen sind). Wenn wir z. B. eine Fläche, sagen wir ein weißes Blatt Papier, durch ein darüber geschobenes andersfarbiges Blatt allmählich Stück für Stück verdecken, dann fordert die notwendige Zuordnung von Wirkung und Ursache, daß jedem verschwindenden Teil der Erscheinung des weißen Blattes je ein anderer Teil der zugeordneten Wirklichkeit entspreche. So kann sich die Einsicht, daß nicht bloß die Erscheinung, sondern das Ding selbst aus stetig ineinander übergehenden Teilen besteht, geradezu erlebnismäßig aufdrängen.

Die Besinnung über unsere Erfahrungen beim alltäglichen handelnden Umgang mit den Personen und Sachen der Umwelt

[42] Soweit führen auch die Untersuchungen von H. Driesch; vgl. seine Darlegungen in H. Schwarz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern I (Berlin 1931) 175—178.

trägt also ganz wesentlich zur philosophischen Klärung der Umweltgewißheit bei. Der *Ursprung der natürlichen Gewißheit* wird übrigens kaum wesentlich anders zu erklären sein. Nur kann es sich beim Ursprung der natürlichen Überzeugung selbstverständlich nicht um ein Tun handeln, das bereits von einer vernünftigen Gewißheit geleitet ist; es soll ja gerade das Entstehen der ersten vernunftgemäßen Weltgewißheit erklärt werden. Wie wir schon oben (Anm. 37) ausführten, ist es ja auch klar, daß lange vor dem Erwachen der eigentlichen Vernunfttätigkeit schon ein triebhaftes Tun liegt; sonst wäre es um die Lebensmöglichkeit des Neugeborenen schlecht bestellt. An dieses zunächst triebhafte Tun kann dann die erwachende Vernunfttätigkeit — selbstverständlich nicht in wissenschaftlicher Ausdrücklichkeit, sondern in unwillkürlichem, ungegliedertem, unreflektiertem Denken — anknüpfen. In andern Fällen mag vielleicht dem Tun schon ein Denken, wenn auch noch keine Gewißheit, also etwa eine Vermutung, voranleuchten, eine Vermutung, die dann durch den Erfolg des Tuns bestätigt wird.

Dieser letzte Fall liegt immer wieder vor beim „Experiment", dem wissenschaftlichen Versuch, der ja nichts anderes ist als ein Tun, das eigens in der Absicht ausgeführt wird, um eine Vermutung („Hypothese") zu bestätigen und so zur Gewißheit zu gelangen. Gerade dieser letzte Fall zeigt, daß nicht bloß die erste Daseinsgewißheit, sondern noch viele andere Erkenntnisse über Wirkweise und Natur der Dinge notwendig ein Tun unserseits voraussetzen. So sehen wir denn auch, wie schon das Kind, wenn es auf seine kindlichen Entdeckungsfahrten ins unbekannte Land seiner kleinen Umwelt ausgeht, sich durchaus nicht mit dem Anschauen der Dinge begnügt; es will sie auch betasten, in Bewegung setzen, womöglich in den Mund stecken, um sie auf ihre Eßbarkeit zu prüfen, und auf jede ihm mögliche Weise auf ihre Wirkweise ausproben. Ohne all dieses Tun würde sich seine Kenntnis der Umwelt nicht normal entwickeln. Aber auch der Erwachsene empfindet — gerade von seinem Wissenstrieb her — die Mahnung, ausgestellte Dinge nur anzuschauen und nicht zu berühren, zuweilen als lästige Einschränkung; so begnügt man sich dann etwa damit, um den nicht zu berührenden Gegenstand wenigstens von allen Seiten herumzugehen, um ihn besser betrachten zu können — auch das ist noch ein Tun zum Zweck der Erkenntnis[43]. Daß namentlich das Wissen um die Brauchbarkeit, Verwendbarkeit der

[43] Auch die Sprache mit der in ihr niedergelegten ursprünglichen Wesensschau drückt in verschiedenen Worten den Zusammenhang zwischen Tun und Erkennen aus. So bedeutet z. B. »er-fahren« dem Wortsinn nach: durch Fahren (= Sich-Fortbewegen, Wandern) er-

Dinge, also um ihren „Zeug"-Charakter, gewöhnlich nicht durch bloßes Nachdenken, sondern nur durch mannigfaches Versuchen und Ausproben gewonnen wird, ist ohne weiteres klar.

Ähnliches gilt übrigens auch in den *höheren Erkenntnisbereichen.* Nur ist es dort nicht mehr der alltägliche besorgende Umgang mit den Dingen, der erkenntniszeugend wirkt. Aber man wird z. B. ohne ein liebendes Sicheinfühlen schwerlich zu einem tieferen Verständnis des Innenlebens eines Menschen gelangen. Erst recht gilt im religiösen Bereich das Wort des Johannesevangeliums: „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht ans Licht; wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht" (Joh 3,20 f.). Auch Thomas von Aquin, dem viele wegen seines „Intellektualismus" gram sind, schreibt die höchste dem Menschen in diesem Leben mögliche Erkenntnisweise, die Weisheit, dem Einfluß der Gottesliebe zu. Nur diese gibt dem Menschen jene „connaturalitas ad res divinas", jene Vertrautheit und seelische Verwandtschaft mit dem Göttlichen, die zu einem tieferen Eindringen in die Geheimnisse Gottes vorausgesetzt ist[44].

Gewiß bleibt das „Nihil volitum, nisi praecognitum" stets wahr; ein Mindestmaß wenigstens von Erkenntnis ist Vorbedingung alles Strebens, Wollens und bewußten Tuns. Aber es gilt auch das Wort des hl. Augustinus: „Wenn man liebt, was man — wenn auch noch unvollkommen — kennt, so bewirkt die Liebe selbst, daß man es besser und voller kennen lernt"[45]. Und ähnlich hängt der Fortschritt der Erkenntnis oft auch vom Wollen und Tun ab. Die Anerkennung dieser Wahrheit hat mit Irrationalismus nichts zu tun; sie zeigt nur, daß auch die Erkenntnis in das Ganze echt menschlichen Lebens eingebettet ist. Je tiefer eine Erkenntnis dringen soll, um so mehr fordert sie den Einsatz aller Kräfte der menschlichen Person.

---

langen; fahren, althochdeutsch faran, ist verwandt mit dem griechischen πείρω (durchdringen) und πόρος (Durchgang), wovon wieder abgeleitet ist ἀ-πορία: das, wo man nicht durchkommt, zunächst im buchstäblichen Sinn (Weglosigkeit), dann auch im Erkenntnisbereich (unlösbare oder kaum lösbare Schwierigkeit). — Das griechische ἐμ-πειρία kommt von πεῖρα (Probe, Versuch). Verwandt damit ist das lateinische per-itus, wo auch die Grundbedeutung des Stammes ist: versuchen, erproben (auch per-iculum: Versuch, Gefahr ist gleichen Stammes). — Ob beide Wortreihen urverwandt sind in der indogermanischen Wurzel per (durch), scheint bezweifelt zu werden.

[44] Vgl. S. th. 2,2 q. 45 a. 2 et 5.

[45] Tract. in Joh. 96 n. 4.

Liturgie und Kirchenrecht.

Zur Klärung und Vertiefung des Begriffes Liturgie.

Von Heinrich Keller.

Auf den ersten Blick könnte das Verhältnis von Liturgie und Kirchenrecht ziemlich gegensätzlich erscheinen: Liturgie zeigt sich als das feierliche, strömende und geheimniserfüllte gottesdienstliche Leben der Kirche. Dagegen erscheint Kirchenrecht als ihre nüchterne, in etwa starre äußere Gemeinschaftsordnung. Die Untersuchung ihres Verhältnisses geht passend aus vom Sinne beider: Unter Liturgie verstehen wir vorläufig einmal den von der Kirche vollzogenen und auch irgendwie geordneten Gottesdienst. Fraglos ist die Liturgie nach Umfang und Bedeutung eines der wichtigsten Gebiete des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Also wird auch dessen verpflichtende Regelung, eben das Kirchenrecht sich gründlich mit Liturgie befassen müssen. Der Sinn des Kirchenrechtes ist es ja, das Leben der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft bindend zu ordnen.

Im ersten Teil werden wir das mehr äußere Verhältnis, im zweiten das innere rechtliche und im dritten das tiefere theologisch-dogmatische der beiden untersuchen.

I. Das mehr äußere Verhältnis von Liturgie und Kirchenrecht.

Wenn wir die inneren Beziehungen von Liturgie und Kirchenrecht erkennen wollen, gehen wir am besten von den äußeren aus und suchen zuerst Umfang, Inhalt und Ordnung des von der Liturgie bestimmten geltenden Rechts klar zu legen. Zuerst sollen Inhalt und Ordnung des liturgischen Rechts nach dem CIC im Überblick in ihren Wesenszügen dargelegt und kurz erörtert werden. Mit liturgischem Recht meinen wir gesetzliche Bestimmungen, die eine deutliche Beziehung zur Liturgie haben.

Überblick des liturgischen Rechts im CIC[1].

1. Abgrenzung des liturgischen Rechts. Im Anfang des kirchlichen Rechtsbuches wird das liturgische Recht abgegrenzt und zwar in doppelter Weise: In can. 1 wird der Geltungsbereich des CIC beschränkt auf die lateinische Kirche und damit auch auf den lateinischen Ritus, der die verbreitetste äußere Form des Gottesdienstes in der Kirche ist. Also der liturgische Kreis der östlichen Liturgien wird hier weniger beachtet[2].

[1] Zum Wortgebrauch und Wortsinn des geltenden Kirchenrechtes siehe vor allem Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, Paderborn 1937; zum Thema unserer Abhandlung bes. 241 ff. Die Erklärungen und Auffassungen dieser sorgfältigen Untersuchung werden hier öfter benutzt. Vgl. auch Köstler, Wörterbuch zum CIC, München 1927.

[2] Vgl. jedoch Dausend, Das interrituelle Recht im CIC, Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche, Paderborn 1939,

Doch die Selbstbeschränkung des CIC geht noch weiter. Nach can. 2 wird er sich für gewöhnlich auch nicht befassen mit den wesentlichen und zusätzlichen gottesdienstlichen Verrichtungen[3], die in den amtlichen liturgischen Büchern der lateinischen Kirche geordnet werden[4]. Damit wird gerade der innerste Kreis des liturgischen Rechts, in dem vor allem die Ausübung der Weihegewalt unmittelbar gestaltet wird (vgl. can. 2256), in der Hauptsache aus dem kirchlichen Rechtsbuch ausgeschaltet. Und zwar aus zwei Gründen: Einmal konnte der CIC sich nicht belasten mit der ungeheuren Arbeit, das ganze liturgische Recht neu zu ordnen. Dann aber hielt er fest an der Absicht der kirchlichen Gesetzessammlungen seit dem hohen Mittelalter, sich im Wesentlichen zu beschränken auf das auch dem Inhalt nach Rechtliche, Disziplinäre[5]. Diese Übersicht wird das, mit einigen Ausnahmen, bestätigen.

2. Hierarchische Leitung der Liturgie. Der Grundsatz hierarchischer Leitung der Kirche gilt auch für die Liturgie. Ordnung, Einheit und Entfaltung des liturgischen Lebens hängen entscheidend ab von der kirchlichen Führung. Natürlich ist der Papst kraft seiner apostolischen Vollgewalt auch die höchste Autorität in liturgischen Dingen (can. 218). Mehr noch, seit dem Tridentinum wurden in wachsendem Maße die Ordnung der Liturgie und die Billigung der liturgischen Bücher dem hl. Stuhl vorbehalten, bis zur Ausschließlichkeit des can. 1257[6].

Die mit der Liturgie zusammenhängenden rechtlichen Angelegenheiten der Kirche werden innerhalb des Behördenorganismus des Hl. Stuhles von verschiedenen Kardinalskongregationen bearbeitet. Im Zusammenhang mit Opfer und Sakrament und jeder anderen Art von Gottesdienst können natürlich Fragen des Glaubens und der Sitten auftauchen; dafür bleibt allein die höchste Glaubensbehörde, das hl. Offizium, zuständig (can. 247 § 1). — Was unmittelbar die von der Kirche geregelten feierlichen Gebete und Handlungen (ritus et caeremoniae) betrifft, ist liturgisches Recht im engeren Sinn und gehört mit der Regelung der Reliquienverehrung zum Arbeitsbereich der Ritenkongregation (can. 253). Das im gleichen can. 253 genannte Selig- und Heiligsprechungsverfahren hat wohl ein dogmatisches Ziel, aber auch liturgische Folgerungen. — Was darüber hinaus in der Gemeinschaftsordnung der Kirche von der Liturgie mitbestimmt wird, wie nähere Voraussetzungen, Umstände und Auswirkungen ihres Vollzuges, die »Disciplina Sacramentorum«, das litur-

---

20 ff. Dort ist auch eine sehr ausführliche Darlegung über den Sinn von ritus und caeremoniae S. 8—58 gegeben; siehe nächste Anm.

[3] Das ungefähr bedeutet ritus et caeremoniae, entsprechend der Lehre des Tridentinums (Denz. n. 943), von denen das kirchliche Rechtsbuch spricht, z. B. can. 249 1; 253 §§ 1, 2; 731 § 1. Vgl. Mörsdorf a. a. O. 244 und Vermeersch-Creusen, Epitome IC, Rom 1934, II n. 18.

[4] Aufzählung und Beschreibung der liturgischen Bücher bei Vermeersch-Creusen I n. 70; bes. Callewaert, Liturgicae Institutiones, Brügge 1925, I n. 121.

[5] Vgl. Praefatio Card. Gasparri ad CIC, gegen Ende die Anführung der lex propria codificationis. — Mörsdorf a. a. O. 52 f.; Van Hove, De legibus Ecclesiasticis, Rom 1930, n. 7; Michiels, Normae Generales IC., Lublin 1929, I 50.

[6] Siehe Van Hove a. a. O. n. 7. Also sind diese Angelegenheiten causae maiores, dem Papst vorbehalten (can. 220); aber nicht aus göttlicher Anordnung oder der Natur der Sache, sondern aus rechtsgeschichtlicher Entwicklung und positiver Bestimmung.

gische Recht im weiteren Sinn, ist Sache der Sakramentenkongregation (can. 249). — Diese Arbeitsteilung gibt schon einen gewissen Einblick in die verschiedenen Schichten oder Kreise des liturgischen Rechts, wobei die Bezeichnung »liturgisch« analog verwandt wird.

Das liturgische Amt der Bischöfe wird in can. 336 § 2 und 1261 umgrenzt: Sorge für die Beobachtung der liturgischen Gesetze, Verhütung liturgischer Mißbildungen und Mißbräuche, Einheit der liturgischen Ordnung im Bistum. Vgl. can. 1259 f. Natürlich haben die Bischöfe auch für den Umfang des liturgischen Rechts ihre gemeinrechtlichen und besonderen Vollmachten (can. 5, 15, 66, 61 f.), soweit etwas nicht ausgenommen ist durch päpstlichen Vorbehalt (can. 1257).

3. Rechte und Pflichten der drei Stände gegenüber der Liturgie. Grundlage des kirchlichen Ständerechtes ist die kirchliche Mitgliedschaft. Sie wird liturgisch begründet. Can. 87, einer der bedeutsamsten des ganzen kirchlichen Rechtsbuches, bringt zum Ausdruck, daß die kirchliche Rechtspersönlichkeit des Menschen, Grundlage auch des ganzen Kirchenrechts, geschaffen wird durch die Taufe[7].

Geistlichkeit. Wichtig ist can. 118, daß nur Geistliche die Weihe- oder sakramentale Gewalt innehaben können. Diese Kirchengewalt ist die hauptsächliche Befähigung zu liturgischem Tun, die einzige und notwendige zu liturgischer Leitung. Dahin gehören auch can. 108 § 3 über die Hierarchie der Weihegewalt und can. 210, der von ihrer Übertragung handelt. Vgl. auch can. 948. — Can. 1365 § 2 ordnet im Zusammenhang des theologischen Gesamtstudiums auch die Vorbildung der Geistlichen in Liturgik an[8], can. 1367 die praktische Übung der Weihebewerber im liturgischen Leben. Can. 131 verlangt von den Priestern theologische Fortbildung auch in den Rubriken. — Die Pflichten und Rechte der einzelnen Amtsinhaber zur liturgischen Tätigkeit werden bei der gesetzlichen Umgrenzung der Ämter meist angeführt: Liturgische Rechte der päpstlichen Gesandten in can. 269 § 3, Verpflichtung der apostolischen Vikare und Präfekten zur Überwachung des liturgischen Lebens in can. 301 § 2, zur Messe für ihr Volk in can. 306, liturgische Rechte des Bischofs in can. 337, seine Pflicht zur Messe für das Volk in can. 339, liturgische Pflichten der Dom- und Stiftskapitel in can. 391, 412, bes. 413; Chorgebet mit Konventualmesse in can. 416 f. Die meisten dem Pfarrer vorbehaltenen Tätigkeiten des can. 462 sind liturgischer Art. Seine Messe für das Volk wird behandelt in can. 466.

Ordensleute. Die Vorschriften des CIC über Vor- und Fortbildung in der liturgischen Wissenschaft gelten entsprechend auch für Ordensgeistliche (can. 589, 591). Pflicht der Ordensleute zu täglichem

[7] Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938, 3 ff.

[8] Der Kanon spricht von Liturgie. Genauer müßte es heißen Liturgik (vielleicht noch besser Liturgiewissenschaft). Die Ungenauigkeit oder Verwechslung ist häufig. Liturgie ist als kirchliches Lebensgebiet der Gegenstand der kirchlichen Wissenschaft, eben der Liturgiewissenschaft; vor allem der Liturgik. Diese beschreibt das tatsächlich und geschichtlich gewordene gottesdienstliche Leben der Kirche in seinen verschiedenen Formen, erklärt und deutet es. Häufig, auch im angeführten Kanon, wird die Rubrizistik (praktische Rubrikenkenntnis) mitverstanden. Mit der Liturgie im weiten und vollen Sinn verstanden, befassen sich außerdem noch die andern theologischen Wissenschaften: Kirchenrecht, Moraltheologie, Dogmatik, Aszetik, Mystik.

Meßbesuch, wöchentlicher Beichte und Empfehlung häufiger Kommunion betont can. 595, Pflicht zu Chorgebet und Konventualmesse in Klostern can. 610.

Laien. Der hauptsächliche und grundsätzliche Kanon des Laienrechts 682 legt vor allem das Recht der Laien fest auf die liturgischen Dienste der Geistlichen. Das Nähere darüber wird im Sakramentenrecht des CIC ausgeführt.

4. Das liturgische Verwaltungsrecht. Der bei weitem umfangreichste und in etwa auch geschlossenste Teil des liturgischen Rechts findet sich im dritten Buch, dem Verwaltungsrecht des CIC. Hierher gehört einmal die gesamte rechtliche Ordnung der Sakramente und Sakramentalien in can. 731—1153. Da wird nach einigen allgemeinen Vorschriften über Sorgfalt, Ehrfurcht, Beobachtung der liturgischen Regeln und eine nur beschränkte Zulassung von Gebühren bei der Spendung, ausführlich gehandelt über Begriff, Spender, Empfänger, Art und Umstände der Spendung, ihre Hindernisse und deren Beseitigung, und zwar entsprechend der Eigenart jedes Sakramentes; einiges auch über die wesentlichen und zusätzlichen gottesdienstlichen Verrichtungen beim Vollzug der Sakramente. Hier werden Recht und Pflicht von Geistlichen und Laien zu Vollzug oder Empfang von Opfer und Sakramenten bestimmt. Dann haben die gesetzlichen Regeln über die hl. Orte (Kirchen, Altäre, Begräbnisplätze) und Zeiten meist enge Beziehung zur Liturgie (can. 1154—1254). Endlich handelt ein großer Gesetzesabschnitt De culto divino, über die Gottesverehrung, den Gottesdienst, was nach dem gesetzlichen Zusammenhang irgendwie mit Liturgie wiedergegeben werden kann. Dort werden geregelt Aufbewahrung und Verehrung des allerheiligsten Altarsakramentes; Verehrung von Heiligen, Heiligenbildern und Reliquien; Prozessionen; gottesdienstliches Gerät; Gelübde und Eid (can. 1255—1321); soweit diese »öffentlich« sind, gehören sie zur Liturgie, was später zu begründen ist. — Hierher gehören auch einige gesetzliche Anordnungen über die Herausgabe liturgischer Bücher oder doch solcher, die mit Liturgie zusammenhängen (can. 1387 ff.).

5. Das liturgische Verfahrensrecht. Selbst in dem Teil des Rechtes, in dem gewöhnlich der Inhalt ganz beherrscht wird von der rechtlichen Form, im Verfahrensrecht der Kirche, übt der liturgische Inhalt und Sinn seine Wirkung aus. Das Ziel der im 2. Teil des 4. Buches behandelten Sonderverfahren ist die Selig- und Heiligsprechung von Dienern Gottes, zunächst eine dogmatische Tatsache[9]. Auf Grund dessen werden dann den Selig- und Heiligerklärten liturgische Ehren von der Kirche zuerkannt. Es handelt sich also um ein zum guten Teil auch liturgisches Ziel. So ist zu erwarten, daß diese Verfahren einen liturgisch-rechtlichen Einschlag haben: Allein die Ritenkongregation ist, wie schon gesagt, hier zuständig (can. 1999 § 2). Auf der Vorschrift des can. 1277, daß nur Heilige und Selige »öffentlich« verehrt werden dürfen, gründet die Unterscheidung eines doppelten Seligsprechungsverfahrens, des gewöhnlichen der »Nicht-Verehrung« und des außergewöhnlichen der »Verehrung« (can. 2000). Unterscheidendes Merkmal ist gerade die Rechtmäßigkeit und Tatsächlichkeit nicht jeder, sondern der öffentlichen Verehrung. — Vgl. ferner can. 2021, 2057 ff., 2084 § 2, 2085 § 2, 2115 § 2, 2135.

6. Aus dem Strafrecht sind zu nennen einige Bestimmungen über das Verhältnis von Strafe und Liturgie (Beschränkung oder Entziehung liturgischer Rechte) wie can. 2250, 2259—2268 ff., 2278 ff., 2291, 2298 ff. Dazu kommen verschiedene Strafandrohungen, vor allem im

[9] Dieckmann, De Ecclesia, Freiburg 1925, II n. 834.

12. Titel der Straftaten gegen die Gottesverehrung, im 16. bei Spendung oder Empfang von Weihen und andern Sakramenten, im 17. gegen die Standespflichten von Geistlichen und Ordensleuten (vgl. bes. can. 2378).

Erörterung der Übersicht des liturgischen Rechts.

Man sieht an dem gegebenen Überblick deutlich, wie sehr die Liturgie irgendwie I n h a l t des Kirchenrechts ist und dadurch auch seine Art mitbestimmt, ja man kann jetzt wohl schon sagen, ihm als Ganzem und mittelbar ein sakrales Gepräge gibt. So heißt es auch in Ius sacrum. Und umgekehrt zeigt es sich klar, wie das liturgische Leben sich ins hierarchische Gefüge der Kirche einpaßt und von der ordnenden Kraft des Kirchenrechts gestaltet und gehalten wird. Man sieht auch, wie sich zwei (oder gar drei) Kreise liturgischen Rechts (liturgisch im engeren, weiteren oder weitesten Sinn) voneinander abheben: Ein innerer, von dem unmittelbar die Gebete und Handlungen der Kirche zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen gestaltet und amtlich gemacht werden, und ein äußerer, der den Übergang vom Heiligtum zum äußeren Gemeinschaftsleben der Kirche regelt. Der innere, (die Rubriken) das liturgische Recht i m e n g e r e n S i n n, ordnet unmittelbar vor allem (wenn auch nicht allein) die Ausübung der Weihegewalt und ist mehr liturgisch als rechtlich; der äußere, das liturgische Recht i m w e i t e r e n S i n n ordnet den amtlichen Gottesdienst der Kirche nur mittelbar, in seinen näheren Voraussetzungen, Umständen und Wirkungen und ist mehr rechtlich als liturgisch[10].

Man vergleiche das zu can. 2 und zur Arbeitsteilung von Riten- und Sakramentenkongregation Gesagte[11]. Beispiele der ersten Art von liturgischem Recht bieten alle Bestimmungen der amtlichen liturgischen Bücher, die Rubriken, etwa die im Missale Romanum vorgeschriebene Weise, die hl. Messe zu feiern. Dann auch noch manche Canones des CIC, z. B. die Gesetzesabschnitte mit der Überschrift: De ritibus et caeremoniis, vor can. 755, 814, 945, 1002, usw. Für die zweite Art sind Beispiel die meisten der in dem Überblick angeführten Bestimmungen des CIC, etwa über die liturgische Bildung der Geistlichen, der Hauptteil des Sakramentenrechtes (außer den ritus et caeremoniae), alles das, was man mit disciplina Sacramentorum bezeichnet[12]. Man könnte entsprechend das ganze liturgische Recht im weiteren Sinn auch disciplina liturgiae nennen.

[10] Ähnlich Prümmer, Manuale IC, Freiburg 1922, 456.

[11] Bei der Erklärung von can. 2 bringen die bekannten Kommentare zum CIC gewöhnlich Einiges über Anordnung, Inhalt und Quellen des liturgischen Rechts. Vgl. etwa Vermeersch-Creusen a. a. O. I n. 20; Michiels a. a. O. I 47 ff. — Ausführlich und gut unterrichtet Callewaert, a. a. O., über Begriff, Geschichte, Quellen und Wissenschaft der Liturgie und auch des liturgischen Rechts. — Siehe auch Eisenhofer, Handbuch der Liturgik, Freiburg 1932, I 44 ff. — Von älteren Werken sei genannt Bouix, Tractatus de iure liturgico, Arras 1860.

[12] Zum Sinn von disciplina siehe Mörsdorf a. a. O. 52 f. Nach der

Hier stellt sich die auf den ersten Blick vielleicht müßig erscheinende Frage, ob man nicht in Verfolg dieser Gedanken alles Kirchenrecht irgendwie als liturgisch im weitesten Sinn bezeichnen kann. Denn alles Kirchenrecht gründet schließlich auf wesentlich liturgischen, nämlich sakramentalen Tatsachen: zuerst auf der Taufe. Niemand ist Mitglied der Kirche, niemand dem Kirchenrecht unterworfen ohne die Taufe. Sie ist mit der Firmung zusammen das Sakrament des kirchlichen Laienstandes. Ferner: die Kirche ist wesentlich hierarchisch organisiert; Grundlage aber der hierarchischen Organisation ist vor allem das Weihe-Sakrament, das Sakrament des geistlichen Standes (can. 948). Das rechtlich Auszeichnende dieses Standes, seine geistliche Macht ist wiederum im Sakramente begründet und auf sakramentales Tun hingeordnet[13]. Selbst der Ordensstand gründet auf einer liturgischen Tatsache, den öffentlichen Gelübden. Und die Pflanzschule der Kirche, die christliche Ehe und Familie, bekommen Halt, Kraft, Weihe durch das Sakrament der Ehe. Damit verstärkt sich der eben schon festgestellte Eindruck, daß schließlich das ganze Kirchenrecht eine hier schon sichtbare wesentliche und innere Beziehung hat zur sakramentalen Ordnung der Kirche, daß es im weitesten Sinn liturgisch ist. Ein Beweis dafür, daß die bestimmenden Momente der sichtbaren Kirche, nämlich Glaube, Liturgie und Kirchenordnung einander ganz durchdringen[14]. Dabei überschreitet allerdings die Liturgie in ihrer tiefsten Wirkung und Wirklichkeit, nämlich der gnadenhaften Gemeinschaft in Christus, die Grenzen des Kirchenrechtes. Diese tiefere Beziehung allen Kirchenrechtes zur Liturgie wird weniger bedeuten für eine unmittelbar rechtliche, als für eine grundsätzliche, rechtsdogmatische Betrachtung des Kirchenrechts[15].

Gegenüberstellung von can. 249 § 1 und dem hier erörterten Zusammenhang steht also disciplina nicht nur im Gegensatz zur Gesetzgebung in Sachen des Glaubens und der Sitten, wie Mörsdorf meint, sondern auch zur rechtlichen Regelung eigentlich liturgischer Dinge, den leges liturgicae des can. 2.

[13] Vgl. Capello, Summa Juris Publici Ecclesiastici, Rom 1928, n. 159, 324 — Die Leitungsgewalt, iurisdictio, ist auf die Weihegewalt, ordo, hingeordnet (Wernz-Vidal, Jus Can., Rom 1928, II n. IVb); nach Dieckmann a. a. O. II n. 915 ihr sogar untergeordnet. — Manches anregende zu dieser Frage im Artikel »Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt« von J. Fuchs in Schol 16 (1941) 496 ff.

[14] Vgl. den Kirchenbegriff von Bellarmin (De Controv. II, 1,3,2,). Diese drei Momente werden nahegelegt im Missions- und Taufbefehl Christi Mt 28, 18—20; in der kirchlichen Lehre sind sie später entfaltet im Anschluß an den genannten Bellarminschen Kirchenbegriff und die Auffassung von den drei Ämtern Christi und der Kirche. Nach ihnen läßt sich der Inhalt des Kirchenrechts ganz aufteilen.

[15] Das ist positiv gesagt auch gegenüber einer der Hauptaufstellun-

Nach der Erörterung des Inhalts noch ein Wort über die Ordnung des liturgischen Rechts im CIC, wie sie oben dargelegt wurde. Daran kann zweierlei überraschen:

1. Diese *Anordnung selber* innerhalb des gesamten Rechtsstoffes des kirchlichen Rechtsbuches. Man versteht, daß die liturgischen Rechte und Pflichten der kirchlichen Stände in der Hauptsache wenigstens im kirchlichen Ständerecht abgehandelt werden. Man begreift auch, daß die liturgische Verfassung und Leitung der Kirche in das kirchliche Verfassungsrecht eingearbeitet wurden. Aber die Ordnung des liturgischen Verwaltungsrechtes! Der wichtigste Teil wird als Sakramentenrecht vorweggenommen. Darauf werden zwei Gesetzesteile angeschlossen über hl. Orte und Zeiten sowie den Gottesdienst, ohne daß der Zusammenhang, ja die innere und innerlich bestimmte Einheit dieser Teile gesetzgeberisch anders zum Ausdruck käme als in einer äußeren Aufeinanderfolge.

2. Es kann Verwunderung erregen, daß eine Art *gesetzlicher Begriffsbestimmung der Liturgie* überhaupt sich erst im letzten der angegebenen Teile findet unter der Überschrift De cultu divino und dazu fast nebenbei in can. 1256. Ist doch sonst der CIC keineswegs karg in der Aufstellung von Begriffsbestimmungen und grundsätzlichen Erklärungen[16]. Dazu kommt noch dies: Der amtlich geregelte Gottesdienst der Kirche hat wesentlich zwei Sinnrichtungen, die wechselseitig ineinandergreifen. Die Hauptrichtung geht auf die Ehre, eben den Dienst Gottes, das sagt schon der Name des cultus divinus. Die notwendige Ergänzung ist die Richtung auf das Heil und die Heiligung der Menschen. Das eine kann praktisch in der Liturgie nicht allein sein ohne das andere. Diese Ziele der Liturgie machen auch den Sinn der ganzen Schöpfung und Kirche aus. Da kann es nun wundernehmen, daß die Liturgie in ihrer vornehmsten Sinnrichtung auf die Ehre Gottes erst sozusagen beiläufig und nachträglich behandelt wird.

Demgegenüber ist zu sagen, *zum ersten:* Für den Gesetzgeber ist am Gesetz das wichtigste der Befehl, der Inhalt, nicht die äußere Anordnung. Dafür sind meist weniger rechtsdogmatische als praktische Gründe maßgebend. Immerhin bleibt es wohl ein vernünftiger Wunsch, daß in einer kirchenrechtlichen Regelung auch die innere Einheit des liturgischen Lebens klar hervortrete. — *Zum zweiten:* Auch hier haben wohl praktische

gen R. Sohms in seiner Beurteilung des »neukatholischen« Kirchenrechts, nämlich, daß es ein Abfall sei vom »altkatholischen Sakramentsrecht« — allerdings wie er es versteht: R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, Leipzig 1918, bes. etwa 36, 45, 50 ff., 582, 584.

[16] Mörsdorf a. a. O. 36.

Erwägungen die Ordnung bestimmt. Das Sakramentenrecht, der wichtigste Teil, wurde vorweggenommen. Darin wird zwar über das hl. Meßopfer gehandelt, die Mitte und Höhe der Liturgie überhaupt. Aber ohne daß durch Anordnung oder Bestimmung des Gesetzes seine Bedeutung hervorgehoben wurde. Darum muß dann später wohl die Regelung der Liturgie als *Gottesdienst* nachgeholt werden. Auch hier kann man bedauern, daß die Bedeutung der Liturgie als *Gottesverehrung* und zwar vor allem durch das Opfer der Kirche im Gesetzbuch der Kirche nicht deutlicher hervorgehoben wurde[17].

II. Das innere rechtliche Verhältnis von Liturgie und Kirchenrecht.

Wenn man so Inhalt und Ordnung des liturgischen Rechts überblickt, dann wird die rechtsdogmatische Hauptfrage dieser Abhandlung schon verständlicher und zwar aus dem CIC selbst heraus: Was ist Liturgie? Und was hat das Kirchenrecht innerlich damit zu tun?

Die Fachgelehrten stimmen darin überein, daß inhaltlich zur Liturgie gehören: Messe, Sakramente, Sakramentalien, kirchliches Stundengebet und andere in dieser Linie stehende gottesdienstliche Verrichtungen. Oder anders ausgedrückt, die Liturgie besteht in der Hauptsache aus den Gebeten und hl. Handlungen (ritus et caeremoniae), die in den amtlichen „liturgischen" Büchern der Kirche geregelt werden (vgl. can. 2, 253 § 2).

Es wird aber in der kirchlichen Wissenschaft gestritten über *das bestimmende Moment*, die „Gestalt" (forma) der Liturgie, und wie diese wissenschaftlich genau „begriffen" und abgegrenzt werden soll. Die Verschiedenheit der Meinungen sei hier nur kurz angedeutet. Ist Liturgie nur die äußere Feierlichkeit des kirchlichen Gottesdienstes (Navatel) oder allein die kirchenrechtliche Regelung des Kultes, das liturgische Recht (Callewaert), oder bedeutet Liturgie den öffentlichen, amtlich geregelten Gottesdienst der Kirche selbst (so die Meisten wie Guéranger, Beauduin, Festugières, Gatterer, Eisenhofer, Stapper u. a.) oder ist endlich Liturgie das geheimnisvolle und geheimnistiefe Leben der Kirche, insofern es sich in den kultischen Geheimnissen, „Mysterien" abspielt (Casel)[18]?

[17] Daß in einer Kirchenrechts-Sammlung die hauptsächlichen Glaubenswahrheiten und Kultpflichten irgendwie als Grundlage und Gesetz der Architektur des Ganzen empfunden werden, zeigt der Beginn der mittelalterlichen Dekretalen-Sammlungen. Z. B. steht am Anfang der Gregoriana außer einem Glaubensbekenntnis auch eine Darlegung über Eucharistie, Taufe und Buße. Ein Nachhall davon klingt noch weiter im »Bekenntnis des katholischen Glaubens« am Anfang des CIC.

[18] Navatel, L'apostolat liturgique et la piété personelle, in Etudes 137 (1913) 452, 457; Callewaert a. a. O. n. 6 definiert Liturgie als ordinatio ecclesiastica exercitiii cultus publici; Guéranger, Institutions liturgiques,

Gerade gegenüber der üblichen rechtlichen Begriffsbestimmung der Liturgie hat neuerdings Jungmann aus echtem Zeitverständnis heraus einige Bedenken und Anliegen angemeldet[19]. Vor allem auch deshalb, weil es in der Zeit der liturgischen Bewegung nahe liegt, in einer Begriffsbestimmung der Liturgie nicht nur eine akademische Angelegenheit, sondern auch ein Stück Programm dieser Bewegung zu erblicken. Er setzt sich darum ein für die Bestimmung der Liturgie einfach als des „Gottesdienstes der Kirche" und erklärt dies dann im Sinn seiner Anliegen, ohne damit aber das rechtliche Moment zu leugnen.

Man kann seine Anliegen wohl auf folgende vier zurückführen, die sich gegenseitig überschneiden und durchdringen:

1. Man verwendet gewöhnlich einen verschiedenen liturgischen Begriff für Früher und Heute. Die heute geforderten Momente rechtlicher Regelung und Beauftragung durch die Kirche ließen sich schwerlich (höchstens keimhaft) in der Vergangenheit überall da feststellen, wo man doch ohne Bedenken von Liturgie spreche. Denn für die alte Zeit lasse man alles das als Liturgie gelten, »was irgendwo in einer Kirche lebendige gottesdienstliche Übung war«. Darum Ausweitung des Liturgie-Begriffes, damit er für alle Zeiten gelten kann.

2. Beim heute üblichen rechtlichen Liturgie-Begriff denke man meist an die Regelung und Beauftragung durch die Gesamtkirche, weniger an den tatsächlich gehaltenen Gottesdienst der Einzelkirchen. Damit sei aber nur ein bestimmter enger Umkreis der eigentlichen Liturgie, die »römische Universalliturgie« umgrenzt. Darüber hinaus

1878, I 1; Beauduin, Questions liturgiques 3 (1913) 57; Festugières, La liturgie catholique, in RevThom 22 (1914) 44 ff.; Gatterer, Annus liturgicus, Innsbruck 1935, 5; Stapper, Grundriß der Liturgik, Münster 1922, 4 f.; Braun, Liturgisches Handlexikon, Regensburg 1924, unter »Liturgie«; Hanssens in Greg 8 (1927) 204—208; Eisenhofer a. a. O. I 4 f.; Casel, Liturgie ist das Kultmysterium Christi und der Kirche, in Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 8 (1928) 212. — Das Schrifttum zu dieser Frage bis 1934 ist zusammengestellt von Hanssens, Estne Liturgia cultus mystericus? in PerMorCanLit 23 (1934) 112 ff.; ergänzt durch: De natura liturgiae ad mentem S. Thomae, ebd. 24 (1935) 127 ff., bes. 130 f. — Zum Ganzen siehe auch Callewaert a. a. O. n. 7. Sehr gutes zur Frage in Hanssens, Institutiones systematico-historicae de liturgia, Rom 1933/34 (als Manuskript vervielfältigt) II.

[19] Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941: Was ist Liturgie? 1—27; (vgl. Die liturgische Feier, Regensburg 1939, 16 ff.). Neuestens nahm Elfers, Was ist Liturgie? in Theologie und Glaube 34 (1942) 122—132 aus Anlaß des Jungmannschen Artikels zum gleichen Thema Stellung. Er unterscheidet gut eine rechtliche und eine »pneumatische« Seite der Liturgie und hebt diese mit Recht besonders hervor als Ausdruck des Mittleramtes Christi. Die rechtliche Seite legt er streng aus (wohl zu streng) und stimmt darum den meisten Ausweitungsversuchen Jungmanns nicht zu. Er definiert: Liturgie ist der rechtlich geregelte Gottesdienst, insofern die fortbestehende Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen in der Kultgemeinde symbolischen Ausdruck erhält. (Dieser Aufsatz kam dem Verfasser erst nach Fertigstellung des Artikels zu Augen.)

müßten auch Diözesan- und Ordensliturgien in den Bereich der eigentlichen Liturgie einbezogen werden. Ferner sei echte Liturgie auch überall dort anzuerkennen, wo eine »kirchliche Körperschaft«, wo gläubiges Volk durch Hierarchie geleitet zum Gottesdienst und Gebet versammelt sei: das ist das Gebiet der Lokalliturgie. Darum wiederum Ausweitung des Liturgie-Begriffes, damit er das echte liturgische Leben der ganzen Kirche umfasse.

3. Nicht nur der Priester sei im liturgischen Bereich als Organ der Kirche aufzufassen, sondern auch das Mitleben und Mittun des christlichen Volkes müsse als integrierender Bestandteil der Liturgie anerkannt werden. Die Gläubigen sollen nicht nur Zuschauer, sondern auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums auch Träger der Liturgie sein. Darum müsse ohne Verwischung des Wesensunterschiedes von besonderem und allgemeinem Priestertum dieses mehr aktiviert werden, auch im vollen Verständnis des Liturgie-Begriffes.

4. Die drei bisher genannten Anliegen glaubt Jungmann im heutigen rechtlichen Liturgie-Begriff und seiner üblichen Auslegung nicht genügend berücksichtigt. Er findet ihn wohl zu abstrakt, eng und abgeschlossen und beruft sich ihm gegenüber auf die konkrete Tatsächlichkeit und das Leben des Gottesdienstes der Kirche, vor allem der Einzelkirchen, also praktisch auf die geschichtliche Seite der Liturgie. Er glaubt darum seine Anliegen besser aufgehoben im weiten und in etwa unbestimmten Begriff der Liturgie als »des Gottesdienstes der Kirche«, ohne den Zusatz der rechtlichen Regelung und Beauftragung, aber mit entsprechender Auslegung.

Diese Art, die Liturgie zu sehen, entspricht offenbar mehr der geschichtlichen Einstellung, aus der heraus Jungmann so Ausgezeichnetes zur liturgiewissenschaftlichen Forschung beigetragen hat.

Was kann nun vom Standpunkt des heutigen Kirchenrechts aus zur grundsätzlichen Klärung dieser Frage gesagt werden?

Zunächst kann uns schon der Wortgebrauch von Liturgie gute Dienste leisten[20]. Das griechische Wort sagt in seiner Grundbedeutung Dienst am Volke, Volksdienst. In der Septuaginta bedeutet es den priesterlichen und levitischen kultischen Dienst, besonders am Opferaltar. Dabei klingt wahrscheinlich etwas mit vom alten außerbiblischen Sinn des Wortes als eines politischen Fachausdruckes, so daß Liturgie besagen würde: eine gesetzlich geordnete, in ihren Hauptformen mit Feierlichkeit umgebene Dienstleistung einzelner Glieder zugunsten der Gesamtheit. Empfänger des Dienstes ist Gott; er kommt aber dem Volke zugute und wird an seiner Statt geleistet.

Heben wir die einzelnen Momente heraus: Priesterliche kultische Dienstleistungen zugunsten der Kultgemeinschaft — in ihren Hauptformen mit Feierlichkeit umgeben — amtlich gesetzlich geordnet[21]. Vorwiegend in diesem Sinn wird das Wort spärlich im NT[22] und öfter

[20] Vgl. auch λειτουργέω, λειτουργός: Zorell, Lexicon Graecum, Paris 1911; Kittel, Theol. Wörterbuch, Stuttgart 1938, IV unter den beiden angegebenen Stichwörtern. (Dabei schließen wir uns allerdings der Auslegung von Ag 13,2 keineswegs an.) Siehe auch Mörsdorf a. a. O. 245; Callewaert a. a. O. n. 5; Eisenhofer a. a. O. II 5 f. — Von der Grundbedeutung her ist es Dienst für das Volk. Die Sprachgeschichte bietet für den Sinn tätiger Mitwirkung des Volkes, wie gelegentlich behauptet wird, keinen Anhaltspunkt.

[21] Kittel a. a. O. IV 228 f.

[22] Ebd. IV 232 f.

in der späteren christlichen Zeit gebraucht; wobei es aber nicht fehlt an mehr weitem und weniger bestimmtem Gebrauch. In der griechischen Kirche ist λειτουργία Name für Messe.

Was sagt uns das geltende Recht, vor allem der CIC über Sinn und Begriff der Liturgie?

Der CIC verwendet selten das Wort Liturgie. In can. 2 spricht er von liturgischen Büchern und Gesetzen und versteht nach dem Zusammenhang des Kanons unter Liturgie die kirchenamtlich näher bestimmten wesentlichen und zusätzlichen gottesdienstlichen Formen der Kirche. In can. 447 § 1 n. 4 ist die Rede von der Amtspflicht des Dechanten, zu überwachen, ob die gottesdienstlichen Verrichtungen nach den Vorschriften der hl. Liturgie gefeiert werden. In can. 1257 wird das höchste und in etwa ausschließliche Führungsrecht des apostolischen Stuhles im Bereich der Liturgie betont. In can. 1365 ist, wie schon gesagt, unter Liturgie mehr die Liturgik verstanden, die Lehre von den Formen des öffentlichen Gottesdienstes (Köstler), wobei die Rubrizistik mitgemeint ist.

Gewöhnlich spricht der CIC von der Liturgie mit ihrem alten Namen: Officia divina oder ecclesiastica, göttliche oder kirchliche Dienstleistungen. Auch hier klingt schon vom Wortsinn her das Moment des Amtlichen mit. Im weiteren Sinn bedeuten diese Officia stets gottesdienstliche Amtshandlungen, vor allem von Geistlichen, aber auch von anderen damit betrauten kirchlichen Personen, z. B Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden, die das amtliche Stundengebet der Kirche (das officium divinum im engeren Sinne) verrichten (can. 610)[23]. Nimmt man dazu, was wir im ersten Teil des Aufsatzes über das liturgische Recht des CIC ausführten, so ist nicht daran zu zweifeln, daß er unter Liturgie versteht: den Inbegriff gottesdienstlicher Handlungen, die von der Kirche rechtlich geregelt sind und in ihrem Auftrag von den dafür bestimmten Personen verrichtet werden.

Wie ist es nun mit einer gesetzlichen Begriffsbestimmung?

Nicht wenige Kanonisten und Liturgiker führen als die Elemente einer rechtlichen Begriffsbestimmung der Liturgie die in can. 1256 enthaltenen an: Öffentlicher Gottesdienst, vollzogen im Namen der Kirche und nach ihrer Anordnung[24].

[23] Mörsdorf a. a. O. 245 f. Dabei wäre allerdings die letzte im Text genannte und nicht unwichtige Ausweitung zu ergänzen. — Zum alten Namen der Liturgie vgl. die zahlreichen Buchtitel De divinis oder ecclesiasticis officiis in der mittelalterlichen Geschichte der Liturgik bei Eisenhofer a. a. O. I 127 ff.

[24] Kanonisten: Mörsdorf a. a. O. 244: »Der äußere amtliche und gesetzmäßige Kult wird in neuerer Zeit mit dem Begriff liturgia erfaßt.« — Vermeersch-Creusen a. a. O. II n. 575: »Cultus Dei publicus et ritualis« im Anschluß an Hanssens; vgl. aber n. 574. — Beste, In-

Der Kanon 1256 selbst sagt: Gottesdienst (Gottesverehrung, Kult), wenn er im Namen der Kirche und von rechtmäßig dazu bestellten Personen durch Handlungen geleistet wird, die nach Anordnung der Kirche allein zur Ehre Gottes, der Heiligen und Seligen verrichtet werden sollen, heißt öffentlich; sonst privat. — Hier wird zwar das Wort Liturgie nicht genannt, wohl aber ist die Sache irgendwie gemeint, wie außer dem Sinn des Kanon selbst die Überschrift vor can. 1255, de cultu divino, der Inhalt von can. 1255 und auch can. 1257 (Ordnung der „Liturgie" durch den Papst), also der nähere Zusammenhang nahelegen. Und nicht nur irgendwie; denn der Inhalt von can. 1256 fällt im Wesentlichen mit der Abgrenzung der Liturgie zusammen, die wir aus den einschlägigen Bestimmungen des ganzen CIC erkannt haben. Mit dem Unterschied, daß er den Gegenstand des Gottesdienstes ausführlicher bestimmt: Gott, die Heiligen und Seligen, und das Moment der Öffentlichkeit ausdrücklich einführt.

Bei der Auslegung des Kanons und ihrer Verwertung für unsere Frage werden wir darum: (I) Einiges vorausschicken über den *Gottesdienst*, (II) die rechtliche Kernfrage behandeln nach den Erfordernissen des *öffentlichen* Kultes und (III) untersuchen, ob er Wesensmomente einer brauchbaren *Begriffsbestimmung* der Liturgie enthält.

I. Zunächst empfinden wir einige Schwierigkeiten, in can. 1256 unsere gewohnten Vorstellungen von Liturgie wiederzufinden:

Gottesverehrung. Es ist da die Rede von Verehrung Gottes und der Heiligen und Seligen. Aber auch diese fällt unter den technischen Oberbegriff der Gottesverehrung, des Gottesdienstes, wie schon die Rubrik von can. 1255 zeigt (vgl. can. 1255 selbst). Das ist theologisch begründet: Gottesverehrung kann unmittelbar sein als Anbetung (latria) und kann vermittelt sein über die hohe Verehrung

troductio in Cod., Collegeville Min. 1938, 610 f., nennt im Anschluß an can. 1256 den cultus publicus geradezu »liturgicus«. — Nach Blat, Commentarium Textus CIC, Rom 1923, III n. 122, wird der cultus publicus des can. 1256 in Erlassen der Ritenkongregation bisweilen einfachhin »liturgicus« genannt. — Prümmer, Manuale Theol. Mor., Freiburg 1925, II n. 384: »Cultus Publicus est institutus ab Ecclesia et peragitur nomine Ecclesiae e. g. omnes devotiones stricte liturgicae« — Liturgiker: Gatterer nennt a. a. O. can. 1256 ausdrücklich. — Die Begriffsbestimmung von Stapper a. a. O. 12 enthält genau die Elemente des can. 1256; ebenso Eisenhofer a. a. O. I 4 ff., 13—16. — Braun a. a. O. 196 bes. ausführlich. — Callewaert setzt die rechtliche Regelung der Ausübung des öffentlichen Kultes sogar mit Liturgie gleich: a. a. O. n. 6 f., 20 ff., 24 ff. — Vgl. auch Jungmann a. a. O. 14 Anm. 25, 18 Anm. 30. — Zur kanonistischen Auslegung von can. 1256 siehe etwa: Vermeersch-Creusen, a. a. O. II n. 574; Conte a Coronata, Institutiones IC, Turin 1931. II n. 831; De Meester, Compendium, Brügge 1926, n. 1248: Jone CIC, Paderborn 1940, zu diesem Kanon; Mörsdorf a. a. O. 251 ff.

(hyperdulia) der Mutter Gottes und die gewöhnliche Verehrung der Heiligen und Seligen (dulia). Denn auch in ihnen wird letztlich Gott geehrt. »Deus, qui ... in sanctorum tuorum honoribus honoraris« (Oratio zu Ehren der hl. Ignatius und Franz Xaver im Proprium S. J.). Aller kirchliche Gottesdienst ist also in erster Linie auf Gott gerichtet und nur in zweiter Linie auf die Heiligen und Seligen, insofern Gott auch dadurch geehrt wird[25]. Auch die Verehrung von Reliquien und Bildern gilt zunächst einmal im eigentlichen Sinn nicht der stofflichen Sache, etwa der Kreuzpartikel, sondern der heiligen Person, auf die sie bezogen wird, also dem Gekreuzigten (cultus relativus: Tridentinum, Denz. 986). Darum ist sie schließlich im gleichen Sinn Gottesverehrung wie die der hl. Personen.

Opfer und Sakrament als Gottesdienst. Allgemein werden als Inhalt der Liturgie angesehen: Messe, Sakramente, Sakramentalien und andere hl. Funktionen (vgl. can. 2). Man versteht ohne weiteres, daß im eucharistischen Opfer der Dienst Gottes hervorragend betätigt wird. Aber in den Sakramenten, den heilwirksamen Zeichen, durch die Menschen begnadet und geheiligt werden? Bleiben wir zunächst bei der Eucharistie. Auch die sakramentale Kommunion hat eine wesentliche Beziehung zum Opfer, ist Opfermahl; die Eucharistie hat konkret auch als Sakrament Opfercharakter[26]. Nun ist sie aber nach dem hl. Thomas Ziel und Vollendung aller Sakramente[27]. Also haben auch die andern Sakramente aus dieser Hinordnung auf die Eucharistie teil an ihrem Kultcharakter. Ferner können die beiden Sinnrichtungen des Kultes: Zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen, in dieser übernatürlichen Ordnung überhaupt nicht voneinander getrennt werden. Denn der Gottesdienst geht von Menschen aus, die dafür im christlichen Raum nur durch den sakramentalen Charakter recht befähigt werden, d. h. in das Priestertum Christi eingefügt und damit auf den wahren Gottesdienst hingeordnet werden[28]. Alles Tun zum Heil der Menschen bleibt grundsätzlich und wesentlich dem Dienst Gottes untergeordnet und kann nur durch ihn verwirklicht werden[29]. Die gültige Meßfeier eines unwürdigen Priesters bringt Gott die Ehre und darum der Kirche Heil, wenn auch Unheil dem, der sie feiert. Werden die Sakramente von einem unwürdigen Spender einem unwürdigen Empfänger gespendet, also ohne Gnadenwirkung für die beiden, so bleiben sie doch Ehrung Gottes, die ihm dargebracht wird im Namen der Kirche. Nicht die volle und jede mögliche, aber doch wesentliche Ehrung. Auch die Sakramentalien, Weihun-

[25] Callewaert a. a. O. n. 10 f.

[26] Die konkrete Identität von Opfer zur Ehre Gottes und übernatürlichem Heilmittel für uns wird kräftig ausgedrückt in der Sekret des 10. Sonnt. n. Pf.

[27] S. th. 3 q. 63 a. 6 c.: Eucharistia est »finis et consummatio omnium sacramentorum«. Vgl. auch 3 q. 73 a. 3 c. — Messe als Lebensmitte der ganzen Liturgie: Callewaert a. a. O. n. 8; Eisenhofer a. a. O. II 1—3.

[28] S. th. 3 q. 63. Den Kultcharakter der Sakramente lehrt S. Thomas 2, 2 q. 89 Einleitung; dann 3 q. 63 a. 6; vgl. dazu den angeführten Artikel von J. Fuchs: Schol 16 (1941) 506.

[29] Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (Ausgabe Feder, Regensburg 1934, n. 23): Aus der Grundlage und Grundwahrheit: Der Mensch ist geschaffen, um Gott unsern Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und dadurch sein Seelenheil zu wirken. — Vgl. zu der Frage auch: Gunkel, Zum Verhältnis von Liturgie und Seelsorge, in Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge, Kolmar 1942, 48—56.

gen und Segnungen von Personen und Sachen sind zuerst Ehrung Gottes und nur in deren Kraft auch heilbringend für die Menschen[30]. Wie im gemeinsamen öffentlichen Gebet der Kirche Gott geehrt wird, bedarf keiner weiteren Erörterung. Also eigentliche und letzte Sinnrichtung der Liturgie ist immer Gott der Dreieine, sie ist immer Gottesdienst.

Wir sind also berechtigt, im cultus des can. 1256 schon die meisten der uns vertrauten Übungen der Liturgie wiederzuerkennen.

II. Damit kommen wir zur wichtigsten Frage in der Auslegung von can. 1256. Was ist erforderlich, damit der Gottesdienst als „öffentlich" gelte? Die Bedeutung von „öffentlich" ist im Kirchenrecht sehr verschieden und nach dem zugrunde liegenden Stoff und dem Zusammenhang zu beurteilen z. B. bei den Ehehindernissen in can. 1037, 1043 ff., 1135 f., den Gelübden in can. 1308, der Ausübung von Liturgie in can. 847 ff., bei den Straftaten in can. 2197, usw. Was bedeutet der Ausdruck hier? Es wird nach dem Wortlaut des Kanon zweierlei verlangt:

1. *Daß der Gottesdienst im Namen der Kirche geschehe.* Im Namen eines anderen handeln heißt in der Sprache des Rechts als sein Stellvertreter handeln. Was will aber Stellvertretung der Kirche bei gottesdienstlichen Handlungen besagen? Da die rechtlich und dogmatisch bedeutungsvolle Lehre von der Stellvertretung im kanonistischen Schrifttum weniger ausgebildet ist, kann es vielleicht nützlich sein, einmal die außerkirchliche Rechtslehre darüber heranzuziehen[31]. So gewinnen wir rechtlich einen besseren Zugang zum Verständnis dieser eigenartigen Stellvertretung. Im Namen der Kirche handeln heißt als ihr Stellvertreter handeln.

a. Stellvertreter der Kirche ist, wer eine Willenserklärung, deren Wirkung die Kirche treffen soll, für sie abgibt oder empfängt.

[30] Vgl. S. th. 3 q. 83 a. 3.

[31] Vgl. etwa Enneccerus, Kipp, Wolff, Lehrbuch des bürgerlichen Rechts, Marburg 1926, I §§ 166 ff.; Hold-Ferneck, Lehrbuch des Völkerrechts, Leipzig 1932, II 118 f. — Die Auffassungen außerkirchlicher Rechtslehre können gewiß nicht ohne weiteres für Kirchenrecht und Dogmatik übernommen werden, aber die Auseinandersetzung mit ihnen kann anregen und klären. Ferner erklären die rechtlichen Denkformen der Stellvertretung natürlich nicht restlos das letztlich organisch-mystische Verhältnis von Christus, Kirche und ihren Stellvertretern. Aber sie stellen es dar und vermitteln es in der Ebene des Rechts. In Wirklichkeit und Wirkung ist es tiefer und überschreitet die Rechtsebene; die Ansätze und Formen des Rechts werden im überrechtlichen Raum mit Wirklichkeit erfüllt, z. B. beim hl. Opfer, bei der Spendung der Sakramente. Der Vertreter und der Vertretene sind hier nicht vollkommen voneinander verschieden, der Vertreter macht einen Teil des Vertretenen aus, ist »Glied« Christi und der Kirche. Der Vertretene, Christus, handelt und wirkt mit dem Vertreter und in ihm. Die Kirche selbst ist der fortlebende Christus. Die verschiedenen rechtlichen Erklärungen des Handelns des Vertreters durch Repräsentation, Fiktion ... werden im überrechtlichen Raum wohl alle volle Wirklichkeit. Vgl. Callewaert a. a. O. n. 20 ff.; 24 ff.

Ein Beispiel der Abgabe einer solchen Willenserklärung haben wir bei der Sakramentenspendung, des Empfanges bei der Annahme von öffentlichen Gelübden durch den zuständigen Oberen (can. 1308).

b. Stellvertretung der Kirche (»personam Ecclesiae agere«)[32] besagt in weiterer Entfaltung, daß der Vertreter selbst handelt, daß aber seine Handlung als Handlung der Kirche gelten und die Kirche treffen soll. Gottesdienstliche Handlungen im Namen der Kirche wie Darbringung des hl. Opfers, Spendung von Sakramenten, Verrichtung des kirchlichen Stundengebetes müssen vollmenschliche Handlungen des Stellvertreters sein; zugleich gelten aber seine Handlungen auch und vorzugsweise als Handlungen der von ihm vertretenen Kirche. In ihnen opfert, heiligt und betet vor allem auch die Kirche. Die Hauptwirkung trifft die Kirche, auch abgesehen von der sittlichen Würdigkeit des Handelnden. Die hl. Messe ist in erster Linie Opfer im Namen der Kirche und für die Kirche, wie in den Fürbitten des Meßkanons deutlich zum Ausdruck kommt. Durch die Taufe wird ein Mensch der Kirche eingegliedert, wächst die Kirche. Die amtlichen öffentlichen Gebete der Kirche, besonders das Stundengebet sollen zuerst der kirchlichen Gemeinschaft zugute kommen.

c. Die Wirkung der Stellvertretung für die Kirche hängt davon ab, ob der Vertreter Vertretungsmacht hatte und die Handlung im Rahmen dieser Macht vorgenommen hat.

d. Die Vertretungsmacht für die Kirche kann beruhen auf Verfassung, Gesetz oder öffentlicher Anordnung der Kirche. Alle drei Möglichkeiten sind hier brauchbar: Die Geistlichkeit ist nach Verfassung und Gesetz der Kirche bestimmt für die Abhaltung des Gottesdienstes, vor allem durch Ausübung der sakramentalen Gewalt (vgl. can. 108, 118, 2256). Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden sind von altersher rechtlich durch eine von der Kirche bestätigte Ordenssatzung oder Gewohnheit bestellt, das gemeinsame Chorgebet im Namen der Kirche zu verrichten (vgl. can. 610, wo Auftrag und Pflicht dazu vorausgesetzt werden). Eine öffentliche Anordnung darf man wohl in Folgendem sehen: Wenn Pius XI. am 19. 3. 1930 einen öffentlichen Sühnegottesdienst für Rußland im St. Peter abhielt und die ganze katholische Welt zum Mittun aufforderte, so wurde dieser Gottesdienst im Namen der Kirche abgehalten[33]. Eine Vollmachtserteilung zum Gottesdienst durch »privates« Rechtsgeschäft (etwa Auftrag, Dienst-, Werk- oder Gesellschaftsvertrag) kommt für die katholische Kirche nicht in Frage. Darum braucht hier auch zwischen der Vollmachtserteilung und dem sie begründenden Rechtsgeschäft nicht unterschieden zu werden, wie im außerkirchlichen Privatrecht. Die Ermächtigung hat in der Kirche stets amtlichen, öffentlichen Charakter. Wir können die kirchliche Erteilung von Vertretungsmacht für gottesdienstliche Handlungen als Berufung, Sendung, Bestellung oder auch als (öffentlichen) Auftrag bezeichnen

[32] S. Thomas S. th. 2, 2 q. 83 a. 12 c.: »Communis oratio est, quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur.« — 2,2 q. 93 a. 1 c. ist die Rede vom »cultus communis, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae.« — 3 q. 82 a. 6: »Oratio quae fit in Missa ... profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister.« — Siehe auch Callewaert a. a. O. n. 25 f.

[33] AAS 22 (1930) 92. Es fand damals in St. Peter eine gelesene Papstmesse statt, begleitet von slawischen Kirchengesängen; nachher wurden einige für diesen Zweck zusammengestellte Gebete und Litaneien gesungen: Psalmen, Allerheiligenlitanei mit Anrufungen slawischer Heiligen. Das alles war öffentlicher Gottesdienst, Liturgie im eigentlichen Sinne.

und damit das deputare des can. 1256 wiedergeben. In can. 1256 wird nämlich weiter verlangt, daß öffentlicher Gottesdienst von Personen gehalten werde, die dazu von der Kirche rechtmäßig »bestimmt, berufen, bestellt« (Köstler) sind. Damit wird nur ausdrücklich die eben dargelegte notwendige Vertretungsmacht hervorgehoben. Wer ohne legitima deputatio, d. h. eine dem Recht entsprechende Bestellung der Kirche, in ihrem Namen Gottesdienst abhielte, würde sie unrechtmäßig und unwirksam (soweit die Wirksamkeit davon abhängt) vertreten.

Übrigens brauchen solche Beauftragte oder Stellvertreter der Kirche für den Gottesdienst, wie schon gesagt, weder notwendig Geistliche, noch Männer, noch natürliche Personen zu sein. Auch moralische Personen (Anstalten, Körperschaften) können für den Vollzug des Gottesdienstes im Namen der Kirche bestellt werden, etwa ein Orden, ein Kloster für die Abhaltung des feierlichen Chorgebetes.

Die Stellvertretung Christi im Gottesdienst durch die Gesamtkirche und wiederum der Gesamtkirche durch ihre dafür besonders bestimmten Glieder hat schon im rechtlichen Raum ganz eigene, ja einzige Art: Eine gewisse anfängliche Weihung und Berufung zum Gottesdienst, deputatio ad cultum (S. th. 3 q. 63), haben alle Glieder der Kirche schon durch Taufe und Firmung. Sie wird stufenweise mehr verwirklicht und verstärkt durch besondere Weihen, vor allem die sakramentalen Weihen der Diakone, Priester und Bischöfe und entsprechende kirchliche Sendung. Die Geistlichen sind in ganz besonderem Sinne bestellt und ermächtigt, im Namen, als Vertreter der ganzen Kirche Gottesdienst zu halten. Was bedeutet diese Stellvertretung? Die amtlichen Vertreter der Kirche stehen und handeln im Gottesdienst nicht so an der Stelle der Kirche, daß etwa die Kirche dort nicht mehr stände und handelte, sie sind nicht vollkommen von ihr unterschieden. Im Gegenteil, ihre sakramental und rechtlich begründete Gliedstellung, also gerade auch ihre Ununterschiedenheit von der Kirche, ist auch der eigentliche Grund ihrer Vertretungsmacht. Sie sind also unterschieden von der Kirche wie ein Teil vom Ganzen, wie Glied vom Leibe. Und gerade in dieser Gliedfunktion vertreten und stellen sie die Kirche und Christus dar. Im Gottesdienst stehen an ihrer Stelle immer auch die Kirche und Christus, handeln durch sie, mit und in ihnen. Ihre Stellvertretung steht in Funktion der Mittlerstellung Christi. Vollkommen erfüllt werden die Momente dieser Stellvertretung erst in der organisch-mystischen Wirklichkeit des geheimnisvollen Herrenleibes[34].

2. *Daß der Gottesdienst vollzogen werde in kirchlich geregelter Form.* Can. 1256 spricht von Handlungen, die nach (Einsetzung oder) Anordnung der Kirche nur zur Ehre Gottes, der Heiligen und Seligen geschehen sollen. In ähnlichem Zusammenhang sagt can. 2256: Nach Anordnung von *Christus* oder der Kirche. Sind in can. 1256 die von Christus angeordneten Kultformen ausgeschlossen, oder was bedeutet die Auslassung? Sie sind nicht ausgeschlossen, aber doch sinnvoll nicht mitgenannt.

Nicht ausgeschlossen; denn es ist selbstverständlich, daß

[34] Diese Gedanken werden für ihren wichtigsten Fall, das Opfern der Kirche und Gläubigen in der hl. Messe schön bestätigt und ergänzt durch die Ausführungen bei De la Taille, Mysterium Fidei, Paris 1921, 327 ff.

die hauptsächlichsten Kulthandlungen zur Ehre Gottes, Opfer und Sakramente, die Christus eingesetzt hat, auch zum öffentlichen Gottesdienst der Kirche gehören. Die wahre dogmatische und auch rechtliche Einheit von Christus und der Kirche wird hier vorausgesetzt. Wir können nur hinweisen auf diese geheimnisvolle Einheit, die vor allem in der Lehre vom mystischen Herrenleib ihren Ausdruck findet[35].

Die Kirche ist der fortlebende Christus. Auch rechtlich gesehen vollzieht und ordnet sie in seinem Auftrag und Namen den Gottesdienst. Was von der Anordnung der Kirche gilt, muß erst recht von der Anordnung Christi gelten. Aber die Auslassung im Kanon ist nicht bedeutungslos. Die Stellvertretung und Vermittlung Christi durch die sichtbare Kirche wird dadurch hervorgehoben. Der rechtlich organisierten Kirche allein hat Christus Auftrag und Vollmacht gegeben, ihn im Gottesdienst zu vertreten und dafür auch neue gottesdienstliche Formen zu schaffen. Daraus hat die Kirche die Befugnis, das göttliche liturgische Recht zu verwalten und rein kirchliches liturgisches Recht zu setzen, oder anders gesagt, die göttliche Liturgie, Opfer und Sakramente, zu verwalten und die rein kirchliche zu schaffen, z. B. Sakramentalien, Stundengebet, gemeinschaftliches Gebet[36]. Wird göttliche Liturgie außerhalb der Kirche vollzogen, etwa Messe und Sakramente bei Schismatikern, so geschieht das gültig, aber für gewöhnlich nicht rechtmäßig, es sei denn in besonderen Fällen, z. B. bei Lossprechung in Todesgefahr (can. 882). Es fehlt darum dieser Liturgie etwas an ihrer rechtlichen Vollkommenheit. Ähnliches ist zu sagen von den Formen rein kirchlicher Liturgie, etwa dem feierlichen Stundengebet, bei Schismatikern. Wenn solche Liturgie im guten Glauben angeordnet und verrichtet wird, kann ihr wohl nicht jede Wirkung und Erlaubtheit abgesprochen werden, wohl aber die Vollkommenheit des objektiv Rechtmäßigen und darum auch Liturgischen.

Es haben sich in der kirchlichen Praxis bestimmte liturgische Kultformen zu Ehren von Heiligen und Seligen herausgebildet und werden in der Kanonistik in verschiedene Gruppen zusammengefaßt[37]. Andere als die in can. 1256 genannten Kultformen werden von der Kirche nicht in gleicher Weise amtlich eingeführt und geregelt. Wohl werden sie überwacht, wie etwa die Anrufung der armen Seelen und private Verehrung von Gläubigen, die heiligmäßig lebten und starben.

Wir sehen: Das erste der beiden Momente der Öffentlichkeit des Gottesdienstes bezieht sich mehr auf die Person des Handelnden: seine kirchliche Bestellung zum Gottesdienst, das zweite mehr auf die gottesdienstliche Handlung selbst: die kirchliche Regelung und damit positive Hinordnung auf den Gottesdienst.

Die Möglichkeit, daß beide auseinanderfallen, zeigt sich bei der kanonistischen Anwendung von can. 1256.

---

[35] Siehe etwa Callewaert a. a. O. n. 20 und hier weiter unten.

[36] Callewaert a. a. O. n. 4; 21—23.

[37] Solche Kultformen sind vor allem die hl. Messe und das kirchliche Stundengebet, Anrufung in öffentlichen Gebeten der Kirche, Errichtung von Gotteshäusern und Altären zu ihrer Ehre. Weitere liturgische Ehrungen dieser Art werden nach Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, I 38, in sieben Gruppen zusammengefaßt; siehe bei Noval, De Processibus, 13 f.

Denn öffentliche Verehrung darf nach can. 1277 nur Dienern Gottes erwiesen werden, die von der Kirche heilig oder selig gesprochen sind. Im gewöhnlichen Seligsprechungsverfahren (via ordinaria non cultus: can. 2000) spielt der Beweis eine große Rolle, daß dem Diener Gottes kein »öffentlicher« Kult erwiesen wurde (can. 2057 ff., 2084 § 2; vgl. auch can. 2115 § 2, 2135). In der Praxis der Kirche werden als solche Handlungen öffentlicher Verehrung angesehen: Darstellung mit Heiligenschein oder Strahlen, Aufstellung von Bildern auf Altären zur Verehrung, Unterhaltung von Lichtern vor den Reliquien, Anbringung von Weihegeschenken am Grab, usw. — Ferner darf nach can. 1283 § 1 nur den mit einer gültigen »Authentik« versehenen Reliquien öffentliche Verehrung erwiesen werden z. B. durch öffentliche Aussetzung, Darreichung zum Kuß, Mitführung in der Prozession usw. Wird nun entgegen den genannten Vorschriften Dienern Gottes oder Reliquien solche von der Kirche als öffentlich angesehene Verehrung erwiesen, so ist das unrechtmäßig: es geschieht nicht im Namen der Kirche und nicht von rechtmäßig dazu berufenen Personen. Vor allem aber können solche von der Kirche als öffentlich angesehene Ehrungen offenbar auch von »Privatpersonen«, von jedermann, vorgenommen werden. Also scheint die strenge Auslegung von can. 1256 nicht zu passen für die übrigens einzigen praktischen Anwendungsfälle des Kanons im CIC.

Darum wird in der Kanonistik hier die Frage aufgeworfen, ob die beiden erwähnten Momente notwendig seien für den Begriff des öffentlichen Gottesdienstes nach can. 1256, also Berufung der Kirche und kirchlich geregelte Form. Oder ob man nicht zwei Arten des öffentlichen Gottesdienstes unterscheiden müsse, für die das eine oder andere genüge.

1. So vor allem Vermeersch-Creusen, II n. 574. Nach einer Quelle des can. 1256, der Constitutio Quamvis iusto Benedikts XIV. vom 30. 4. 1749 (Fontes II 230), will er dessen »et« als »vel« verstehen. Der Grund dafür soll (so Beste a. a. O.) in dem Satz der genannten Constitutio liegen: Nec dubitari potest, quin publici cultus rationem habeant illi quoque actus, qui privatim exercentur, ubi sint ex eorum genere, qui ab Ecclesia instituti sunt ad sollemnem Beatis aut Sanctis venerationem exhibendam. Nach dem Zusammenhang handelt es sich um unrechtmäßige Verehrung von verstorbenen Gläubigen. Es wird gefolgert: Offenbar könne dieser verbotene Kult auch von »Privatpersonen« ausgeübt werden. Also sind amtlich bestellte Personen für den öffentlichen Gottesdienst nicht erforderlich. Jedoch scheint diese Auslegung und Begründung, die viele Kanonisten einfach übernommen haben, nicht überzeugend und zutreffend zu sein. Folgendes spricht dagegen: Zunächst ist die Rede von einer privaten d. h. stillen Verrichtung, nicht aber von einer Verrichtung von »Privatpersonen«, also ohne jeden Anteil von Amtspersonen. Im Gegenteil, praktisch und auf die Dauer sind die genannten »öffentlichen« Ehrungen für Diener Gottes (ebenso die öffentliche Verehrung von Reliquien gegen can. 1283) gar nicht durchzuführen, auch wenn sie im Stillen geschehen, ohne Mitwirkung, Zulassung oder doch schuldhafte Nachlässigkeit von kirchlichen Amtsträgern. Das setzt z. B. auch can. 2084 § 2 ausdrücklich voraus. Dann beweist der Ausdruck »privatim« nicht mehr gegen die rechtlich wesentliche Öffentlichkeit des Kultes und den Auftrag der Kirche als die »private« Spendung der Taufe nach can. 737 § 2, »private« Feier der Messe nach can. 846 oder »private« Verrichtung des kirchlichen Stundengebetes gegen die rechtlich wesentliche Öffentlichkeit dieser Handlungen und die Bestellung dazu. Sie

alle können auch »privatim«, im Stillen ausgeübt werden. Und endlich beweist die angeführte Quelle des Kanons nicht mehr als »die Natur der Sache«, d. h. daß in can. 2057, 2084 § 2 usw. von einem cultus publicus die Rede ist, der widerrechtlich, also nicht von rechtmäßig dafür bestimmten Personen und auch nicht in einer von der Kirche dafür angeordneten Weise erwiesen wird. Das Unrechtmäßige solcher Verehrung trifft hier beide Momente von can. 1256.

2. Andere Kanonisten halten am unmittelbaren Wortsinn von can. 1256 fest und verlangen beide Momente für den öffentlichen Gottesdienst.. So Conte a Coronata, II n. 831. (Er führt dort auch verschiedene Autoren für und gegen den Wortsinn von can. 1256 an. Außerdem halten am Wortsinn fest z. B. Noval a. a. O. 34; Prümmer, Manuale IC, n. 385.) Doch sei praktisch kaum ein Unterschied der beiden Auffassungen. Das ist glaubhaft, in der Auffassung von Conte a Coronata, weil er den in can. 1256 geforderten Auftrag der Kirche schon im Fehlen eines Widerspruches einer kirchlichen Behörde sieht und ihn damit rechtlich fast bedeutungslos macht.

3. Zu dem gleichen praktischen Ergebnis wie die beiden bisher genannten Auslegungen kommt eine dritte von Mörsdorf a. a. O. 243. Auch er hält fest an dem Wortsinn von can. 1256, unterscheidet dann aber cultus publicus im eigentlichen Sinn, der nach Auftrag und Regelung der Kirche, und im uneigentlichen Sinn, der ohne Auftrag der Kirche ausgeübt wird, aber in kirchlich geregelter Form. Cultus publicus habe dann im CIC in der Anwendung stets den dargelegten doppelten Sinn. D. h. praktisch hat es dann den schwächsten Sinn. Das befriedigt auch nicht recht.

4. Die genannten Schwierigkeiten vermeidet eine vierte Erklärung unter Wahrung des Wortsinnes: Wenn immer cultus publicus einem Heiligen oder Seligen in rechter Weise erwiesen wird, geschieht es nach Auftrag und Regelung der Kirche. Denn in der Einsetzung und Regelung bestimmter Kultformen durch die Kirche für die Verehrung von Seligen und Heiligen liegt praktisch auch ein allgemeiner Auftrag mit einer allgemeinen Ermächtigung, vor allem an die Geistlichen und kirchlichen Amtsträger, sie in rechter Weise zu verwenden oder verwenden zu lassen. Vgl. Tridentinum (Denz. n. 984 ff.) z. B.: Bonum atque utile esse, suppliciter eos (Sanctos) invocare et ob beneficia impetranda ... ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere ... sancta corpora ... a fidelibus veneranda esse; imagines porro .... Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam ... Privatpersonen aber können rechtlich und praktisch, wenigstens auf die Dauer, solche Ehrungen nur vollziehen mit Billigung und unter Leitung von kirchlichen Amtspersonen, vor allem des Bischofs. Werden nun solche Kultformen unrechtmäßig ausgeführt, also ohne Ermächtigung und Regelung der Kirche, so wäre das kein cultus publicus im Rechtssinne, sondern seine »attentatio« d. h. der untaugliche und unwirksame Versuch dazu. Ähnlich wie auch der unwirksame Versuch einer Eheschließung im Kirchenrecht matrimonium genannt wird, nämlich attentatum (vgl. can. 1053, 1072, 1075 n. 1, 2356). Es wird zwar beim unrechtmäßigen öffentlichen Kult das Unrechtmäßige oder Unwirksame nicht eigens hervorgehoben, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang und den Folgen. Somit hätte cultus publicus im CIC stets den Sinn des can. 1256 oder seiner attentatio.

Es gibt also mehrere kanonistische Auslegungen des can. 1256, die an seinem Wortsinn festhalten, d. h. für den öffentlichen Gottesdienst im eigentlichen Sinn beide Momente verlangen und doch allen billigen Anforderungen an die Verwend-

barkeit des Kanons innerhalb des CIC entsprechen. Selbstverständlich sind diese Erklärungen der vorzuziehen, die den Kanon gegen seinen ausdrücklichen Wortlaut auslegt. Denn die Vermutung steht für den Wortlaut des Gesetzes[38].

III. Es fragt sich nun, ob die bisher gewonnenen Einsichten sich für *eine rechtsdogmatische und grundsätzliche Bestimmung der Liturgie* verwerten lassen. Haben wir einen begründeten und brauchbaren Begriff der Liturgie, wenn wir sie als den öffentlichen Gottesdienst im Sinne des CIC, vor allem des can. 1256 auffassen?

Zunächst ist festzuhalten, daß die unmittelbare Anwendung des can. 1256 innerhalb des CIC uns nicht nötigt, seinen eigentlichen Wortsinn aufzugeben. Und schließlich geben die *kasuistischen* Erfordernisse des CIC uns überhaupt noch keine letzten Maßstäbe für eine *grundsätzliche* Entscheidung dieser Frage. Die müssen wir in ihrem rechtlichen und theologischen Zusammenhang, in „der Natur der Sache" suchen.

Was spricht nun dafür, daß wir unter Liturgie den öffentlichen Gottesdienst der Kirche im Rechtssinn (des can. 1256) verstehen?

1. *Die Tatsache dieser gesetzlichen Begriffsbestimmung.* Es mag dahingestellt bleiben, ob der Gesetzgeber des CIC hier, wenigstens der Sache nach, eine Begriffsbestimmung der Liturgie geben wollte. Manches spricht dagegen, Einiges dafür. Man kann dagegen anführen, daß er die Liturgie nicht nennt, wenigstens mit keinem der gewöhnlich dafür gebrauchten Namen; cultus ist zwar der technische Oberbegriff, aber noch ziemlich unbestimmt (vgl. Mörsdorf a. a. O. 241 f.). Ferner, daß er hier vom Gegenstand der Liturgie: Gott, den Heiligen und Seligen und von ihrer öffentlichen Verehrung spricht; das beides deutet eher daraufhin, daß der Kanon ohne ganz grundsätzliche Bedeutung praktisch verwendet und darum beschränkt werden soll auf das Rechtsgebiet der unmittelbaren Verehrung Gottes, der Heiligen und Seligen und auch der Heilig- und Seligsprechungsprozesse[39].

Doch läßt sich auch aus dem CIC selbst manches dafür sagen. Cultus divinus bedeutet vorzüglich die äußere nach bestimmten Formen vollzogene (Gottes)verehrung (Mörsdorf a. a. O. 242) und schließt tatsächlich die ganze Liturgie ein (can. 1134). Es ist sodann eine Eigenart des CIC, am Anfang von Gesetzesabschnitten häufig gesetzliche Begriffsbestimmungen und Klärungen in grundsätzlichen Fragen zu bringen. Nun

[38] Quod voluit (legislator) expressit, quod noluit tacuit, ideoque in dubio melius est verbis edicti servire: D 14, 1 § 20.

[39] Conte a Coronata a. a. O. II n. 830 f.

steht can. 1256 am Anfang des Abschnittes über den Gottesdienst und in einem Zusammenhang, in dem mehrere grundsätzliche Bestimungen über die Liturgie getroffen werden (can. 1255—1264); in can. 1257 wird sogar ausdrücklich Liturgie genannt. Dazu kommt aber vor allem, daß der Inhalt von can. 1256 sachlich durchaus die Auffassung von Liturgie wiedergibt, die den ganzen CIC beherrscht. Also haben wir guten Grund anzunehmen, daß der kirchliche Gesetzgeber hier der Sache nach seine Auffassung von Liturgie ausgedrückt hat Und es wird verständlich, daß nicht wenige Kanonisten und Liturgiker die Elemente des can. 1256 für eine Begriffsbestimmung der Liturgie verwenden.

2. *Sachlich berechtigte Ansprüche und Anliegen von heute zur Liturgie werden im rechtlichen Liturgie-Begriff erfüllt.* Der Rechtsbegriff der Liturgie soll hier im weiten Zusammenhang des ganzen CIC und im vollen möglichen Sinn des geltenden Rechts verstanden werden. Wir nehmen dabei vor allem die von Jungmann formulierten echten Zeitanliegen wieder auf. Er will im Liturgie-Begriff von früher und heute, von Gesamtkirche und Einzelkirchen, Betätigung der Priester und Mittun des Volkes eingeschlossen oder doch mitverstanden wissen und dem geschichtlichen und konkreten Leben der Liturgie sein Recht wahren gegenüber einer vielleicht zu engen und abstrakten rechtlichen Festlegung. Das soll in folgenden vier Fragen aufgegriffen werden, in denen wir diese Anliegen mit dem geltenden Kirchenrecht konfrontieren:

a. Wesenszüge des Liturgie-Begriffs zu allen Zeiten. Wie kann man eine Begriffsbestimmung des CIC von 1918 anwenden auf eine Liturgie-Geschichte von über 1900 Jahren?

Ähnlich wohl wie man die rechtliche Bestimmung von can. 218 über die päpstliche Vollgewalt anwendet auf eine Papstgeschichte von über 1900 Jahren. Der wesentliche Sinn des Primates ist in den ersten Jahrhunderten der Kirche kein anderer gewesen als heute. Er ist aber heute mehr entfaltet. Der volle rechtliche Begriff ist klarer im Bewußtsein der Kirche; er trägt die einzelnen rechtlichen Momente des Primates als Spuren und Früchte einer langen bewegten geschichtlichen Entwicklung wohl aufgehoben in sich.

Der wesentliche Sinn von Liturgie kann nur erschlossen werden aus den Urtatsachen der Liturgie: Christus hat durch den öffentlichen Gottesdienst seines gottmenschlichen Lebens, Betens und Opferns nach dem Willen und dem Auftrag des Vaters, vor allem durch die Einsetzung von Opfer und Sakrament die göttlichen Lebenskeime der Liturgie in den Mutterboden seiner Kirche eingesenkt[40]. Er hat damit der Kirche Auftrag und auch Macht gegeben, die Liturgie auszuüben und

[40] Callewaert a. a. O. n. 3.

zu entfalten. In diesem göttlichen Gehalt ist die Liturgie unwandelbar. Aber die Kirche soll die göttlichen Keime durch menschliche Mitwirkung in der Geschichte entfalten, ergänzen und anpassen an Zeiten und Völker[41]. In diesem menschlichen Teil ist die Liturgie wandelbar, entwicklungs- und geschichtsfähig.

Was bedeutet da nun unser rechtlicher Liturgie-Begriff? Für die Liturgie göttlicher Einsetzung, daß sie *recht*mäßig allein nach Auftrag und Regelung der Kirche ausgeübt werden kann. Nur die katholische Kirche feiert das hl. Opfer rechtmäßig, nur in ihrem Auftrag und für sie wird rechtmäßig getauft. Ja selbst für die *Gültigkeit* von Opfer und Sakrament ist ein Mindestmaß von rechtlicher Beziehung zur sichtbaren Kirche erforderlich. Ein Mindestmaß von Regelung und Auftrag: Regelung in dem Sinn, daß allein die wahre Kirche die Gewalt hat, authentisch d. h. im Namen Christi zu bestimmen über Inhalt und Umfang der göttlichen Einsetzung. Auftrag im Sinne, daß dieser sakramentale Gottesdienst vollzogen werden muß mit der Absicht zu tun, was die Kirche tut, also irgendwie eine Ermächtigung voraussetzt, in ihrem Namen zu handeln[42]. — Für die Liturgie kirchlicher Einsetzung, etwa das kirchliche Stundengebet, bedeutet unser Liturgie-Begriff, daß nur die wahre Kirche eigentliche Liturgie rechtmäßig und mit der vollen Wirkung des opus operantis ecclesiae schaffen und ausüben kann[43]. Christus teilte von seinem priesterlichen Auftrag, den der Vater ihm gegeben, an die Kirche mit, daß sie in seinem Namen Gottesdienst halte, den von ihm eingesetzten und von ihr verwalteten und den von ihr selbst dazugeschaffenen. Die Kirche gibt diesen Auftrag weiter an ihre geweihten oder dafür besonders bestimmten Glieder. Nur durch den hierarchischen Auftrag wird ihr Tun zum Gottesdienst der Kirche, im wahren, im rechtlichen Sinn. Dies rechtliche Wesen der Liturgie, öffentlicher Gottesdienst der Kirche zu sein, bedeutet also im Grunde nichts anderes als die klar entfalteten Momente des fortbestehenden Auftrages Christi an seine Kirche, den Inhalt und die Ausübung des Gottesdienstes, wie er ihn eingesetzt und sie ihn weiter entwickelt, verpflichtend zu ordnen.

Aus den Grundgesetzen liturgischer Entwicklung folgt aber auch dies: Der eben gekennzeichnete rechtliche Wesensgehalt der Liturgie bleibt für alle Zeiten der gleiche. Aber die nähere (kirchlich) positivrechtliche und geschichtliche Form von Regelung und Auftrag der Kirche kann man in der Vergangen-

[41] Tridentinum (Denz. n. 931); Callewaert a. a. O. n. 22.
[42] Etwa Eugen IV., Decretum pro Armenis (Denz n. 695).
[43] Callewaert a. a. O. n. 23.

heit nicht finden in der Weise des heutigen Rechts, sondern nur entsprechend dem jeweiligen Grad der Rechtsentwicklung überhaupt. Etwas überspitzt: Man darf in der Tat nicht fragen nach den Rubriken und liturgischen Büchern der Urkirche.

Der Unterschied des rechtlich Wesentlichen in der Liturgie von seinen geschichtlichen und positivrechtlichen Einkleidungen und Zutaten wird noch an anderer Stelle sichtbar und praktisch, in der Unterscheidung von privatem und öffentlichem (gemeinschaftlichem oder feierlichem) Vollzug der Liturgie: der Messe (can. 846; vgl. Denz. n. 944), der Taufe (can. 737 § 2, 742, 759, 771), der Krankenkommunion (can. 847), des Stundengebetes (can. 610). Der private Vollzug eines liturgischen Vorganges (Messe, Sakramente, Stundengebet) bedeutet in allen genannten Fällen des CIC nur einen weniger vollkommenen Grad der liturgischen Ausführung unbeschadet seiner wesentlichen Öffentlichkeit im Sinne von can. 1256. Der wesentliche Unterschied des can. 1256: „Öffentlich-privat" wird also hier in einem andern Sinn gebraucht, so daß man innerhalb des von der Kirche geregelten und in ihrem Namen ausgeübten Gottesdienstes, innerhalb der eigentlichen Liturgie zwei Stufen der Öffentlichkeit (oder Gemeinsamkeit, was praktisch das gleiche ist; und entsprechend auch der Feierlichkeit)[44] unterscheiden muß, eine wesentliche und eine zusätzliche (oder vollkommene). Die wesentliche geht mehr auf den inneren Sinn und muß da sein, damit es Liturgie sei. Die zusätzliche geht mehr auf den äußeren Vollzug und kann da sein, damit es Liturgie in einem volleren Sinn sei.

Das öffentliche und feierliche Hochamt des Bischofs in seiner Kathedrale mit großer Assistenz und die stille Messe eines gefangenen Priesters ohne Altar, hl. Gewänder und Zeugen sind fraglos beide im wesentlichen Sinn öffentlich, liturgisch, nicht aber im zusätzlichen Sinn größerer Vollkommenheit. Die Verwechslung des rechtlich Wesentlichen und Zusätzlichen in der Liturgie (oder auch des wesentlich und vollkommen Liturgischen) schafft auch in den Fragen der liturgischen Bewegung oft Verwirrung. Es soll nicht gesagt werden, daß eine größere Öffentlichkeit (oder auch Feierlichkeit) des Gottesdienstes ohne Bedeutung wäre. Das Hochamt des Bischofs wird anschaulicher den Sinn des hl. Opfers darstellen und offenbaren als die geheime Messe des Gefangenen. Die »Gemeinschaftsmesse« mit zahlreicher und lebhafter Beteiligung der Gemeinde ist vollkommener als

[44] Die Ausdrücke: »Öffentlich, gemeinschaftlich oder gemeinsam, feierlich« bedeuten im Bereich des liturgischen Rechts nichts wesentlich verschiedenes; vor allem sind öffentlich und gemeinsam praktisch das gleiche; vgl. Missae vere communes (Denz. n. 944); communis oratio; publica delatio s. communionis (can. 846 ff.); baptismus sollemnis (737); communis persolutio, communis recitatio divini officii (vgl. can. 610). Der rechtliche Gegensatz ist stets: privatim (can. 610, 846, 737, 771) und läßt in allen genannten Fällen des CIC die wesentliche Öffentlichkeit im Sinne des can. 1256 unberührt. Auch sonst pflegt man in der christlichen Soziologie bonum commune — publicum dem bonum privatum gegenüberzustellen.

ohne sie (can. 813). Das feierliche Chorgebet der Mönche besser als privates Breviergebet. Aber die größere Menge des anwesenden Volkes allein macht einen Vorgang noch nicht mehr liturgisch.

Im wesentlich Liturgischen sind die genannten Vorgänge gleich. Und das besteht darin, daß der Liturge oder die Liturgen, auch die Mitwirkenden, etwas tun, was die Kirche regelt, und es in ihrem Namen tun, d. h. als ihre Stellvertreter in den von ihr geregelten Formen, daß sie handeln „in persona Ecclesiae". Es werden dabei beide Momente von can. 1256, kirchliche Bestellung und Regelung mitverstanden. Hier glauben wir den entscheidenden Punkt zu sehen in einer rechtlichen Bestimmung der Liturgie. Der Hauptgrund dafür liegt in seiner Bedeutung für die eigentliche Wirksamkeit der Liturgie, für ihre Sinnerfüllung im überrechtlichen Raum der Kirche. Das kann am deutlichsten erkannt werden bei ihren wichtigsten Vorgängen: Opfer, Sakramente, Sakramentalien und öffentlichem Gebet der Kirche (publicae preces: can. 2262). Denn was bedingt und vermittelt von der Rechtsgemeinschaft her gesehen dem eucharistischen Opfer und den Sakramenten ihre unermeßliche, wahrhaft gottmenschliche Kraft des opus operatum? Was den Sakramentalien und dem Gemeinschaftsgebet der Kirche ihre überpersönliche, wahrhaft gemeinschaftsbildende Wirkung des opus operantis ecclesiae (quasi opus operatum)? Allein der rechtliche Wille der Kirche, den Auftrag Christi zur Liturgie zu erfüllen, mit dem der Liturge sich verbindet durch die Absicht, zu tun, was die Kirche tut[45]. So geschieht in und mit der ganzen Kirche und durch sie jedes liturgische Tun letztlich im Namen Christi, unseres einzigen Hohenpriesters.

Solche rechtliche Verbundenheit von Kirche und Liturgen kann, wenn nötig, die Mängel zusätzlicher Öffentlichkeit oder Vollkommenheit ersetzen, nicht aber umgekehrt. Den »öffentlichen« Gelübden ist zur Gültigkeit allein wesentlich, daß sie vom rechtmäßigen Oberen im Namen der Kirche angenommen werden; dann sind sie auch liturgisch (can. 1308). Alle andere Beteiligung von Zeugen und Gläubigen bei ihrer Ablegung ist zusätzlich. Und alles zusätzlich Liturgische erhält seinen liturgischen Charakter erst durch die organische Verbindung mit dem wesentlich Liturgischen. Wenn Laien das kirchliche Stundengebet gemeinsam verrichten, mit sorgfältiger Beobachtung aller Rubriken und liturgischen Stilregeln, so mag das eine fromme und wertvolle Übung sein, aber es ist nicht eigentliche Liturgie[46] und wird es auch nicht dadurch, daß vielleicht ein Priester an-

[45] Wobei die Willenseinigung von Kirche und Liturgen verschiedene Bedeutung hat für Gültigkeit und Rechtmäßigkeit des opus operatum und für die Kraft und Rechtmäßigkeit des opus operantis Ecclesiae. Vgl. Callewaert a. a. O. n. 23, 26.

[46] »Die wahre Liturgie zeigt die innere Notwendigkeit der hierarchischen Führung, die das caput Ecclesia als den eigentlichen Führer des Chores darstellt, verlangt aber nicht immer eine äußere Gegenwart«: Casel, Jahrb. für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 192. —

wesend ist. Es fehlt hierzu der erforderliche hierarchische Auftrag, die eigentliche kirchliche Bestellung.

Dieser Wille der Kirche, mit dem sich der stellvertretende Liturge eins weiß, erhebt das äußere rechtliche Tun des oder der Liturgen zum sittlichen Tun der Gemeinschaft, verbindet die äußere Gemeinschaft mit der inneren und diese mit Christus und macht so Menschliches zum Vermittler des Göttlichen. Die am katholischen Gottesdienst so oft verkannte und doch ihm wesentliche Sinnenhaftigkeit und Dinglichkeit wird so erhoben und gestaltet zu λογικὴ θυσία, oblatio rationabilis, zum geistigen Opfer[47]. Wie weit im Einzelfall genau die Grenzen des wesentlich Liturgischen gehen, wie weit der hierarchische Auftrag das gottesdienstliche Tun umfaßt und deckt, ist eine Frage der geschichtlichen Untersuchung und der rechtlich-sittlichen Abschätzung, eben des Einzelfalles (Kasuistik).

b. Eine Kirche, eine Liturgie... Die Kirche, von der im Rechtsbegriff der Liturgie gesprochen wird, ist zunächst offenbar die Gesamtkirche. Aber ist dies nicht eine unbillige Einschränkung der Liturgie, gleichsam als ob Auftrag und Regelung des Gottesdienstes durch völkisch oder örtlich bedingte Sonderkirchen, Diözesen, Orden, Klöster und andere Einzelkirchen zur Gestaltung von Liturgie nicht genüge?

Darauf zunächst eine grundsätzliche und durchaus im Recht d. h. nicht nur im Pneumatisch-mystischen begründete Antwort: Man wird zugeben müssen, daß das Leben und Lebensgesetz der Gesamtkirche anteilhaft auch in allen ihren Gliedgemeinschaften wirkt. Schon bei Paulus ist ἐκκλησία der Name für die Gesamtkirche wie für die Einzelkirchen, die auch nach ihm nur in der Gesamtkirche und durch sie existieren[48]. Wie es *wesentlich* nur eine Kirche aller Zeiten und Völker gibt, so auch im Wesentlichen nur *eine Liturgie*[49]. Wie es aber geschichtlich und (kirchlich) positivrechtlich verschiedene, nach Zeiten, Orten, Völkern bedingte Kirchen gibt,

Vgl. zum Ganzen die ausführliche Begriffsbestimmung des officium divinum bei Lehmkuhl, Theol. Mor., Freiburg 1914, II n. 785.

[47] Vgl. Röm 12, 1; Canon Missae »Quam oblationem...«; Sekret am Pfingstmontag.

[48] Dieckmann a. a. O. I n. 391 ff.

[49] Der von Jungmann (14 f.; vgl. 15 Anm. 27,20) gebrauchte Ausdruck der »römischen Universalliturgie« gibt eine anregende Frage auf. Er meint nach dem Zusammenhang wohl eine Art Universalliturgie des lateinischen Ritus (neben dem gleichberechtigt die östlichen Riten stehen!), wie sie sich in den liturgischen Büchern dieses Ritus findet. Einige davon heißen ja »römisch«. Aber gibt es denn auch eine universalkirchliche Regelung der wirklich universalen Liturgie, d. h. des Wesentlichen, also von Christus Gesetzten und Gemeinsamen aller katholischen Riten? Außer Glaubensentscheidungen über Messe, Sakramente usw. wohl nur noch Ansätze eines interrituellen Rechtes (vgl. Dausend, Das interrituelle Recht des CIC, Paderborn 1939. Zur

so auch verschiedene Liturgien, Riten, unterschieden nach örtlicher, völkischer, sprachlicher, kultureller Eigenart. Vgl. can. 1 und 257: Ecclesia latina, orientalis; Ecclesiae orientales, latinae (sic!) mit den entsprechenden Riten[50]. Für solche organische Auffassung des Kirchen- und Liturgie-Begriffes bietet das geltende Recht noch weitere Ansätze; denn Regelung und Auftrag des Gottesdienstes brauchen danach weder unmittelbar noch ausdrücklich immer von der Leitung der Gesamtkirche auszugeben. (Ganz abgesehen davon, daß man auch rechtlich nicht einfach die Gesamtkirche mit ihrer Leitung gleichsetzen kann.)

Nicht unmittelbar muß sie von der Kirche sein. Denn überall da, wo im wahren Sinn Kirche (Rechtskirche) ist und ihre rechtmäßige Gewalt, auch vermittelt, kann Inhalt und Ausübung des Gottesdienstes geregelt werden im Rahmen der Zuständigkeit, also im Rahmen des gemeinen Rechtes durch Sonderrecht. Dieser Rahmen ist abgesehen von seinen göttlichen Grundzügen geschichtlich wandelbar.

Ignatius von Antiochien hatte als Bischof andere liturgische Zuständigkeiten als der Bischof des CIC. Doch auch nach heute geltendem Recht ist den Bischöfen noch manche liturgische Zuständigkeit geblieben[51] (vgl. etwa can. 1259—1261). Man wird ferner zugeben können, daß die starke zentrale Straffung des Kirchenrechts in der Geschichtsperiode der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit einer gewissen Lockerung fähig ist, ohne daß Grundsätzliches dadurch bedroht würde. Ja, in Notstandszeiten der Kirche und damit auch der Liturgie wird die bischöfliche Zuständigkeit praktisch von selbst wachsen, z. B. in der Anwendung von can. 81, ja wachsen müssen, damit lebenswichtige Entscheidungen getroffen werden können. Und in jedem rechtmäßigen Eingreifen des Bischofs auf liturgischem Gebiet liegt Auftrag und Anordnung der Kirche. Ebenso haben wir in den Diözesan- und Ordensritualien, ja auch in rechtmäßigen gottesdienstlichen Gewohnheiten von Einzelkirchen Auf-

Gleichberechtigung der östlichen Riten siehe Herman, De ritu in CIC: OrChrPer 32 [1933] 96 ff., bes. 107 ff., 112 ff.). Damit ist die Möglichkeit (und Gefahr?) einer über das Wesentliche weit hinausgehenden »Universalliturgie« der Kirche praktisch wohl ausgeschlossen.

[50] Eine analoge Auswirkung des Verhältnisses von Gesamtkirche und Einzelkirchen haben wir im CIC für die Rechtsfähigkeit in can. 99 f.; das Vermögensrecht in can. 1495, 1498. — Die Ansicht von Callewaert (a. a. O. n. 3, 41, 53), zur Zeit Christi habe es einen »Kult« gegeben, aber keine »Liturgie«, auch für die apostolische Zeit könne man kaum von Liturgie sprechen, und während es einen katholischen Kult gebe, seien es mehrere (östliche und westliche) Liturgien (also nicht eine Liturgie), scheint weder sprachlich (z. B. Ag 13,2; Hebr 8,6) noch innerlich begründet zu sein. Höchstens war zur Zeit Christi bis zum Pfingstfest die Liturgie, auch im Wesentlichen, ebenso unfertig und im Werden wie die Kirche.

[51] Jungmann, Gewordene Liturgie 11 ff. — Neuerdings macht z. B. die Verdeutschung liturgischer Texte in den Diözesanritualien beachtliche Fortschritte, über die ein Artikel von Löwenberg berichtet in ThGl 34 (1942) 30 ff.

trag und Anordnung der Kirche[52] und darum auch Quellen liturgischer Erneuerung.

Nicht ausdrücklich braucht die rechtliche Gestaltung der Liturgie durch die Kirche zu sein. In früheren Zeiten hatte die mehr einschließende Bestimmung der Liturgie durch Brauchtum und Gewohnheitsrecht viel größere Bedeutung. Sie hat sie aber auch heute noch nicht ganz verloren (can. 25 ff.) und kann sie in Zeiten großen Umbruchs in größerem Umfang wieder gewinnen. Auch auf liturgischem Gebiet. Manche Kanonisten halten jede moralische Person in der Kirche, sogar eine Pfarrei für fähig, neues Gewohnheitsrecht zu bilden unter den gesetzlichen Bedingungen[53]. Warum nicht auch auf liturgischem Gebiet? Mit der Rechtmäßigkeit eines liturgischen Brauches ist auch die erforderliche kirchliche Bestellung und Ermächtigung gegeben, im Namen der Kirche den Gottesdienst zu halten. Vgl. can. 25.

c. Liturgische Betätigung der Laien nach dem Kirchenrecht. Wird nicht durch die starke Hervorhebung des rechtlichen, also auch des mit dem Kirchenrecht gegebenen hierarchischen Momentes in der Liturgie das priesterliche Tun überbetont und der *Anteil der Laien an der Liturgie* und ihre freie, freudige und bedeutungsvolle Mitwirkung am liturgischen Leben zurückgehalten? Das ist ein Hauptanliegen der liturgischen Bewegung (und auch Jungmanns) gegenüber dem rechtlichen Liturgie-Begriff.

Wir müssen natürlich festhalten am göttlichen Grundgesetz der Kirche und auch der Liturgie, daß Geistliche und Kirchenvolk, besonderes und allgemeines Priestertum, Leitung und Gefolgschaft in der Kirche unterschieden werden müssen. Die Führung auf liturgischem Gebiet im ganzen und vorwiegendes Tun auch in den wichtigeren liturgischen Handlungen, muß beim Priester bleiben, vor allem bei Papst und Bischof[54]. Damit ist aber schon ein verständnisvolles Mitwirken der Laien von selbst gefordert. Andererseits wird man zugeben müssen, daß in der Entfaltung des hierarchischen Gedankens seit dem hohen Mittelalter die Leitung mehr betont wurde als die des Kirchenvolkes, auch über das dogmatisch geforderte Maß hinaus. Und wenn das Kirchenrecht bisweilen als »Geistlichenrecht« empfunden wurde, gilt nicht Ähnliches für die Liturgie? Daß sie mehr als »Priesterwerk« erschien? Wir können in diesem Zusammenhang die Gründe nicht darlegen. Für die Tatsache selbst sind auch die Aufrufe der letzten Päpste zur tätigen Anteilnahme der Laien an der Liturgie[55] und dem hierarchischen Apostolat der Kirche gewichtige und erfreuliche Zeugnisse. Darum ist noch nicht zu erwarten, daß die Mitwirkung des

[52] Siehe Anm. 53.

[53] Callewaert a. a. O. n. 136 ff. handelt ausführlich über liturgische Rechtsgewohnheiten.

[54] So auch wiederholt Jungmann, Gewordene Liturgie 9, 10 f., 16, 27.

[55] Jungmann a. a. O. 25 f.

Kirchenvolkes beim Gottesdienst der Kirche im geltenden Recht schon sehr entwickelt ist. Im Gegenteil, im CIC wird unter Liturgie vorwiegend der unmittelbar von Geistlichen getätigte Gottesdienst verstanden (vgl. can. 145, 2256; Mörsdorf a. a. O. 245 f.).

Aber vielleicht lassen sich doch auch im heutigen Kirchenrecht schon einige Ansätze finden für die aktive gottesdienstliche Betätigung von Laien. Wann kann sie im Sinn der bisherigen Erklärungen als Liturgie angesehen werden? Solche Tätigkeit von Laien erscheint als Mitwirkung mit Priestern oder auch als *relativ* selbständiges Tun; man könnte auch sagen: als nähere (unmittelbare) und entferntere Mitwirkung mit dem Priester. (Nähere) Mitwirkung mit den Priestern ist die nach den liturgischen Vorschriften notwendige oder rechtmäßige Beteiligung von Laien an den sakramentalen Riten. Sie ist gemessen an den hier gegebenen Maßstäben wahre Liturgie:

Empfang von Taufe, Firmung, Eucharistie, sakramentaler Lossprechung, hl. Ölung. Dann Eheschließung, Tätigkeit von Paten bei Taufe und Firmung. Ähnlich die Mitwirkung von Laien beim Empfang von Sakramentalien, von kirchlichen Segnungen und Weihungen, Ablegung von öffentlichen Gelübden, vor allem aktive Teilnahme bei der hl. Messe. Es liegt nahe, die Tätigkeit der Meßdiener (can. 813) und auch der in den Gottesdienst eingefügten Schola für den liturgischen Gesang anzuführen. Es wurde schon hingewiesen auf die aktive Beteiligung des Volkes bei der »Gemeinschaftsmesse«. Wenn sie sich in einer von der Kirche (Hl. Stuhl, Bischof, rechtmäßiger Brauch) anerkannten Form vollzieht, ist sie echte Liturgie[56]. Man muß wohl sagen, daß die hier gekennzeichnete nähere Mitwirkung des »heiligen Volkes« mit dem Priester ein integrierender Bestandteil der Liturgie im vollen Sinn ist. Ohne solche Mitwirkung mag priesterlicher Gottesdienst wesentlich liturgisch sein, vollkommen liturgisch ist er nicht. Es besteht wohl auch kein Bedenken, die Beteiligung des Volkes an den Volksandachten, die nach kirchlicher Vorschrift oder rechtmäßigem Brauch des Bistums unter Leitung von Geistlichen gehalten werden, als liturgisch zu bezeichnen[57], — wenigstens in einem abgestuften Sinn, gegenüber Messe, Sakramenten und kirchlichem Stundengebet.

Hier überall ist Regelung und Auftrag der Kirche in einem guten Sinn erkennbar; und zwar ist das auch mehr als nur Überwachung und Billigung privater Frömmigkeitsformen. Und das rechtliche Moment, die kirchliche Bestellung und Regelung, ist auch diesen Formen wesentlich[58].

[56] Schon nach dem Ritus servandus in celebratione Missae ist eine tätige, wahrhaft liturgische Beteiligung des Volkes mit dem Meßdiener bei der Missa lecta vorgesehen: Ephemerides Liturg. 48 (1934) 121 ff. Dazu kommen mehrere neuere kirchliche Verlautbarungen, wie das Dekret der Ritenkongregation vom 4. 8. 1922 (AAS 14 [1922] 505) und der Brief der gleichen Stelle an den Erzbischof von Genua vom 30. 11. 1935 (Osservatore Romano 2. 2. 1936) und verschiedene Diözesanverordnungen. — Siehe vor allem Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge, Kolmar 1942, 98—123 (Gemeinschaftsmesse von J. Gülden).

[57] Jungmann a. a. O. 15, 24.

[58] Nicht alles, was einzelne Geistliche tatsächlich d. h. versuchs-

Relativ selbständiges liturgisches Tun von Laien kann man erblicken etwa in der Spendung der Nottaufe (can. 742, 759, 771), im Chorgebet von Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden. Es liegt allerdings nahe, auch hier die organische Einfügung ihres Betens in das amtliche Stundengebet der ganzen Kirche zu betonen, in dem wieder Priester die Leitung haben. Man könnte hier aber auch einen Ansatzpunkt sehen für sinngemäße Erweiterung, für eine Möglichkeit, auch andere gottesdienstähnliche Aufträge an Laien zu geben. Denkbar wäre, daß etwa bei großer Priesternot vom Bischof auch Laien beauftragt würden, Gemeindegottesdienst in bestimmten Formen abzuhalten. (Natürlich würde solcher Gottesdienst nicht dem priesterlichen liturgisch gleichwertig sein.)

Hier an den Grenzen des eigentlich liturgischen Gottesdienstes wird die schon längst fällige Frage dringlich, was denn der rechtliche Gegensatz zum öffentlichen, *der „private" Gottesdienst* bedeutet in can. 1256. Ist hier Religion (d. h. ihre äußere Betätigung im Gottesdienst) wirklich „Privatsache"? Es ist die unvermeidliche Eigenart rechtlicher Bestimmungen, daß sie scheinbar eine scharfe Trennungslinie ziehen: Der Gottesdienst ist entweder öffentlich d. h. liturgisch, oder privat, also ... *un*liturgisch. Die Folgerung ginge zu weit. Immer wenn man organisches Leben, auch im geistlichen Bereich, zerschneidet, verwundet oder tötet man es. Der Begriff des „öffentlichen" Gottesdienstes grenzt einen streng liturgischen Raum ab. Aber außerhalb dieses Raumes gibt es „Vorräume", „Vorbildungen", analoge Vorstufen der Liturgie. Wenn im eigentlich liturgischen Raum die Betätigung der Geistlichen vorherrscht (vgl. can. 2256), so würde im Vorraum mehr die Tätigkeit des Kirchenvolkes, der Laien dem Gottesdienst das Gepräge geben. Man könnte darum wohl von „Volksliturgie" (vielleicht auch) „Laienliturgie" sprechen. Na-

weise oder auch, wie sie meinen, »lebendig«, aber in persönlicher Willkür unternehmen in der Gestaltung des konkreten Gemeindegottesdienstes, kann ohne weiteres als liturgisch gelten. Sonst nimmt man der Liturgie Kraft und Würde und den eigentlichen Grund dafür, daß sie wahrhaft der Gottesdienst der Kirche, stellvertretendes Tun für Christus und die Kirche ist. — Die abgesehen vom Papst besonders berufenen Leiter der liturgischen Bewegung sind die Bischöfe (can. 335 f.; 1259—1264; vgl. Anm. 51.) Sie erweisen der Kirche und ihren Gläubigen heute einen großen Dienst durch verständnisvolle und tatkräftige Wegweisung auf liturgischem und volksliturgischem Gebiet. Dafür sind erfreuliche Beispiele. Den meisten Erfolg verspricht es wohl, wenn der Bischof sich durch einige in der liturgischen Bewegung stehende Liturgiker und Kanonisten unterstützen läßt. Ein praktisches Beispiel: Guardini, Ein Wort zur liturgischen Lage, hrsg. von A. Stohr, 1940. — Gute praktische Anregungen, die aus längerer Gemeinschaftsarbeit und Erprobung entstanden sind, bietet Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge.

türlich stände auch sie unter der Leitung der Hierarchie. Sie nähme abgestuft (analog) teil am Sinn wahrer Liturgie. (Übrigens sind auch nicht alle gottesdienstlichen Handlungen, die von Priestern ausgeführt oder geleitet werden, ohne weiteres Liturgie; manches davon, auch gemeinsames Beten, bleibt „privat", vorliturgisch.)

Doch muß man selbst innerhalb des „privaten" Gottesdienstes wieder verschiedene Stufen von zunächst tatsächlicher Öffentlichkeit und Gemeinschaftlichkeit feststellen:

Angefangen von der »Betrachtung« der Ordensleute und dem stillen Gebet der Gläubigen in Kirche und Wohnung, die sich wenigstens durch äußere Haltung, Ort und Zeit als äußeren Gottesdienst (im rechtserheblichen Sinn) ausweisen. Über das gemeinschaftliche Morgen-, Abend- und Tischgebet in der christlichen Familie, vielleicht mit einem Segen von Vater oder Mutter. Bis zur Maiandacht in Familien, Rosenkranzgebet und Wallfahrten von Betergruppen. Der Abschluß auf diesem Gebiet wären volksliturgische Feiern, die aus verschiedenen Gründen sich nicht zu volliturgischen erheben, etwa weil priesterliche Führung mangelt, weil sie in ganz freier Form gestaltet sind, weil sie bewußt nur vorläufiger Versuch sind oder aus einmaligem Anlaß geschehen. Auch die gemeinsamen Frömmigkeitsübungen der Ordensgemeinden, das marianische Officium usw. würden den Raum des vorliturgischen Gottesdienstes nicht verlassen.

Was kann an solchem Tun analog liturgisch genannt werden? Besteht eine Möglichkeit, in solch tatsächlich öffentlichem Tun auch Darstellung und Stellvertretung der Kirche zu sehen?

Jede gottesdienstliche Handlung eines Gläubigen, auch jedes echte persönliche Beten muß im Grunde eine innere Beziehung haben auf Christus und die Kirche, muß in ihrem Namen geschehen. Soweit das nach außen hervortritt, kann man darin eine Anlage sehen aufs Liturgische. In diesem Sinn ist in der Kirche Religion nie Privatsache. Diese Anlage wird sodann verwirklicht im Maße wachsender Öffentlichkeit und Gemeinschaftlichkeit, die aber auch rechtlich, nicht einfach tatsächlich sein muß, damit die sichtbare Kirche darin wahrhaft dargestellt und vertreten werden kann.

Nun scheint in der Tat in der Verfassung der Kirche eine Möglichkeit gegeben zu sein, auch solche „Laienliturgie" rechtlich zu begründen: Wir gehen dabei am besten aus vom Sinn der *Hierarchie im engeren Sinn.* Sie ist der bevorrechtete Stand der Geistlichen, ausgezeichnet besonders durch die geistliche Gewalt der Kirche, Weihe- und Leitungsgewalt, an der die Laien keinen Anteil haben. (Dieser Unterschied von Geistlichkeit und Kirchenvolk wird vor allem deutlich in der Kirche von innen gesehen.) *Hierarchie im weiteren Sinn,* heilige Herrschaft Christi, ist das ganze nach Christi und der Kirche Willen wohlgeordnete Volk der Gläubigen (universus fidelium populus des can. 1188, von dem in den liturgischen Gebeten der Kirche so oft die Rede ist), die Geistlichen nicht

ausgeschlossen[59]. Das von Bellarmin dafür gebrauchte Bild der „acies ordinata" gibt den Gedanken gut wieder. So wird die Kirche wohl mehr von außen gesehen, abgehoben von der Nichtkirche, der „Welt" der Nichtgetauften. In sie hinein werden ja auch die Laien „gesandt". Ihr gegenüber sind auch die Laien, die kirchlichen „Volksgenossen" (λαικοί), ausgezeichnet durch etwas, was der geistlichen Gewalt entspricht: Dem Priesterberuf und der Weihegewalt entspricht in den Laien die Berufung zum allgemeinen Priestertum und eine Bestimmung, eine Art „Weihe", für den Gottesdienst durch den sakramentalen Charakter der Taufe und besonders der Firmung[60]. Dazu kommt heute noch der allgemeine Aufruf, den die Päpste Pius X. und XI. an die Laien richten zur *tätigen* Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche[61].

Der Leitungsgewalt der Geistlichen (für Lehre und Kirchenzucht) entspricht eine „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat, an der hierarchischen Sendung der Kirche"[62]. Auch die Laien sind einer kirchlichen Sendung (missio canonica) fähig. Gleichsam aus der Natur der Sache sind christliche Eltern berufen, ihre Kinder im Namen und Auftrag der Kirche zu erziehen[63]. Andere, Lehrer und Lehrerinnen, Seelsorgehelfer und Helferinnen müssen mehr ausdrückliche kirchliche Sendung erhalten zu religiöser Erziehungs- und Bildungsarbeit, mit dem Auftrag, auch irgendwie im Namen der Kirche und in Abhängigkeit von den zuständigen Geistlichen den Glauben zu verkündigen und das christliche Leben zu beeinflussen. Liegt nun im sakramentalen Charakter und in der kirchlichen Sendung von Laien nicht auch ein guter Grund und Ansatz zu einer amtlichen g o t t e s d i e n s t l i c h e n S e n d u n g, analog zur priesterlichen? „Natürlich" würde sie sein für das Haupt der katholischen Familie, vor allem den Vater, nämlich mit den Seinen zu beten, irgendwie im Namen der Kirche[64]. Auch

[59] Wernz-Vidal, Ius Can., Rom 1928, n. 47; 51, I. — Vgl. auch 1 Petr 2,9.

[60] S. th. 3 q. 43. — Borgmann a. a. O. 42 ff.

[61] ASS 36 (1903/4) 333; AAS 21 (1929) 34 f. — Borgmann a. a. O. 98 ff.

[62] Die eindringlichen Rufe Pius XI. zur katholischen Aktion und das reiche Schrifttum darüber; vor allem M. Keller, Katholische Aktion, Paderborn 1936, bes. 25 ff.; Anführung des Schrifttums in LexThKirche unter: Katholische Aktion; dort auch Quellenangaben. — Vgl. Borgmann a. a. O. 42 ff.

[63] V. Cathrein, Philosophia Moralis, Freiburg 1927, 447. — Sehr gut: Hanssen, Gezin, Kerk en Staat in de opvoeding I, in Nederlandsche Katholieke Stemmen 41 (1941) 219—229. Danach sind die Eltern: Mandatarii ecclesiae a natura designati et per se inamovibiles.

[64] S. Augustinus spricht (Tract. 51,13 in Jo.) von einem Bischofsamt des Vaters im Zusammenhang mit seiner Lehr- und Erziehungsaufgabe: »Wenn ihr also, Brüder, den Herrn sagen hört: »Wo ich bin, da

hier wäre denkbar, daß solche Sendung von den geistlichen Oberen andern mehr ausdrücklich und amtlich gegeben würde, Erziehern, Lehrern, Erzieherinnen und Lehrerinnen, z. B. zu beten mit den Kindern; Seelsorgehelfern und Helferinnen zu gemeinsamem Gebet und Laien-Gottesdienst; Ordensschwestern zu Gemeinschaftsgebet und marianischem Officium.

Das sind die beiden Hauptarten von liturgischer Betätigung der Laien: Mitwirkung mit der priesterlichen Liturgie und Vollzug der Volksliturgie. Sie lassen sich im praktischen Leben nicht immer trennen; im Gegenteil wird ihre Verbindung oft von selbst gegeben und geraten sein. Sie sind aber beide begründet in einer tiefen Auffassung von Kirche und Priestertum, sie entsprechen durchaus einem christlich geläuterten Zeitgefühl und Gemeinschaftsbewußtsein und geben wertvolle Anregungen für das große Anliegen: Liturgie und Seelsorge. Gerade im Raum der Volksliturgie ist große Möglichkeit gegeben für neue Gestaltungen und neue Kräftigung des liturgischen Lebens.

d. Abstrakter Rechtsbegriff und konkretes Leben der Liturgie. Bilden nicht diese beiden einen schwer auflösbaren Gegensatz? Sie bilden einen ähnlichen wie Recht und Geschichte überhaupt! Wie alle bisher behandelten Anliegen so ist auch dieses aus echtem „existenziellem" Zeitgefühl geboren, nämlich gegenüber der Begrenztheit und Abgeschlossenheit einer Rechtsbestimmung sich zu berufen auf die Weite und Fülle des geschichtlichen konkreten Lebens, an die Stelle eines abstrakten und formalistischen Rechtsdenkens ein konkretes Ordnungsdenken zu setzen. Welch guten und gesunden Sinn kann das in der Kirche und im Kirchenrecht haben? Offenbar nicht den, daß gegen das geltende Recht angerufen wird das Leben schlechthin, die reine Tatsächlichkeit für sich. Eine tatsächliche Versammlung (Masse) von Gläubigen macht noch nicht Kirche aus. Tatsachen, wie äußere Gewalt, haben in sich keine Kraft der sinnvollen Begründung eines lebendigen Fortschrittes. Gerade das ist hier gemeint. Man beruft sich auf den höheren Sinn der konkreten kirchlichen Rechts-

wird auch mein Diener sein«, so sollt ihr nicht bloß an gute Bischöfe und Geistliche denken. Auch ihr sollt in eurer Weise Christus dienen durch ein gutes Leben, durch Spendung von Almosen, durch Verkündigung seines Namens und seiner Lehre, wo ihr könnt, damit auch jeder Familienvater auf diesen Namen hin erkenne, daß er seiner Familie väterliche Liebe schulde. Um Christi und des ewigen Lebens willen warne, belehre, ermahne, tadle er all die Seinigen; er erweise Wohlwollen und übe Zucht; so wird er in seinem Hause ein kirchliches Amt erfüllen, indem er Christus dient, um ewig bei ihm zu sein.« (Bibl. d. Kirchenväter, Augustinus V 734 f.).

ordnung gegenüber den Beschränkungen und Zufälligkeiten ihres geschichtlichen Ausdruckes, an den Geist gegenüber dem Buchstaben des Kirchenrechtes.

Es ist dem Kirchenrecht durchaus geläufig, sich für die Begründung und Veränderung von Rechten zu berufen auf Existenzielles, auf rechtserhebliche Tatsachen: im Großen etwa auf die Tatsache der Kirchengründung oder der Einsetzung durch Christus (vgl. can. 100, 107 ff., 145, 196, 1495, 2214, 2256); im Kleinen auf die wohlerworbenen Rechte Einzelner (can. 4), auf die Natur der Sache (can. 1), auf Rechtsbefehl, rechtskraftiges Urteil, Privileg, Dispens oder ähnliche »geschichtliche« Tatsachen. Solche »von oben« gesetzten Tatsachen empfinden wir vielleicht nicht so sehr als Rechtsleben — so vital sie auch sein mögen — wie die mehr »von unten« gesetzten, als da sind Notwehr- und Notstandshandlungen (im Krieg!), Einzelentscheidungen nach Billigkeit (Epikie)[64a] und vor allem Rechtsgewohnheit und Gewohnheitsrecht[65]. Gerade da ist can. 29 (»Die Rechtsgewohnheit ist die beste Auslegung des Gesetzes«) in seinem gesetzlichen Zusammenhang (can. 25—30; 5) die alte klassische Formulierung für eine gewisse Überlegenheit des Lebens und Geistes über den Buchstaben des Rechtes. Er ist der typische Ausdruck dafür, daß die Rechtsübung im Geist des ganzen Kirchenrechts und damit des Gesetzgebers (can. 25) dem gesetzten Recht (Gesetz) vor allem letzte Bewährung, dann aber auch sinnvolle Ergänzung, ja wenn nötig Korrektur gibt (Consuetudo iuxta, praeter, contra legem)[66]. Gerade auch im Kirchenrecht darf Gesetz nicht verwechselt werden mit Recht überhaupt; ist es doch nur e i n e seiner möglichen Fassungen.

Das alles gilt auch für die rechtliche Gestaltung der Liturgie und das liturgische Recht. Auch hier gelten für die Begründung und Veränderung von Rechten die mehr „von unten" gesetzten rechtserheblichen Tatsachen; auch hier gilt can. 29 sinngemäß, d. h. daß das liturgische Brauchtum, die liturgische Übung im Geiste des Ganzen die beste Auslegung des liturgischen Gesetzes ist[67]. Darum hat es guten Sinn, in diesem Zusammenhang den konkreten und geschichtlichen Gehalt von „Gottesdienst der Kirche" mehr ins Bewußtsein zu bringen: Gottesdienst ist auch Verehrung von Heiligen und Seligen, von ihren Bildern und Reliquien; Gottesdienst sind Opfer, Sakramentalien und Gebet. Kirche ist in der Urkirche und heutigen Weltkirche, in der Gesamtkirche und in Sonderkirchen, ist in Priestern und Volk. Und Kirche und Gottesdienst sind zu allen Zeiten und bei fast allen Völkern. Man muß den Zeitanliegen

[64a] Siehe E. Wohlhaupter, Aequitas canonica, Paderborn 1931.

[65] Wie greift die Tatsache des Krieges in Kirchenrecht und Liturgie ein als Anlaß für gesetzliche und tatsächliche Neugestaltungen und manchen Rechtsbrauch. Man denke an die Änderungen im Gebrauch des Lichtes in der Kirche, der Kerzen, des Weines, der Glocken, vielleicht bald auch der liturgischen Gewänder, an die Erleichterung der eucharistischen Nüchternheit, an Gottesdienstordnung und Abendmesse, die eigenartigen Formen der Meßfeier an der Front, in ehemaligen russischen Kirchen usw.

[66] Vgl. Mörsdorf a. a. O. 65 ff.

[67] Callewaert a. a. O. n. 136 ff. Auch consuetudo contra rubricas ist möglich und tatsächlich: a. a. O. n. 137—139.

zur Liturgie in Vielem Recht geben. Man muß auch zugeben, daß im geltenden Recht diese Anliegen weniger berücksichtigt werden, wenn man unter geltendem Recht den Buchstaben und die herkömmliche Auslegung versteht. Dabei muß man sich allerdings bewußt bleiben, daß das *gesatzte* Recht die neuesten Rechtsentwicklungen kaum berücksichtigen *kann*, weil es naturgemäß nach den geschichtlichen Gegebenheiten seiner Entstehungszeit gebildet wurde.

Aber zunächst glauben wir gezeigt zu haben, daß auch das geltende Recht zahlreiche Ansätze und Wegweisungen enthält für die Neugestaltung der Liturgie und auch des liturgischen Rechts. Dann ist es wohl deutlicher geworden, daß jede Neuformung liturgischen Lebens sich im weiten vorgegebenen Rahmen des Kirchenrechtes halten und von seinem Geist durchwirkt bleiben muß. Vor allem aber muß sie anknüpfen an gewachsene und gewordene Liturgie zu neuem Wachsen und Werden. Darum darf auch gerade im Namen der Geschichte kein Glied der bisherigen *rechtlichen* Entfaltung übergangen und gleichsam ausgewischt werden. Die Herausstellung der rechtlichen Momente der Liturgie, also die Rechtsgeschichte ihres Begriffes, bedeutet nach dem Gesagten im Grunde nicht Verengung, sondern Bereicherung, besagt gesteigertes Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Kirche, zeigt die organischen Ansätze und Gesetze geordneter Weiterentwicklung. Es spricht darum vieles dafür, den heute üblichen Rechtsbegriff der Liturgie nicht nur der Sache nach, sondern auch im Ausdruck festzuhalten und zum Ansatz neuer Entfaltung zu machen. Liturgie ist der öffentliche Gottesdienst der Kirche, d. h. der von ihr rechtlich geregelte und in ihrem Namen stellvertretend vollzogene.

Es zeigt sich aus dem Ganzen, daß biblischer und altchristlicher Wortgebrauch von Liturgie, gerade auch mit seinem uralten irgendwie rechtlichen Einschlag, aufgenommen und vollendet wurde von der Sprache und dem Willen des heutigen Kirchenrechtes. Liturgie ist kirchenamtlicher Dienst einzelner Glieder zugunsten der Gesamtkirche, dessen Hauptformen mit Feierlichkeit umgeben sind, und der selbst rechtlich geordnet ist.

Wichtig ist es aber vor allem, daß man sich der Bedeutung und Kraft der Verbindung von Recht und Liturgie in der Kirche mehr bewußt werde. Sie zeigen sich im Sinn der Unterscheidung von Wesen und Vollkommenheit der Liturgie. Nicht der Umfang der beteiligten Gemeinde, nicht Größe oder Art der äußeren Feierlichkeit, nicht Beobachtung liturgischer, selbst klassischer Stilgesetze, nicht Gebrauch dieser oder jener völkischen Eigenart, dieser oder jener Sprache machen das Wesen der Liturgie aus, sondern allein der Auftrag und Wille der Kirche, die selbst gebunden ist an den Auf-

trag und Willen ihres göttlichen Herrn und Bräutigams Christus. Erst von da aus wahrt man aber auch der Kirche die rechte Freiheit, die göttlichen Grundgedanken der Liturgie in der Geschichte durch das liturgische Recht lebendig zu entfalten, den verschiedenen Bedürfnissen der Völker und Zeiten, auch unseres Volkes und unserer Zeit, anzupassen und dabei auch äußere Gemeinschaft und Feierlichkeit, edlen Stil und Sprache, Natur und Kunst, wertvolle Eigenart aller Völker und Zeiten zu benutzen zur größeren Ehre Gottes.

Umgekehrt ist es aber auch wichtig, über dem Wesen der Liturgie nicht ihre Vollkommenheit zu übersehen. An drei Stellen wurde unter verschiedener Rücksicht unterschieden zwischen dem rechtlichen Wesen und der rechtlichen Vollkommenheit der Liturgie: Die Liturgie der Schismatiker enthält wohl ihr Wesen, aber nicht ihre Vollkommenheit. Stiller „privater" Vollzug der Liturgie in der Kirche erfüllt das Wesen, aber nicht die Vollkommenheit der Liturgie. Rein priesterliche liturgische Betätigung ohne aktive Beteiligung von Laien mag in einzelnen Fällen, wie im Chorgebet der Mönche, Wesen und Vollkommenheit der Liturgie verwirklichen. Aber aufs Ganze gesehen, fehlt ihr etwas an der Vollkommenheit, der vollen Sinnerfüllung der Liturgie als des Gottesdienstes der kirchlichen Gemeinschaft, der konkreten Kirche. In entsprechendem Sinne gilt das noch stärker vom „volksliturgischen" Gottesdienst ohne unmittelbare priesterliche Leitung. Geweihtes und allgemeines Priestertum müssen im Gottesdienst zusammenwirken. Gottesdienst des allgemeinen Priestertums erhält seine höhere Vollkommenheit und volle Kraft erst, wenn er vom Tun des geweihten Priesters gestaltet wird.

Zusammenfassend können wir sagen: Vollkommene Liturgie (Liturgie im Vollsinn des Rechtes) ist der öffentliche Gottesdienst, wenn er innerhalb der wahren Kirche gemeinschaftlich und feierlich von Priester und Volk zusammen vollzogen wird.

III. Das tiefere theologisch-dogmatische Verhältnis von Liturgie und Kirchenrecht.

Wir kehren zurück zu unserer Anfangsfrage: Was hat eigentlich Liturgie mit Kirchenrecht zu tun? Sowohl die Tatsache des liturgischen Rechts, auch im CIC, wie ihr Inhalt zeigen deutlich, daß die rechtliche Bestimmtheit ein Wesensmoment der Liturgie ausmacht. Aber ist mit ihrer rechtlichen Bestimmung als des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche ihre ganze Weite und Tiefe erfaßt, ihr voller und lebendiger Begriff gegeben?

Weder in can. 1256 noch sonstwo (mit einer Ausnahme in can. 1110) wird in den rechtlichen Bestimmungen über Liturgie etwas gesagt über ihren gnadenhaften und geheimnisvollen Sinngehalt und die entsprechenden Wirkungen[68]. Nichts über die unermeßlichen Wirkungen der Erneuerung des Kreuzesopfers in der hl. Messe, dieses Opfers »für das Leben der Welt«[69]. Nichts über die wunderbaren Wirkungen der Sakramente, die dem Menschen ein neues übernatürliches Leben in Christus schenken, stärken, erhalten, erneuern, vollenden. Nichts über die gewaltigen Wirkungen des gemeinsamen Gebetes der Kirche, denen eine Art Allmacht zugesprochen werden darf. Nichts darüber, daß doch durch Opfer, Sakrament, Sakramentalien und Gebet der Kirche die großartige Gemeinschaft der Erlösten in Christus, der geheimnisvolle Herrenleib in Liebe auferbaut wird, seiner Vollendung entgegen. Und doch kann schlechterdings nicht geleugnet werden, daß das alles wesentlich mit Liturgie zusammenhängt, Tiefenwirkung von Liturgie ist, ja ihr eigentlicher letzter Sinn.

Gehört denn das nicht auch zu einem „Begriff", wenigstens *wenn* man damit die volle Wirklichkeit der Liturgie ganz und lebendig erfassen will? Zunächst muß zugegeben werden, daß die genannten übernatürlichen Tatsachen sämtlich die Ebene des Rechtes überschreiten, außerhalb rechtlicher Denkformen liegen. Darum kann man vom kirchlichen Rechtsbuch und von einer *rechtlichen* Begriffsbestimmung der Liturgie nicht erwarten, daß sie ausdrücklich darauf eingehen. Etwas anderes aber ist es, ob sie nicht von einem vollen und lebendigen Begriff der Liturgie erfaßt werden müssen, wie ihn der katholische Mensch heute verlangt.

Wir wollen hier kurz eingehen auf ein, vielleicht *das* Anliegen der liturgischen Bewegung, das sich ausspricht z. B. auch in den Bemühungen von Casel, zu einem tiefen, ganzheitlichen und lebendigen Begriff der Liturgie vorzudringen[70]. Es scheint, daß hier die liturgische Bewegung einmündet in die Gesamtbewegung der heutigen Kirche; das ist ihre heilige, ewig alte und neue Unruhe, ihre konkrete Fülle in Christus zu begreifen und zu entfalten, zum immer besseren Selbstverständnis ihrer Existenz zu kommen. Wir sahen schon mehrmals, daß Liturgie im Hauptbestandteil das sakramentale

[68] Solche Hinweise, die die eigentliche Rechtsordnung überschreiten, gehören streng genommen nicht in ein Rechtsbuch. Doch wird man dem kirchlichen Rechtsbuch gelegentliche Anspielungen und Hinweise dieser Art nicht verdenken: Can. 731 spricht von Sakramenten als von Mitteln der Heiligung. In can. 737 wird gesagt, daß wenigstens die Begierdetaufe allen zum Heil notwendig ist: eine nicht eigentlich rechtliche Feststellung. In can. 870 ist die »Lossprechung« von gebeichteten Sünden eine rechtliche, die »Nachlassung« aber der Sünden eine dogmatische Angelegenheit. In can. 1110 wird die Gnadenverleihung durch das Ehesakrament ausdrücklich erwähnt; wohl die einzige Ausnahme dieser Art im CIC.

[69] AAS 33 (1941) 390: Unterweisung der Konzilskongregation über die Teilnahme der Gläubigen bei der hl. Messe.

[70] Kritische Auseinandersetzung Casels mit Jungmann in Jahrb. für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 189.

Leben der Kirche ist. So wollen wir versuchen einen Zugang für ein tieferes Begreifen der Liturgie zu finden, indem wir erwägen, was Sakrament und was Kirche in vollem Sinne sind.

1. Zunächst, was ist hier gemeint mit dem vollen Begriff des Sakramentes[71]? Sakrament ist ein äußeres von Jesus Christus für alle Zeit eingesetztes Zeichen, das innere Gnade d. h. Lebensverbindung mit Christus bedeutet und auch bewirkt aus der unfehlbaren gottmenschlichen Kraft Christi[72]. Das gilt, wie immer man die Wirkung der Sakramente theologisch erklären möge. An dieser gewohnten Begriffsbestimmung heben sich schon deutlich zwei Seiten oder Wirklichkeitsstufen der Sakramente ab: das äußere Zeichen und die innere Gnade. Wir können das noch klarer unterscheiden und von einer doppelten Bestimmung des Sinnes der Sakramente sprechen, einer rechtlichen und einer gnadenhaften.

Ihrer vom Recht geordneten Erscheinung nach sind die Sakramente bestimmte äußere Vorgänge, die begleitet werden von vorgeschriebenen Worten und in bestimmter Absicht vollzogen werden müssen. Taufe z. B. ist die Abwaschung des Täuflings mit natürlichem Wasser, die von den Worten der Taufformel begleitet ist und in der Absicht vorgenommen wird, zu tun, was die Kirche tut. Von der gnadenhaften Wirkung der Taufe ist hier keine Rede, wenn sie auch nicht geleugnet wird. So bestimmt das kirchliche Rechtsbuch die Sakramente (ohne allerdings die erforderliche Absicht mitzunennen) z. B. in can. 737, 780, 870, 937, 1012. Aber wiederum diese rechtliche Beschreibung der Sakramente erfaßt keineswegs ihren vollen Sinn und bringt ihn auch nicht zum Ausdruck; dazu muß noch die andere innere gnadenhafte Seite der Sakramente kommen. Sie bewirken innere Gnade, übernatürliche, in sich unsichtbare Lebensverbindung mit Christus, die die rechtliche Erscheinung überschreitet. Die Taufe bewirkt die geistliche Wiedergeburt des Menschen und seine Eingliederung in Christus. Das wird auch als der übernatürliche Sinn der Taufe bezeichnet. Jedes Sakrament wirkt die Lebensverbindung mit Christus in anderer Weise, je nach seiner Eigenfunktion im Organismus der Sakramente. Die Firmung stärkt das übernatürliche Leben, die Eucharistie nährt es, das Bußsakrament erneuert es, usf.

Wie verhalten sich nun diese *beiden Momente des Sakramentes* zueinander? Die rechtliche Seite vermittelt den gnadenhaften Sinn, sie wird in ihm erfüllt. Umgekehrt setzt der theologisch-dogmatische volle Sinn des Sakramentes die rechtliche Seite voraus und schließt sie ein. Nur beide zusammen machen den vollen Sinn, die volle Wirklichkeit des Sakramentes aus. Übernatürlicher Sinn und gnadenhafte Wirkung des Sakramentes sind dem rechtlichen Begriff äußerliche (finis et effectus), dem vollen Begriff, so wie er hier verstanden wird, innerliche Momente. In einer ganzheitlichen Beschreibung

[71] Zum Ganzen vgl. wieder die Sakramentenlehre Eugens IV. für die Armenier (Denz. n. 695—702; bes. 695).

[72] S. th. 3 q. 64 a. 3.

müssen sie beide auch zum Ausdruck kommen, wie in der Begriffsbestimmung des Sakramentes am Anfang. So ist Taufe das Sakrament der geistlichen Wiedergeburt und Eingliederung in Christus, das in der rechten Absicht gespendet wird durch die Abwaschung mit natürlichem Wasser unter den Worten der Taufformel.

2. Ähnliches gilt von der Kirche. Was ist der volle Begriff der Kirche, wie erfaßt man sie lebendig, tief und ganz? In den meisten Lehrbüchern der Fundamentaltheologie der neueren Zeit wird als Begriffsbestimmung der Kirche die von Bellarmin gegeben (De controv. II, 1,3,2): Kirche ist die Gemeinschaft von Menschen, die zusammengehalten wird durch Bekenntnis des gleichen Glaubens und gemeinsamen Gebrauch der gleichen Sakramente unter der Leitung rechtmäßiger Hirten und besonders des einzigen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes. Es ist bezeichnend, daß auch fast alle kanonistischen und viele theologische Lehrbücher der letzten Jahrhunderte diese oder eine ähnliche Begriffsbestimmung der Kirche und meist nur diese geben. Sie tun das mit gutem Recht nach ihrem positiven Sinn. Sie bestimmt die Kirche mit wissenschaftlicher Genauigkeit *nach ihrer äußeren sichtbaren und rechtlichen Seite*, wenn man will, die „Rechtskirche". Bellarmin hat das mit Bewußtsein getan, er hat mit wissenschaftlicher Absicht und wisenschaftlichem Recht jedes innere Merkmal von *dieser* Bestimmung der vom Recht geordneten Erscheinung der Kirche ausgeschlossen[73].

Aber keineswegs erfaßt diese Begriffsbestimmung und bringt zum Ausdruck die *volle* und lebendige Wirklichkeit der Kirche Christi. Die fraglos entscheidende Wirklichkeit der Kirche ist doch ihre *innere*, *gnadenhafte*, *unsichtbare*, die nur durch den wahren Glauben zugänglich ist, man kann auch sagen ihre

[73] Nur wird dabei oft vergessen oder verschwiegen, daß Bellarmin sich der Einseitigkeit und Unvollständigkeit dieser Begriffsbestimmung klar bewußt war, daß er die äußere und rechtliche Seite der Kirche bewußt abheben wollte von ihrer inneren gnadenhaften Wirklichkeit. — Vgl. Bellarmin, De Controv. II, 1,2,2: »Notandum autem est ex Augustino ... Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, Fides, Spes, Caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum ... Definitio ergo nostra solum comprehendit hunc ultimam modum existendi (solcher, die auch nach völligem inneren Bruch mit der Kirche aus rein weltlichen Beweggründen noch in ihrem äußeren Verband bleiben) in Ecclesia, quia hic requiritur ut minimum ut quis possit dici pars visibilis Ecclesiae.« — Also ausdrücklich wird hier eine durchaus minimistische, rein rechtliche Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche gegeben und damit dieser selbst. — Zu den beiden Seiten oder Stufen des Kirchenbegriffes vgl. auch Callewaert a. a. O. n. 20 f.; Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft 1 ff.

pneumatisch-mystische. Natürlich nicht losgelöst von ihrer Sichtbarkeit, aber durch sie vermittelt. Mit Recht stellt der Entwurf des Vaticanums zu einer dogmatischen Lehrentscheidung über die Kirche an den Anfang die Bestimmung der Kirche als des geheimnisvollen Herrenleibes. Die Bemerkungen der Konzilstheologen dazu begründen das damals schon: In der Hl. Schrift werde die Kirche in keiner andern Gestalt so eindringlich dargestellt. Darin sei ihr innerstes Wesen enthalten und ihre hervorragendste d. h. göttliche Gestalt und Kraft. Das bringe den Einwurf der Andersgläubigen zum Schweigen, als ob bei den Katholiken die ganze Wahrheit der Kirche in Äußerem und Sichtbaren sich erschöpfe. *Wenn nicht jenes innere Bild der Kirche geschaut würde, dann sei es unmöglich, recht zu urteilen und zu entscheiden über ihre äußere Erscheinung.* Darum müsse vor allem dieses überragend bedeutsame Bild der Kirche als des geheimnisvollen Herrenleibes in den Herzen der Gläubigen immer wieder erweckt werden (Schema Conc. Vaticani De Ecclesia Christi Cap. I und Annotationes: Coll. Lacens, 7,767; 778 f.). Das paßt genau zu unserer Frage.

Es ist hier nicht der Ort, den reichen Glaubensinhalt dieser Schau der Kirche als Corpus Christi Mysticum zu entfalten. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß alle großen Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung im vermittelnden Geheimnis der Kirche irgendwie mit enthalten sind, vor allem die Geheimnisse der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Gottes, soweit Geschöpfe daran Anteil haben können, und die Geheimnisse der Erlösung und Begnadung der Menschen. Von solcher Sicht her könnte man die Kirche begreifen als die geheimnisvolle Gemeinschaft aller Erlösten und Begnadeten durch Christus im Heiligen Geiste mit dem Vater[74].

Es ergibt also zwei deutlich voneinander verschiedene Begriffsbestimmungen der Kirche, sagen wir die rechtliche und die theologisch-dogmatische oder pneumatisch-mystische. Aber wie verhalten sie sich zueinander? Sie zeigen uns zwei Seiten, Wirklichkeitsstufen der *einen* Wirklichkeit der Kirche Christi. Sie stehen im entsprechenden Verhältnis zueinander, wie äußeres Zeichen und innere, unsichtbare Gnade der Sakramente. Da die Kirche sich vor allem betätigt, lebt und wächst durch das sakramentale Opfer und die Sakramente, können wir sie selbst gleichsam als ein oder besser das große, umfassende

[74] Zum vollen Begriff der Kirche und ihrer Einheit in verschiedenen Teilen und Existenzformen vgl. Specht, Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, Paderborn 1892, bes. 1 ff.; 33 f.: Die Kirche ist die in und mit Christus wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschen mit Gott und unter sich; 37 ff.; 268 ff. — Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Paderborn 1931. — Pilgram, Physiologie der Kirche, Neuherausgabe Mainz 1931; dazu des Verfassers Artikel: Zur Soziologie der Kirche, in Schol 8 (1933) 243 bis 249. — Ehrlich, Fundamentaltheologie, Prag 1868, II 289, 338.

„allgemeine" Sakrament betrachten[75]. Ja, sie ist das äußere von Jesus Christus für alle Weltzeit eingesetzte Zeichen, das innere Gnade, Lebensgemeinschaft mit Christus bedeutet und aus seiner unfehlbaren gottmenschlichen Kraft auch bewirkt. Ihr äußeres Zeichen ist die sichtbare, die rechtlich-sakramentale organisierte Kirche (der Bellarminschen Begriffsbestimmung), ihre innere Gnade ist die geheimnisvolle Gemeinschaft der Erlösten in Christus. Die beiden Stufen der Kirche stehen in lebendiger und gottgewollter Wechselwirkung, die rechtliche Gemeinschaft vermittelt die gnadenhafte pneumatisch-mystische. Dabei sollen die Unterschiede von Kirche und Sakrament, also von Gesamtorganismus und einzelnen Lebensbetätigungen, besonders in der Art, wie das Innere durch das Äußere vermittelt wird, nicht geleugnet werden. Den vollen Begriff der Kirche vermittelt uns nur eine Darstellung, in der beide genannten Seiten ausgedrückt werden. Die Worte sind dabei nicht entscheidend, wenn der volle Sinn dieser Wirklichkeit nur im Vollzug erfaßt wird. Man kann etwa sagen, daß die Kirche im vollen Sinn die durch die sichtbare Kirche vermittelte Gemeinschaft des geheimnisvollen Herrenleibes ist.

3. Jetzt glauben wir ein tieferes und volleres Begreifen auch der Liturgie angebahnt zu haben. Wenn sie in der Hauptsache das sakramentale und sakramentenähnliche (can. 1144) Leben der Kirche ist, muß sie in gleichem doppelten Sinn aufgefaßt werden wie Sakrament und Kirche. Also nach ihrer sichtbaren, rechtlich-sittlich bestimmten Erscheinung und ihrer objektiv mystischen Tiefe. Der Sichtbarkeit von Kirche und Sakrament entspricht die äußere rechtlich geordnete Erscheinung und Bedeutung der Liturgie, der gnadenhaften Wirklichkeit aber entspricht das Geheimnis, das Mysterium der Liturgie. Dies ist im Grunde einfach gleichzu-

[75] Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg 1862, 815: »Die Kirche ist also in ihrer heiligenden und segnenden Tätigkeit gleichsam ein großes Sakrament, und in diesem Sinne sind auch alle von ihr ausgehenden Handlungen sakramentalisch.« — Franzelin, De Ecclesia Christi, Rom 1887, 326: »Ex hoc autem ipso quod sacramenta sunt partes essentiales in organismo Ecclesiae, eiusdem totius Ecclesiae naturam prae se ferunt.« — Käppeli a. a. O. 85 ff. — Vgl. Stolz, De Ecclesia, Freiburg 1939, 14 ff.: »Sacramentum Ecclesiae« — Przywara spricht in ZAM 17 (1942) 122, 125 von der wesenhaft sakramentalen und autoritären Kirche, vom sakramentalen Leben der sakramentalen Kirche. — K. Rahner erklärt ebd. 158 ff. geistvoll das sakramentale Sein der kirchlichen Wirklichkeit. — Schon diese Anführungen zeigen, wie wenig Sohm die katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis kannte, wenn er die Hauptthese seines oben in Anm. 15 genannten Buches in die Worte faßt: »Die Kirche Christi ist (nach der neukatholischen Auffassung) kein Sakrament mehr. Aus dem Körper Christi hat die Kirche in eine Körperschaft Christi sich verwandelt« (582; siehe auch 584).

setzen mit den großen Geheimnissen der übernatürlichen Offenbarung, der Erlösung und Begnadung der Menschen in Christus[76]. Es ist dies Geheimnis, soweit es bewegende aufbauende Kraft der Kirche ist, soweit es durch den Vollzug der Liturgie, vor allem des hl. Opfers und der Sakramente stets erneuert wird. „Denn das Werk unserer Erlösung wird vollzogen, sooft man das Gedächtnis dieses Opfers feiert" (Sekret am 9. Sonntag n. Pf.). Liturgie im umfassenden Sinn, wobei außer Opfer und Sakramente auch ihre organischen Ergänzungen, die Sakramentalien und das Gebet der Kirche, miteingeschlossen werden, stellt sich dar als die eigentliche übernatürliche Dynamik, Bewegtheit der Kirche. Von dort muß alles Opfern, Beten und sittliche Streben der Glieder der Kirche seinen Ursprung nehmen und dorthin zurückführen[77]. Letzter Sinn von Kirche und Sakrament und darum auch von Liturgie ist der Aufbau des geheimnisvollen Herrenleibes in Liebe.

Das sakramentale Opfer und die Sakramente sind und bleiben ohne Frage die Lebens m i t t e der Liturgie, die sichtbare, d. h. rechtlich und sakramental bestimmte Kirche ist und bleibt ihr Lebens r a u m. Darum kann es auch nicht anders sein, als daß die Liturgie ganz und gar unter dem Lebens g e s e t z von Sakrament und Kirche steht, eben dem der Wechselwirkung von Recht und Gnadengeheimnis, dem der Vermittlung von Gnade durch Recht. Ebenso notwendig wie für die Kirche ist auch für die Liturgie ihre rechtliche Bestimmtheit, die in ihrer näheren Eigenart und Entfaltung auch die Lebens- g e s c h i c h t e von Sakramente und Kirche teilt, in der Göttliches durch Menschliches offenbar und vermittelt wird.

Um dies volle Erfassen der Liturgie auch im Worte auszudrücken, könnte man sagen: *Liturgie ist der von der Kirche vollzogene öffentliche Gottesdienst zum Aufbau des geheimnisvollen Herrenleibes.* Oder: *Liturgie ist Dienstleistung am Aufbau des geheimnisvollen Herrenleibes, sofern er verwirklicht wird durch den öffentlichen Gottesdienst der Kirche.*

---

[76] Vgl. dazu Callewaert a. a. O. n. 20, wo er in der Anm. im Anschluß an Eph 2,5 f. sagt: »Exinde habent festa Domini, quae recolunt mysteria vitae Salvatoris nostri, diversam et sibi propriam significationem et efficaciam, ut spiritualiter formetur Christus in nobis (Gal 4,19). Fructus ille mysterii solet exprimi in liturgia propria festi et praeclare evolvitur in quamplurimis sermonibus SS. Patrum... Ita v. g. S. Leo, Sermo 26 In nativitate Dni 6, 2 (PL 54, 213): Generatio Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis. Habeant licet singuli quique vocatorum ordinem suum, et omnes Ecclesiae filii temporum sint successione distincti, universa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita sunt cum ipso in hac nativitate congeniti.«

[77] »Damit die hochheiligen Geheimnisse, in denen Du die Quelle aller Heiligkeit beschlossen hast, auch uns in Wahrheit heiligen«: Stillgebet am Fest des hl. Ignatius von Loyola.

Ergebnis.

Von der jetzt gewonnenen Sicht aus haben die im Anfang angeführten verschiedenen Begriffsbestimmungen der Liturgie wohl alle ihren guten Sinn, wenn wir sie in ihrer Ausschließlichkeit auch nicht gelten lassen können. Die in ihnen herausgestellten Momente können aufgefaßt werden als verschiedene Bewegungslieder und Stufen in der einen großen Bewegung der Kirche zu Gott, die wir Gottesdienst nennen, als Glieder, die einander — ähnlich wie in einem lebendigen Körper — voraussetzen, vermitteln und ergänzen: Liturgie als Lebensgebiet der Kirche kann natürlich nicht einfach gleichgesetzt werden mit einer ihrer geschichtlichen oder tatsächlichen Erscheinungsweisen, etwa der lateinischen, byzantinischen Liturgie, oder der Liturgie aus der Zeit des hl. Gregor oder des hl. Pius V., oder auch nur einem ihrer abstrakten Momente, ihrer äußeren Feierlichkeit, ihrer rechtlichen Regelung. Wohl aber sind hierarchischer Auftrag und rechtliche Regelung durch die Kirche wesentliche Momente der Liturgie, ebenso wie ihr gottmenschlicher (von Christus gelegter) Grund und ihre menschliche, geschichtliche Entfaltungsmöglichkeit. Der göttliche Keim der Liturgie wird eben entfaltet und das Menschliche an ihr gestaltet auch durch das Kirchenrecht. Liturgie ist der „öffentliche" Gottesdienst der Kirche.

Mit der Annahme dieser Begriffsbestimmung stellen sich in der Tat die meisten Liturgiker und nicht wenige Kanonisten auf festen, gewachsenen Grund. Aber sie ist eine rechtliche Begriffsbestimmung. Und wie die Kirche sich keineswegs im Rechtlichen und Geschichtlichen erschöpft, so auch nicht ihr Gottesdienst. Darum bedarf der rechtliche Begriff notwendig der Ergänzung nach der Seite der gnadenhaften, geheimnisvollen Tiefe der Liturgie. Es wurde im Lauf der Abhandlung häufiger darauf hingewiesen: Erst durch die Zurückführung auf die organisch-mystische Wirklichkeit des geheimnisvollen Herrenleibes erhält die Bestimmtheit der Liturgie als des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche, vor allem ihre stellvertretende Funktion ihren vollen Sinn.

Das ist bestimmt *ein* berechtigtes Anliegen der Bemühungen von Casel um Vertiefung und Belebung der Liturgie. Womit nicht gesagt werden soll, daß es das einzige ist[78]. Liturgie ist weder allein ein geschichtlicher, rechtlich geordneter Vorgang, noch allein gnadenhafte Geheimnistiefe. Liturgie ist beides,

[78] Siehe etwa Bütler, Die Mysterienlehre der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie, in ZKathTh 59 (1935) 546—571.

das eine durch das andere *vermittelt und ergänzt* zur konkreten, lebendigen Fülle in Christus[79].

Es kann hier in einer vorwiegend kirchenrechtlichen Abhandlung nicht der Platz sein, um die weiteren Folgerungen aus dem vorgelegten, auch dogmatisch-theologischen Ansatz zu ziehen. Etwa ausführlich einzugehen auf die Ansichten Casels. Aber darin müssen wir ihm auch hier vor allem Recht geben, daß die Liturgie nicht voll zu begreifen und in ihrer rechtlichen Bestimmtheit nicht tief zu begründen ist, wenn man sie nicht einordnet in das Lebensgefüge des geheimnisvollen Herrenleibes, daß das Wesen der Liturgie nicht zu bestimmen ist ohne ihre Beziehung zum mystischen Christus. Wohl nur so findet auch die sakramental-rechtliche Seite der Liturgie ihre letzte Rechtfertigung und Sinnerfüllung: Im ganzen Christus.

[79] Auch Elfers sieht a. a. O. die Notwendigkeit, in Liturgie und Kirche eine rechtliche und pneumatische Seite zu unterscheiden; auch er betont mit Recht die stellvertretende Funktion der Liturgie. Doch erkennt er wohl nicht, daß auch das rechtliche Moment zum inneren Wesen von Liturgie und Kirche gehört und daß beide Seiten einander ergänzen und vermitteln.

Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts.

Michael Bartholomaeus Salón O. E. S. A. und Dominikus Báñez O. P.

Von Franz Pelster.

Die Jahre von etwa 1530 bis 1650 gelten mit Recht als das goldene Zeitalter der Moraltheologie. Wenn wir von der Secunda pars der Summa absehen, so hat kein Jahrhundert gleich ausgezeichnete Werke hervorgebracht. An Fülle bedeutender Erscheinungen ist das 16.-17. Jahrhundert vollends unübertroffen. Die großen Moralisten dieser Zeit können es an gründlicher Beweisführung aus den positiven Quellen und aus der Vernunft mit den besten anderer Zeiten aufnehmen; durch umfassendste Kenntnis aller Verhältnisse des politischen, wirtschaftlichen und privaten Lebens ihrer Zeit und ihrer Heimatländer sind sie wohl allen überlegen. Am Anfang stehen Franz von Vitoria[1], Dominikus Soto[2], die in die Fußstapfen des großen Cajetan[3] eintreten, und neben ihnen der heute zu wenig

[1] Wie sehr schon im 16. Jahrhundert Franz von Vitoria als Begründer der neueren spanischen Theologie galt, dafür ein weiteres, bisher nicht angeführtes Zeugnis. Der hier zu behandelnde Salón sagt in der Widmung seines Werkes De iustitia [Valentiae 1591, t. 1]: Cum enim floruisse Parisiis disciplinas et Lutetiam litterarum emporium fuisse constaret, quo ex omnibus provinciis et nationibus studiosi confluebant, ut omnis eruditionis facerent mercaturam, inde eruditissimus religiosissimusque Pater F. Franciscus a Vitoria theologicas duxit merces, quibus Salmanticam ditavit et a quo velut Troiano equo tot illustres theologi, quorum in Salmanticensi gymnasio et ubique terrarum spectata est eruditio, prodierunt. Diese Worte und die vorausgehende Bemerkung, daß die spanischen Könige talentvolle Jünglinge nach Paris geschickt, um von dort echte Wissenschaft in das Vaterland einzuführen, sind ein Zeugnis dafür, wie sehr die spanische Theologie den wohltätigen Einfluß von Paris anerkannte. Im folgenden nennt Salón noch den bekannten Juristen und Moralisten Juán de Medina, Professor in Alcalà († 1546), und den Philosophen und späteren Exegeten Jacobus Ferusius (Ferrús) in Valencia, die beide in Paris studiert hatten.

[2] Schon ein oberflächlicher Einblick in die Moraltheologien des 16. Jahrhunderts lehrt, welchen Einfluß Soto, der ebenfalls in Paris studiert hatte, durch seinen Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen und zumal durch sein Werk De iustitia et iure auf diese Zeit ausübte. Er wird beständig zitiert, oft kritisiert und widerlegt, immer aber mit der größten Achtung behandelt.

[3] Man darf in Cajetan nicht nur den hie und da allzu subtilen Metaphysiker sehen. Im Kommentar zu manchen Fragen der Secunda pars, in seiner Summula confessorum und in vielen Opuscula erweist er sich als den hervorragend befähigten Moralisten, der mit durchdringendem Blick und mit gesundem und weitherzigem Urteil die Verhältnisse des Lebens meistert. Wohl selten trifft man eine

bekannte Martin de Azpilcueta, der Doctor Navarrus[4]. Den Schluß bilden der Münchener und Dillinger Moraltheologe Paul Laymann (†1635)[5] und der als Theologe und Jurist gleich bedeutende Johannes de Lugo († 1660), neben denen wegen seines ungemessenen Einflusses auf Schule und Praxis der Münsterländer Hermann Busenbaum († 1668) mit seiner Medulla in Ehren genannt werden darf.

Die harmonische Verbindung von theologischer und naturrechtlicher Spekulation mit ausgebreiteter Kenntnis in positiver Theologie, im Kanonischen- und Zivilrecht und mit der Vertrautheit in allen Einzelheiten und Anwendungen des wirklichen Lebens fand Widerstände bei Theologen mehr spekulativer Richtung und überzeugte Verteidiger bei solchen, die durch äußere Umstände oder innere Neigung mit dem Wirtschafts- und Rechtsleben ihrer Zeit in nahe Berührung gekommen waren. Es ist nun heute, da noch ähnliche Spannungen hie und da sich geltend machen, von Interesse, an einem Beispiel zu sehen, wie im klassischen Land der damaligen Moraltheologie diese Gegensätze zum Austrag kamen. Gegenspieler sind der Augustinereremit Michael Bartholomäus Salón, dem wir Ludwig Molina zugesellen dürfen, und der Kreis um Báñez, wahrscheinlich Báñez selbst.

1. Lebensdaten des Michael Salón.

Es seien einige Angaben über Salón vorausgeschickt, der unverdienterweise heute fast völlig vergessen ist und selbst in unseren theologischen Lexika nicht genannt wird[6]. Nach dem vorzüglichen bibliographischen Werke über die spanischen Augustiner des Gregorio de Santiago Vela[7] wurde Miguel Bartolomé Salón gegen 1539 in Valencia geboren, wo er auch etwa am 25. 1. 1621 im 82. Lebensjahr starb. Nach seinem Eintritt in den Augustinerorden studierte er in seiner Vaterstadt Philosophie, Theologie und Kanonisches Recht. 1566 promovierte er an der Universität von Valencia zum Magister artium und

solche Unabhängigkeit und Sicherheit gegenüber den »Opiniones« wie bei Cajetan.

[4] Auch Salón nennt Azpilcueta in einem Atem mit Soto. Er sagt im Prooemium auctoris: Et quorum sententiae, placita et argumenta, quibus singuli nituntur, a gravissimis viris et de omnibus studiosis bene meritis Magistro Dominico Soto et Doctore Martino Azpilcueta aliisque recentioribus sunt diligenter collecta, erudite inter se comparata, diligentissimo examine ponderata et iustissimo perpensa aequilibrio.

[5] Bei Laymann, der durch seine Theologia Moralis in- und außerhalb Deutschlands eine weitreichende Wirksamkeit ausübte, sind hervorragende Züge die klare Begriffsentwicklung, bündige und solide Beweisführung, verbunden mit umfassender Kenntnis des geltenden Rechtes und der öffentlichen und privaten Verhältnisse.

[6] Nur die spanische Enciclopedia Universal von Espasa widmet ihm einige Zeilen.

[7] Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Augustín 7, Escorial 1925, 72—89.

im folgenden Jahre zum Doktor der Theologie und beider Rechte. Er lehrte zuerst Philosophie und hatte darauf 40 Jahre hindurch die Cathedra Sancti Thomae an der Universität inne. Daneben finden wir ihn als Prior der Augustinerkonvente seiner Vaterstadt und 1599 auch als Provinzialprior[8].

Salón verfaßte ein Leben des hl. Thomas von Villanueva, das in spanischer, italienischer und lateinischer Sprache viel verbreitet wurde. Über dasselbe soll Bellarmin[9] geurteilt haben: Sanctus delineavit sanctum, vir in terris peregrinus, sed coelestem patriam continuis lacrimis inhians depinxit virum in coelo commorantem ac in portu tranquillo aeternitatis gloria perfruentem. Ihm an erster Stelle wird auch die Abfassung der Universitätsstatuten von Valencia zugeschrieben. Den Ruf als eines der ersten Theologen seiner Zeit verdankt er dem zweibändigen Werke De iustitia, das 1591 und 1598 zuerst in Valencia erschienen ist[10]. Ein dritter Band über Gelübde, Eid, Simonie und Zensuren, der vorbereitet war, wurde nie veröffentlicht[11]. Nachschriften einzelner Teile der entsprechenden Vorlesungen und anderer Traktate sowie Gutachten über Thesen von Molina und Báñez finden[12] sich nach Santiago Vela in spanischen und römischen Bibliotheken.

Zu diesen Daten kann ich das eine oder andere, das für seine Lehrrichtung von Bedeutung ist, hinzufügen. Nach A. Possevino[13], der oft gut unterrichtet ist, war der spanische Dominikaner Orillanes sein

[8] Die genannten Daten über die im Orden bekleideten Ämter finden sich bei Santiago Vela a. a. O.

[9] Nach Santiago Vela 79 werden die Worte im Prolog der lateinischen Ausgabe des Lebens, die 1658 P. Ubierna besorgte, angeführt. Tatsächlich fand sich in der Bibliothek Bellarmins die italienische Ausgabe. Das Buch ist heute in der Bibliothek der Università Gregoriana. Vielleicht stammen die Worte in mehr oder minder freier Fassung aus einem Dankschreiben Bellarmins an den Übersetzer.

[10] Eine 2. Auflage erschien 1592 und 1602 in Venedig, eine 3. und letzte, leider recht fehlerhafte 1608 ebenfalls in Venedig. Ich kenne den 1. Bd. der Ausgabe Valencia, nach dem ich zitiere, und die Venediger Ausgabe von 1608, die ich für den 2. Bd. benutze.

[11] Santiago Vela 83.

[12] Die Biblioteca Angelica in Rom ist verhältnismäßig reich an Hss Salóns. Es kommen in Betracht nach Narducci, Catalogus codicum manuscriptorum in Bibliotheca Angelica, Romae 1893: Cod. 1177 (S. 5. 4.) De scientia Dei ff. 57—242, De praedestinatione ff. 243—368. — Cod. 232 (C. 3. 9.) De aequalitate divinarum personarum ff. 39—49. Höchstwahrscheinlich stammt auch das folgende Stück ff. 50—196: Controversiae de divina essentia et scientia et de angelis (Inc. Prima controversia. Utrum esse trinum et unum sit propria quidditas et essentia ipsius Dei) von Salón. Denn der Ausdruck controversia mit folgender Fragestellung ist für ihn charakteristisch. — Cod. 882 (R. 2. 11.) enthält ff. 199—251 das spanische Autograph der Zensur Salóns über Sätze des Molina, ff. 252—267 über solche des Báñez und Zumel. Cod. 888 (R. 2. 17.) ff. 2—70 bringt die Zensur über Molina lateinisch, desgleichen Cod. 1112 (S. 3. 8.) ff. 98—168. Leider sind die Hss zur Zeit nicht zugänglich. Über die Zensur Molinas vgl. A. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, 4, Madrid 1913, 242 f.

[13] Apparatus sacer 3, Venetiis 1609, 189: Salón, qui solet appellari Magister Salón Ord. S. Aug. scripsit Commentaria super secundam secundae D. Thomae, De iustitia et iure. Quae certe et ipsi et eius magistro Orillanes Hispano ac Dominicani ordinis, quem docentem audivit,

Lehrer. Salón nennt in der Widmung des ersten Bandes De iustitia zwei andere Lehrer. Bei Petrus Monçon[14], der später über das Neue Testament las, hat er Dialektik und Philosophie gehört, bei Blasius Navarro[15], der noch um 1590 einen Lehrstuhl innehatte, scholastische Theologie. Außerdem zählt er von den an der Universität Valencia wirkenden Professoren auf: den Humanisten, Philosophen und Exegeten Jakob Ferrús, einen Johannes Onuphrius Samper als Professor des Alten Testamentes, Jakob Perez Maça, Johannes Burgos, Johannes Luviela, Joachim Molina als Professoren der Dogmatik[16].

Aus Äußerungen in De iustitia geht hervor, daß Salón außer in Valencia auch in Alcalà und sehr wahrscheinlich in Salamanca studiert hat. In Alcalà war der Dominikaner Mancius a Corpore Christi, der dort 1548 bis 1564 die Theologie vortrug, sein Lehrer[17]. In Salamanca — so scheint er anzudeuten — hörte er denselben Mancius, der von 1564 bis 1576 die Cathedra Primaria dieser Universität innehatte, sowie den Johannes Peña, den Catedrático de Visperas (1560—1565)[18]. Daraus ergeben sich für die Studienzeit in Alcalà

---

digna, maturos gignunt in legentibus sensus. — Der hier genannte Orillanes, der bei Quétif—Echard nicht erwähnt wird, ist wohl sicher identisch mit Johannes de Orellana O. P., der 1576 zugleich mit Báñez um die Cathedra Durandi in Salamanca sich bewarb, aber gegenüber einem dritten Bewerber, dem Benediktiner García de Castillo unterlag, nachdem Báñez schon vorher wegen Verletzung eines Universitätsstatutes ausgeschlossen war. Vgl. V. Beltrán de Heredia, Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca: CiTom 14 I (1922 I) 75—78. Aus den von Beltrán mitgeteilten Auszügen aus den Claustros geht hervor, daß Orellana Baccalaureus von Alcalà war und 1576 zum Konvent des hl. Gregor in Valladolid gehörte. Wenn die Mitteilung Possevinos richtig ist, so müßte Salón Orellana wohl in Alcalà gehört haben.

[14] Möglicherweise ist dies derselbe wie der doctissimus vir Petrus Maça, der auf Veranlassung des hl. Thomas von Villanueva ein Gutachten über die Rechtmäßigkeit bestimmter Steuern abgab. Vgl. De iustitia q. 77 a. contr. 3; 2, 174.

[15] Im zweiten Band De iustitia, Disp. de tributis a. 4 contr. 3; 2,174, wird Blasius Navarrus, magister et institutor meus, gravissimus dominus noster, eruditissimus magister, als Verfasser eines Opusculum De vectigalibus genannt.

[16] Maça, Luviela, Burgos, Molina werden auch in der Disp. de tributis a. 4 contr. 3; 2,174 erwähnt.

[17] De iust. q. 62 a. 2 contr. 15; 1,679: Melchior Cano in lectura huius articuli et magister Mancius, dum eundem me Compluti audiente explicaret. Vgl. q. 68 a. 2 contr. 2; 1,1430: Referebatque Mancius idem docuisse Vitoriam. — Über die Lehrzeit des Mancius in Alcalà vgl. F. Ehrle, Die Vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechzehnten Jahrhunderts: Katholik 65 (1885) 173 und neuerdings V. Beltrán de Heredia, El maestro Mancio de Corpus Christi O. P.: CiTom 26 II (1935 II) 13 f.

[18] De iust. q. 63 a. 2 contr. 8; 1,1060: Mag. Joannes a Peña, qui testabatur idem sensisse Mag. Petrum a. Soto (d. h. Sotomayor); a. a. O. q. 68 a. 1 contr. 2; 1,1453. Da Johannes Peña nur in Salamanca (1558 bis 1565) lehrte, so müßte Salón ihn dort gehört haben. — Zu Peña vgl. Katholik 65 (1885) 167—70; CiTom 26 II (1935 II) 146—148. — Über Mancio berichtet Salón De iust. q. 63 a. 4 contr. 1; 1,1085: Idem docuerunt Salmanticae F. Petrus Soto (Sotomayor), Mancius et alii recentiores. — Zu Mancio in Salamanca vgl. Katholik 65 (1885) 173 f. und CiTom 26 I (1935 I) 15—33.

die Jahre kurz vor 1564, in Salamanca die Zeit etwa zwischen 1564 und 1566. In letzterem Jahre promovierte er in Valencia zum magister artium, um im folgenden Jahre das theologische Doktorat zu erhalten. Das von Santiago Vela auf Grund irgendeiner Nachricht behauptete Doktorat beider Rechte erscheint mir recht zweifelhaft. Jedenfalls findet sich in den bekannten Quellen nichts derartiges[19].

Die Jahre in Alcalà und Salamanca müssen den Bildungsgang Salóns entscheidend beeinflußt haben; denn er ist Thomist von der Richtung der älteren Salmantizenser-Schule. Cod. Vat. lat. 7183 gibt uns einigen Aufschluß über die ersten Anfänge im Lehramt zu Valencia. F. 45r ist ein gedruckter Thesenzettel der Philosophie aus dem Jahre 1567. Er enthält unter dem Titel Parerga librorum Aristotelis De coelo, De ortu et interitu vierzig Thesen aus der Naturphilosophie des Aristoteles. Dazu wird bemerkt: Respondebit Aloysius Rocca Bartholomaei Josephi Paschalis auditor 1567. In der zweiten Reihe finden wir 27 Thesen De categoriis. His respondebit Petrus Cherta Jaco(bi Ferrusii?) discipulus und endlich 23 Placita logica de definitione et divisione. Haec tuebitur Josephus Rogerius Ilerdensis Fratris Michaelis Salón ingenuarum artium et sacrae theologiae Doctoris non poenitendi auditor 1567, und unten: Disputabuntur in florentissima Val(entinensi) Academia III[10] die Sabbati. Salón hat also seiner Verpflichtung entsprechend 1566-67 mit der öffentlichen Lehrtätigkeit in der Philosophie begonnen. Dieselbe dauerte 3 Jahre. Dies sagt uns die in der gleichen Hs ff. 47r—54r enthaltene, leider zum Teil zerstörte oder völlig unleserliche Einleitungsvorlesung zur Theologie, die er im Konvent zum hl. Augustin in Valencia am 29. November 1569 hielt: »Quod vetustissima et maiorum nostrorum auctoritate confirmata consuetudo«[20]. Sie ist ein Lobpreis auf die scholastische Theologie. Da Salón auf Geheiß seines Ordensobern die Theologie lehrte, so hatte er damals noch nicht die öffentliche Cathedra Sancti Thomae, die er später lange Jahre einnehmen sollte.

Das Hauptwerk Salóns, die Commentaria in disputationem de iustitia, verdient ein eingehendes Studium. Hier müssen einige vorläufige Angaben genügen. Wie schon der Titel besagt, ist es ein Kommentar zu den Quaestiones De iustitia der Summa (2 II q. 57—78). Der erste Band erläutert die Fragen 57—76, der zweite nur die Fragen 77—78, bei welcher Gelegenheit umfassende Traktate über

[19] Ensayo 7,10. — Salón wird, soweit ich sehe, stets nur magister artium und doctor theologiae genannt. Dem Doktorat im Römischen Recht stand auch das kirchliche Verbot gegenüber, das augenscheinlich noch in Geltung war; denn Navarrus, Manuale confessariorum, Op. 1, ed. Romae 1590, 412, zählt unter den Peccata magistrorum auf: Secundo peccat qui professor legum aut medicinae ad suam praelectionem religiosum, presbyterum aut clericum aliqua dignitate ecclesiastica praeditum ad se audiendum admittit et est excommunicatus.

[20] Salón sagt dort f. 7r: Si oratoriam vel dialecticam traditurus, quod suum postulat munus, se commode prestare non posse arbitrantur, quin pocius tradende discipline uberrimos fructus innumeros et commoda suis polliceantur auditoribus, quod et nobis superioribus annis faciendum fuit, cum in florentissima huius civitatis academia senatus consulto dialecticam ac philosophiam nature agrederemur, id profecto in exordio sacrosancte doctrine theologie, qua tanto ceteris omnibus ... idipsum mihi ab eo, de quo ex amplissimi Presulis mei precepto sacram theologiam profitendi munus iniunctum fuit, prestandum esse intellexi. — Wegen der mancherlei Auktorenkorrekturen sehe ich die Schrift als Autograph an. Sie zeigt, daß Salón durch eine humanistische Schule gegangen ist.

die Kontrakte und Steuern geboten werden. Salón erörtert zuerst die von Thomas aufgeworfene Frage; dabei werden die verschiedenen Meinungen mit ihren Vertretern sorgfältig aufgezählt und alsdann in einer oder meist mehreren Conclusiones die eigenen Lösungen vorgetragen und begründet. Sehr oft wird im Anschluß an den Artikel eine mehr oder minder große Anzahl (bisweilen 10 und mehr) Controversiae behandelt. Auf ihnen liegt das Hauptgewicht; ja im zweiten Band bilden die beiden Fragen De emptione et venditione und De usura nur den Ausgangspunkt für den großangelegten Traktat über die Kontrakte.

Salón ist nach diesem Werke Anhänger der thomistischen Schule. Thomas ist ihm Auktor schlechtin. Cajetan, Vitoria, Dominikus Soto[21] werden stets mit großer Achtung genannt. Auch die recentiores, d. h. die jüngeren Thomisten der Schule von Salamanca werden immer wieder herangezogen. Dies hindert ihn aber nicht, wie es ja auch in der älteren Schule Gebrauch war, die Ansichten eines Cajetan, Vitoria und zumal Sotos und der späteren Thomisten mit großer Freiheit zu kritisieren. Ja, gleich im Prooemium ad lectorem gibt er ein langes Verzeichnis von Fragen, in denen die Ansicht Sotos nicht haltbar sei[22]. Auch Cajetan, Vitoria und zumal die »recentiores Thomistae« finden oft Widerspruch. Aber aufs ganze gesehen, bleibt Salón durchaus in der Richtung von Salamanca. Es ist geradezu auffallend, wie selten er Lehrer des eigenen Ordens zitiert. Wahrscheinlich hängt diese Unterlassung damit zusammen, daß

[21] Cajetan wird schon im Prooemium »vir eruditissimus et in omni disputationis genere eruditissimus« genannt. Eine Stelle über Vitoria als Gründer der Schule von Salamanca wurde bereits im Anfang mitgeteilt. Soto ist zugleich mit Azpilcueta ein »gravissimus vir et de omnibus studiosis bene meritus«, sein Traktat De iustitia ist ein »opus eruditissimum«.

[22] Es mag zur Kennzeichnung nützlich sein, die beanstandeten Punkte mitzuteilen: Die Lehre über die kirchlichen Einkünfte bedarf dringend der Verbesserung sowohl was die verteidigten Ansichten als auch was die Beweise angeht. Die in der überaus wichtigen Frage über die Montes pietatis Soto mit Cajetan gemeinsame Ansicht ist unhaltbar und mit den kirchlichen Bestimmungen nicht zu vereinen. Was über die Gewissenspflichten bei Abfassung von Testamenten gesagt wird, ist zu dürftig und dunkel. Soto sagt zwar mit Thomas, daß die Bürgerlichen Gesetze und die Verordnungen der Fürsten und Obrigkeiten im Gewissen verpflichten, aber nicht, wann unter schwerer oder läßlicher Sünde, wann sie ihre Geltung behalten, wann nicht; beide übergehen die eigentlich kontroversen Punkte. Das über Eintreibung und Zahlung der Steuern Ausgeführte ist so dunkel, daß es selbst für sehr erfahrene Theologen ohne praktischen Nutzen ist. Den »Recentiores«, unter welchem Namen neben Soto auch andere verstanden werden, wirft Salón vor: Sie behandeln folgende Fragen falsch oder recht unvollkommen: Inwiefern gehören die Gesetze der ersten Tafel zum Naturgesetz? Muß man den Tyrannen gehorchen? Wie hat man Schadenersatz zu leisten, wenn man einen Unwürdigen oder weniger Würdigen gewählt hat? Wann ist selbst mit Verlust des eigenen Standes Schadenersatz zu gewähren? Was haben die Behörden zu tun, wenn ein Tyrann einen Unschuldigen zum Tode fordert und im Weigerungsfall Verwüstung durch Feuer und Schwert androht? Was haben Schuldige und Zeugen vor Gericht auszusagen? Die Pflichten des Richters sind viel genauer auseinanderzusetzen, ebenso die Pflichten über Wiederherstellung der geschädigten Ehre des Nächsten.

die älteren Lehrer aus dem Augustinerorden die Sentenzen kommentierten, die wenig über die Gerechtigkeit bieten. Zudem waren die allermeisten von ihnen ungedruckt. Von anderen Theologen des 16. Jahrhunderts werden häufiger genannt: Johannes Maior, Almainus, Konrad Summenhart, recht oft Hadrian VI und zumal Azpilcueta, Johannes Medina, Alphonsus de Castro und auch Covarruvias und Driedo. Aus der Summenliteratur begegnen uns häufig die Silvestrina des Silvester Prierias, die Tabiena des Johannes Tabiena und die Armilla des Bartholomaeus Fumus. Daneben verrät der Verfasser eine ausgebreitete Kenntnis des Codex iuris civilis und seiner Kommentatoren, wie Bartholus und Baldus, und vor allem der allgemeinen und partikulären spanischen Gesetzgebung. Dies führt uns zum Hauptgegenstand dieser Arbeit.

2. Das Verhältnis der theoretischen Moral zu Praxis und Recht im Verlauf des 16. Jahrhunderts.

Zum besseren Verständnis der Kontroverse wird eine gedrängte Übersicht über die im 16. Jahrhundert sich ausbildende Methodik der Moral dienlich sein. Im hohen Mittelalter waren scholastische Theologie, Praxis des Lebens und Rechtswissenschaft meistens getrennte Wege gegangen. In den Disputationen De quolibet nahmen die Theologen allerdings auch gern einige Moralfragen des konkreten Lebens auf, die Sakramentenlehre des 4. Buches der Sentenzen zwang ebenfalls zur Behandlung von praktischen Fragen. Es gibt aber verhältnismäßig wenige Theologen, wie etwa Richard von Meneville (Mediavilla) und Petrus de Palude, die eine umfassende Kenntnis des Kanonischen Rechts verraten. Den Beichtvätern wurden die notwendigsten Canones und Dekrete und die Unterweisungen für die Lösung praktischer Fälle durch die zahlreichen gewöhnlich alphabetisch geordneten Summae oder auch Manualia confessorum vermittelt. Es sind dies Zusammenstellungen von Stoff aus dem Kanonischen- und Zivilrecht und auch aus der Theologie, die unmittelbar auf die Praxis hinzielen. Die „Opiniones" spielen oft eine größere Rolle als die sachliche und tiefer eindringende Beweisführung. Doch gibt es unter ihnen sehr beachtliche Leistungen wie die im 16. Jahrh. viel gebrauchte Summa Angelica des Angelus da Chiavenna und die Summa Silvestrina des Silvester da Prierio. Für die Wissenschaft haben sie das große Verdienst, daß sie die Aufmerksamkeit auf das stets sich wandelnde Leben und die Mannigfaltigkeit der Gewissensfälle hinlenkten. Hatten doch die aufblühende Wirtschaft mit ihrem internationalen Handel und der emporwachsenden Industrie, die Kolonisation Amerikas mit all den Problemen des internationalen Rechtes, der Siegeszug des römischen Rechtes im mittleren und westlichen Europa, sowie endlich der aufsteigende Absolutismus auch für die Lehre vom Recht und den Sitten neue Verhältnisse und neue Probleme geschaffen.

Das mußte auf die Dauer auch die theoretische Moral und ihre Methodik beeinflussen. Schon im 15. Jahrhundert wandten sich manche Artisten, der Suppositionen, Obligationen und Sophismata müde, der Erörterung von Fragen des sittlichen und wirtschaftlichen Lebens zu. Ethik und Politik des Aristoteles wurden eifrig studiert. Buridan und Nikolaus von Oresme mit ihren Kommentaren, Nikolaus zudem mit seiner Schrift De monetis waren viel gelesene Autoren. Die Theologen, die Schüler der Artisten waren oder selbst in deren Fakultät gelehrt hatten und die als Prediger, Beichtväter, Berater von Fürsten alltäglich mit der neuen Welt in Berührung kamen, konnten sich diesen Strömungen und Aufgaben nicht entziehen. Gerson zuerst, später Johannes Mair, Almainus und Hadrian sind sprechender Ausdruck für die Wendung der Theologie zur Praxis und zum Recht, wenn andere auch noch für längere Zeit den Prädikationen und Distinktionen verhaftet blieben. Nun besinnen sich auch die Kanonisten darauf, daß außer Prozeßrecht, Beneficialwesen und Kirchenverwaltung ihnen noch ein weites Gebiet offensteht. Martin Azpilcueta, Diego Covarruvias, Juán de Medina und vor ihnen der Tübinger Konrad Summenhart schlagen die Brücke zwischen Gemeinem und Kanonischem Recht und der Moral. Azpilcueta[23], der sich durchaus als Neuerer in seiner Wissenschaft fühlte, entwirft ein anschauliches Bild dieses Vorganges. Zu seiner Zeit waren in Toulouse, Cahors und Salamanca die Kanonisten zwar sehr bewandert in den Canones, die das äußere Forum betrafen, aber nur sehr wenige fühlten sich in jenen zu Hause, die das Seelenheil, mit anderen Worten die Moral berührten. Kaum der eine oder andere wußte auf dahingehende Fragen eine rechte Antwort zu geben. Dies sei auch nicht zu verwundern, meint Azpilcueta, da selbst Theologen damals eifriger über reale und gedankliche Relationen, über Quidditates, Haecceitates und Formalitates disputiert hätten als über Fragen, die das Seelenheil angingen. Er selbst habe dank einer guten in Alcalà genossenen Vorbildung in Philosophie und Theologie bald eingesehen, daß er in Erneuerung seiner Wissenschaft Gutes leisten könne, und sich ans Werk gemacht. In Salamanca habe er gegen die Gewohnheit jene Titel der Dekretalien gewählt, die über Sakramente und geistliche Dinge handelten. Als ordentlicher Professor des Dekretes habe er dann unter dem Bei-

[23] De poenitentia, Opera omnia 2, Romae 1590, 597—598. An anderer Stelle (De finibus humanorum actuum, Op. omn. 2, 493) bekennt er, daß er von Toulouse, wo er Päpstliches und Kaiserliches Recht gelernt und gelehrt habe, eine solide und nützliche Kenntnis des Rechtes nach Salamanca mitgebracht habe, ähnlich wie aus Paris Vitoria seine Theologie und Siliceo — der Humanist und spätere Kardinalerzbischof von Toledo — die Philosophie und die freien Künste.

fall von mehr als 1000 Hörern über die ersten 10 Distinktionen und De poenitentia gelesen. Im neuen Wirkungskreis Coimbra findet er ähnliche Verhältnisse wie früher in Salamanca. Er will deshalb außer den pflichtmäßigen Vorlesungen über die Dekretalien die Last einer besonderen Vorlesung über die Distinktionen De poenitentia auf sich nehmen.

So war die Verbindung zwischen Moral und Recht angebahnt, die Hinwendung auf das Leben mit all seinen Mannigfaltigkeiten vollzogen. Ein letztes und entscheidendes Moment trat in Wirksamkeit, sobald die Summa des hl. Thomas sich als Textbuch im theologischen Unterricht durchsetzte. In ihr war, anders als beim Lombarden, ein gut ausgebautes System der gesamten Moral gegeben; in ihr auch fanden sich die großen Prinzipien, nach denen die Einzelheiten des moralischen Lebens zu beurteilen und zu meistern waren. Cajetan sorgte vor allem für die Klarstellung und Begründung der Prinzipien; der mehr auf das Praktische gerichtete, von Paris stark beeinflußte Vitoria für deren Anwendung auf das weite Gebiet der neu erschlossenen Tatsachen. Das Studium der Relectiones und des Kommentars De iustitia Vitorias und des großen Werkes De iustitia et iure des Dominikus Soto oder auch der Opuscula Cajetans zeigt immer wieder, mit welch offenem Blick diese Männer die neuzeitlichen Verhältnisse betrachteten, und andererseits auch, wie wertvoll es war, daß hier philosophisch und theologisch durchgebildete Männer an die Fragen des praktischen Lebens und der Rechts- und Gesetzesbildung herantraten.

Die so heranreifende Verbindung von Theorie und Praxis, von Moral und Recht sollte sich allerdings nicht reibungslos vollziehen. Thomas hatte, aufbauend auf Aristoteles und auf die Theologie des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, ein in den Grundlinien meisterhaftes System der Moral entworfen. Die Gedankenarbeit der Kanonisten und Juristen war dabei etwas zu kurz gekommen. Als nun die Summa mehr und mehr Grundlage des theologischen Unterrichtes wurde, ergaben sich für die Moraltheologie alsbald zwei Fragen: Erstens, läßt sich die Fülle des neu hereinströmenden Stoffes so in das System der Secunda pars einspannen, daß dieses auch in den Einzelheiten gewahrt werden kann? Zweitens: inwieweit soll der Moraltheologe dem Kanonischen- und Zivilrecht Einlaß in das eigene Gebiet gewähren und sich selbst mit dem Recht und seinen Fragen und mit allen Einzelheiten dieses Lebens bekannt machen? Die erste Frage möchte ich bei Gelegenheit einer Arbeit über die theologische Methode des Gregor von Valencia berühren; die zweite war Gegenstand unserer Kontroverse.

3. Der äußere Verlauf der Kontroverse.

Weder Salón noch einer der sonst in Betracht kommenden Männer nennt einen Namen. Jedoch lassen sich die Gegner aus den Umständen mit einiger Sicherheit erschließen. Es seien daher zuerst die in Frage kommenden Werke in zeitlicher Reihenfolge aufgezählt. Der Augustiner Pedro de Aragón veröffentlichte 1590 zu Salamanca einen Kommentar zu De iustitia et iure, ihm folgte Salón, der 1591 zu Valencia den ersten Band seines Werkes herausgab. 1593 erschien der erste Band Molinas De iustitia et iure, 1594 De iure et iustitia des Báñez in einem Band, 1597 folgte der zweite Band Molinas und 1598 der zweite Band des Salón. Die letzten Teile des unvollendet bleibenden Werkes Molinas erscheinen erst nach seinem Tode (1600). Da sämtliche Werke die Frucht gehaltener Vorlesungen sind, die infolge des allgemein üblichen Diktierens sehr sorgfältig ausgearbeitet wurden und oft als Diktat schon weite Verbreitung fanden, so ist es von Wert, auch deren Zeitpunkt nach Möglichkeit festzustellen. Salón [24] hatte, wie er selbst berichtet, mehrere Jahre hindurch an der Universität Valencia auf der Cathedra S. Thomae über die Quaestiones De iustitia aus der Secunda secundae gelesen. Nähere Angaben habe ich bis jetzt nicht gefunden. Da jedoch Salón auf Bitten seiner Hörer die Veröffentlichung unternimmt[25], so dürfen wir annehmen, daß die Vorlesungen nur einige Jahre vorher, jedenfalls nach 1580 gehalten wurden. Für Báñez dagegen besitzen wir genaue Nachrichten. Nach V. Beltrán de Heredia[26], der sich auf die handschriftlich erhaltenen Diktate stützt, las Báñez auf der Cathedra Durandi von 1577 bis 1579 über die qq. 62—70 und 77—78 der Secunda secundae und auf der Cathedra Primaria von 1586 bis 1589 über die qq. 57—61, 62, 77—78 desselben Teiles. In der Vorrede zur ersten Ausgabe von De iure et iustitia 1594 sagt er, daß das Werk vor 4 Jahren geschrieben sei, also 1590[27]. Auch über Molina sind wir gut unterrichtet. Nach F. Stegmüller[28], der die Daten gesammelt hat, behandelte Molina, in der Anordnung von Thomas abweichend, die Fragen De iustitia von 1578 bis 1582. In einem Brief an den Ordensgeneral Claudius Aquaviva vom 29. August 1582[29] beschreibt er sein Werk bis in alle Einzelheiten, so daß es damals im wesentlichen abgeschlossen sein muß, wenn auch vor der Ausgabe noch manche Überarbeitung und Erweiterung

[24] De iustitia 1, Dedicatio.
[25] A. a. O.
[26] Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez: CiTom 21 I (1929 I) 79 f.
[27] Ed. Douai 1615. Ad lectorem.
[28] Geschichte des Molinismus (BeitrGPhThMA 32), Münster 1935. 6* f.
[29] Ebd. 552—554.

eingetreten ist. Molina hat also fast gleichzeitig mit Báñez begonnen, aber nach verschiedenem Plan gearbeitet und viel früher abgeschlossen.

Wer aber sind die unbekannten Gegner, von denen Salón in der Vorrede spricht? Man wird zuerst an Kollegen von Valencia denken, die vielleicht einer älteren Richtung huldigten und mit der wissenschaftlichen Methode des jüngeren Salón nicht einverstanden waren. Die eine oder andere Stimme mag aus diesem Kreise kommen. Doch scheint Salón mit seinen Kollegen, die er stets mit großer Hochachtung nennt, in bestem Einvernehmen gestanden zu haben[30]. Es liegt viel näher, an Salamanca zu denken. Ihm wird vorgehalten, Soto, Azpilcueta und andere neuere Theologen machten seine Arbeit überflüssig. Soto und Azpilcueta waren Stolz und Zierde von Salamanca, Petrus de Aragón hatte gerade seinen Kommentar De iure et iustitia veröffentlicht, Báñez wird aus seiner Absicht kein Hehl gemacht haben. Salón beruft sich zu seiner Verteidigung auf Vitoria, Soto, Cano. Diese standen offenbar beim Gegner in besonderem Ansehen. So liegt es nahe, in den Gegnern vor allem Dominikaner von Salamanca zu sehen. Die Streitigkeiten um Luis de León und die Tatsache, daß Báñez bei der Bewerbung um die Cathedra Primaria dem älteren und sehr angesehenen Augustiner Juán de Guevara den Rang abgelaufen hatte, mögen eine gewisse Spannung zwischen den Orden erzeugt und so die scharfe Kritik begünstigt haben. Aber wie konnte man gegen ein Buch Einwendungen erheben, das noch gar nicht erschienen war? Wir wissen, daß Salóns Werk aus Vorlesungen entstanden ist, die er diktiert hatte. Diese Diktate wurden aber nach Sitte der Zeit eifrig abgeschrieben und weithin verbreitet[31]. Zudem bestand zwischen den einzelnen Hochschulen ein lebhafter Verkehr, und es hatten die Augustiner in Salamanca ihr Kolleg zum hl. Stephan. So war es ein Leichtes, daß die Vorlesungen Salóns ihren Weg auch in den Konvent von St. Stephan fanden[32].

[30] Vgl. die Dedicatio, wo er die Lehrer von Valencia aufzählt und mit Lobsprüchen bedenkt, ähnlich wieder im 2. Bd.

[31] Über die Sitte des Diktierens vgl. F. Ehrle, Die vatikanischen Hss der Salmanticenser Theologen: Katholik 52 (1884) 505; R. de Scoraille, François Suarez, I, Paris 1912, 90—94; V. Beltrán de Heredia, Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P., Madrid-Valencia 1923, 13—26; ders. Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez: CiTom 21 I (1929 I) 61—69.

[32] Einen ähnlichen Fall haben wir bei Molina. Wie dieser an den Ordensgeneral schreibt, hatte er aus Salamanca erfahren, daß die dortigen Dominikaner im Besitz seines Diktats zur Prima pars seien: Epistola vom 21. 4. 1584; F. Stegmüller, Geschichte des Molinismus 1,583. Und Báñez, der seines Herzens Gedanken nicht zu verbergen pflegt, schreibt in der Vorrede seines Kommentars zu 2. II im Jahre 1584 (ed. Lyon 1585): Fateor sane stimulos mihi addidisse, ut citius

War Báñez selbst unter den Kritikern? Für eine solche Vermutung sprechen folgende Gründe. Wie wir sehen werden, sind Báñez und Salón in ihrer Auffassung von der moraltheologischen Methode Antipoden. Das war geeignet, eine Kritik hervorzurufen. Ferner hatte Báñez 1591 sein Werk ungefähr abgeschlossen. Daß ihm nun ein anderer zuvorkam, war nicht gerade angenehm. In der Vorrede der 1594 erschienenen Ausgabe urteilt er recht gereizt über seine Konkurrenten: Scio non defuisse interim theologos non infimi nominis, qui diligentia freti sua vel aliena cogitata de argumento eodem evulgaverint ... In illorum scriptis instructior docendi methodus et stilus compendiosior cum maiori perspicuitate a lectoribus desiderabatur ... Unum scio me plus laboris in meo conciso stilo impendisse quam si aliena scripta confusius in unum congererem et coacervarem[33]. Gemeint sind hier jedenfalls Salón, der Augustiner Pedro de Aragón[34], der 1590 zu Salamanca einen wertvollen Kommentar De iustitia et iure und schon vorher 1584 in Konkurrenz mit Báñez die Quästionen De fide, spe et caritate veröffentlicht hatte, und wahrscheinlich auch Molina[35]. Es ist nun auffallend, daß der von Báñez

quam statueram commentarios in sexaginta quatuor quaestiones primae partis praelo mandarem quod quidam aliis nostris nostraeque familiae laboribus ditatus suo nomine in primam D. Thomae partem commentaria in publicum edere parabat. Der Konkurrent kann niemand anders als Molina im fernen Evora sein, der damals seinen Kommentar zur Prima pars druckfertig hatte. Die Herausgabe des Kommentars zu De fide, spe et caritate, den Báñez erst nach dem zweiten Teil der Erklärung zur Prima pars veröffentlichen wollte, hat er beschleunigt: Quoniam nec defuit quidam alter, qui me ad hoc statim implendum sua festinatione ad similia commentaria vulgo proferenda impulit et quodammodo irritavit. Et missa haec facio. Unicuique enim licet suo periculo proprios vel alienos labores in publicum proferre. Unusquisque certe in suo sensu abundet. — Die über die Bibliotheken Europas zerstreuten Diktate von Salamanca, Evora, Coimbra, Valencia, Rom zeugen noch heute von der weiten Verbreitung dieser Gattung theologischer Literatur.

[33] De iure et iustitia. Ad lectorem (ed. Douai 1615).

[34] Báñez redet in der Mehrzahl. Es kommen also wenigstens zwei in Frage. Die Werke des Salón und Aragón sind aber in den letzten Jahren erschienen und beide hatten enge Beziehungen zur Schule von Salamanca. Aragón ist jener »nec defuit alter«, von dem Báñez in der vorhin erwähnten Vorrede zu De fide, spe et caritate redet, der ihm zuvorkam und zur beschleunigten Herausgabe antrieb. Nach Santiago Vela (Ensayo 1,180—184) legte Aragón 1561 in St. Augustin zu Salamanca Profeß ab, war nacheinander dortselbst Lehrer der Philosophie, der Summulae (Moral) und hatte schließlich die Cathedra Scoti inne. Nach einem von Beltrán de Heredia (CiTom 14 [1922 I] 217) mitgeteilten Claustro vom 18. 10. 1577 las er 1574/78 De legibus. Die Cathedra Scoti muß er 1580 oder 1581 erhalten haben (a. a. O. 224). Jedenfalls werden die Claustros noch weitere Angaben enthalten. Aragón starb am 3. 9. 1592 zu Salamanca. Die beiden Werke Aragóns verdienten schon deshalb ein eingehenderes Studium, weil sie die Richtung der Augustinerschule von Salamanca verkörpern und in ihnen nach Aussage des Verfassers die Vorlesungen Leóns und Guevaras benutzt wurden.

[35] Es ist mir nicht ganz sicher, daß Báñez hier auch Molina im Auge hat. Denn der erste Band De iustitia et iure war erst gegen Ende 1593 erschienen — Februar 1593 hatte der Druck begonnen (Stegmüller 1,17*); Báñez schrieb die Vorrede zu seinem Kommentar

hier wie in der Vorrede zu seinem Kommentar De fide, spe et caritate erhobene Vorwurf der reinen Kompilation und des Abschreibens gerade jener ist, den auch die Gegner des Salón vorbringen. Sie sagen seiner Vorrede Ad lectorem zufolge: Propter quod nunc edere commentarios nihil aliud profecto sit quam vel illorum (sc. Soto, Azpilcueta et recentiorum) paginas huc transscribere vel inverso tantum ordine permutare, ut multis et non infimi nominis doctoribus, qui hanc de iustitia disputationem suis auditoribus explicare sunt aggressi, novimus accidisse. Selbst der später von Báñez gebrauchte Ausdruck doctores »non infimi nominis« findet sich in der Anklage. Sie verurteilen, daß er durch sehr ausgebreitete Dokumentation sein Werk bis ins Unendliche wachsen lasse: Damnant secundo et multo acrius quod hos commentarios variis utriusque iuris

---

am Fronleichnamsfest 1594. Die Zeit zur Gewinnung eines Urteils, das sich zudem auch noch auf Urteile anderer gründete, wäre recht kurz gewesen. Allerdings konnte das Interesse an der Konkurrenzschrift die Durchsicht beschleunigen, zumal er wahrscheinlich die Diktate Molinas kannte. Ein gewisses Bedenken liegt auch darin, daß er Molina zu den Theologen »non infimi nominis« rechnet, während noch 1595 in der unter Mitwirkung des Báñez verfaßten Apologia Fratrum Praedicatorum nur von den »assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati« die Rede ist. Aber entscheidend sind diese Bedenken keineswegs. — Es bleibt ein Wort zu sagen über das schon damals gespannte Verhältnis zwischen den beiden sehr bedeutenden Männern, die eine ganz verschiedene wissenschaftliche Richtung einnahmen und dabei des Wertes ihrer wissenschaftlichen Leistung sich klar bewußt waren. Beltrán de Heredia (El maestro Fray Dominico Báñez y la Inquisición española: CiTom 20 [1928 II] 180—186) meint, Báñez sei das unschuldig verfolgte Lamm gewesen, dessen Nachsicht und Geduld erst durch die Anzeige Molinas erschöpft wurde. Dem ist nicht ganz so. Báñez mußte der unversöhnliche Gegner Molinas sein, sobald er von dessen Ansichten hörte. Natürlich glaubte er nur für die Rechtsgläubigkeit zu kämpfen, wie dies in der überhitzten Atmosphäre des Spaniens jener Zeit jeder tat. (Ein 23-jähriger Jesuit erschien in Valladolid vor dem Tribunal der Inquisition; er glaubte sich im Gewissen verpflichtet, den Inhaber der Cathedra Primaria Báñez wegen einer Ansicht anzeigen zu müssen; der Querkopf Enrique Henriquez zeigte die Ratio studiorum seines Ordens an; bekannt sind die Prozesse gegen Carranza und Luis de León, in denen Dominikaner von Salamanca eine große Rolle spielten.) Báñez hatte schon 1584 im Kommentar zur Prima pars (I q. 23 a. 5, ed. Lyon 1588, 495—518) und zu De fide, spe et caritate (2. II q. 10 a. 1, ed. Lyon 1588, 392) nicht nur Javellus, Caterini und Tapper sehr scharf getadelt, sondern auch die ihnen verwandten modernen Theologen, die Gesinnungsgenossen Molinas, wahrscheinlich Molina selbst, dessen Diktate in Salamanca bekannt waren: Nequeo satis mirari huiusmodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem (2. II 354); Quod quam absurdum sit, quamque divinae providentiae deroget, mirum est quempiam theologum (esse) qui non videat (ibid. 395); Nostris temporibus non defuerunt theologi, qui plus nimio libero arbitrio viribusque naturae tribuentes, dum putant se a Lutheranorum pestifero errore fugere, in Pelagianorum superbam haeresim aut incidunt aut declinant (ibid. 390). Nachdem er Caterini als infectus reliquiis Pelagianorum bezeichnet hat, fährt er fort: Ex cuius doctrina fortassis quidam theologi moderni hauserunt quaedam dogmata satis periculosa in materia iustificationis et praedestinationis (I 495). Hactenus reprobavimus tam multis opinionem Javelli (error Pelagii, temeritas cum arrogantia

sanctionibus illustrarim vel, ut dicunt, repleverim sicque sacram theologiam fere infinitam reddere contenderim. Báñez aber, der auf seinen gedrängten Stil stolz ist[36], tadelt in der Vorrede zu De iure et iustitia an seinen Vorgängern gerade die Breite und die Menge des Stoffes. Eine so große Übereinstimmung legt es zum mindesten recht nahe, daß die von Salamanca nach Valencia gedrungenen Stimmen auch ein Echo der Kritik des Báñez sind.

Wir können nunmehr den Gang der Kontroverse beschreiben. Die Diktate Salóns und zugleich seine Absicht der Veröffentlichung seiner Vorlesungen sind unter anderem auch in Salamanca bekannt geworden und stoßen dort in Dominikanerkreisen, zu denen wahrscheinlich Báñez selbst zu rechnen ist, auf kritische Haltung, von der Salón alsbald Kunde erhält. Er verteidigt sein Vorhaben und seine Methode in einer ausführlichen Vorrede zum ersten Band 1591 und nochmals kurz in der Vorrede zum zweiten Band. Molina, der die gleiche Methode wie Salón befolgt, kennt diese kritischen Stimmen und bezieht sie auch auf sich. Er antwortet kurz in der Vor-

coniuncta; I 490), ut simul confutatae maneant quaedam recentiorum theologorum, quae cum hac sententia Javelli magnam habent affinitatem (I 496). Molina hat diese Anklagen jedenfalls auf sich bezogen; denn er betont sehr entschieden, daß Javellus und Caterinus in ihren Ansichten hier nicht haltbar seien, wenngleich er Caterini gegen einzelne Anschuldigungen in Schutz nimmt. Er verwahrt sich aufs entschiedenste gegen die Gleichsetzung seiner Ansicht mit den genannten Meinungen (In primam partem, ed. Lyon 1593, q. 23 a. 4—5; disp. 1 m. 3—4, m. 12). Übrigens legen alle entsprechenden Teile des Kommentars zur Prima pars Zeugnis dafür ab, daß er schon damals (vor 1591) scharf angegriffen wurde. Wenn also Molina auf die Nachricht hin, seine Werke würden von der Inquisition geprüft und es gehe zudem das Gerede, bis Johanni 1594 würden sie auf dem Index stehen, nach gut Salmanticenser Sitte zu dem Gegenmittel griff und von der Inquisition verlangte, Zumels und Báñez' Schriften sollten auf Lutherische Lehren untersucht werden — er beantragte dabei, daß seine Anklagen der Gegenseite zugestellt würden, wie er verlangte, daß er die Anklagen der Gegenseite erhielte —, so mag uns ein solches Verfahren heute fremdartig vorkommen; nach den Gewohnheiten jener Zeit war dies gar nichts Verwunderliches. Pelagianismus und Luthertum waren schon seit dem Prozeß des Montemayor und Luis' de León die Streitrufe beider Parteien, wie z. B. auch der für Molinas Theorie keineswegs begeisterte Salón in einem Gutachten Báñez des Calvinismus bezichtigt. Und im Eifer des Kampfes haben sie es ehrlich geglaubt. Vgl. über Molina und die spanische Inquisition Stegmüller 47*—50*. Wenn man den Streit objektiv beurteilen will, darf man weder bei den Dominikanern noch bei den Jesuiten die Alleinschuld suchen, sondern muß vor allem die Zeit- und Ortsverhältnisse, Gelehrtenüberzeugungen und Gelehrtenempfindlichkeiten berücksichtigen.

[36] Im Prooemium zur Prima pars hat er einen eigenen Abschnitt über den für den Theologen am besten geeigneten Stil, wobei er die eigene Kürze und Ungeschminktheit in Gegensatz zum humanistischen Stil Canos stellt. In der Vorrede zu De fide, spe et caritate entschuldigt er sich, daß er nicht immer den »stilum concisum et Laconicum et, ut ita dixerim, mihi nativum Cantabricum« angewandt habe.

rede und Einleitung zum ersten Bande De iustitia 1593. Nun ergreift Báñez auch in der Öffentlichkeit das Wort und verteidigt die eigene Methode und seine Auffassung von der Stellung der Moral zum Recht. Damit ist der äußere Verlauf der Kontroverse gezeichnet.

Wenden wir uns nunmehr den zum Teilgegensätzlichen Anschauungen der beiden Parteien zu. Wenn wir von dem Bedenken der Überflüssigkeit eines neuen Werkes De iustitia absehen, so erheben die Ungenannten und vor allem Báñez die Forderung auf Kürze, Durchsichtigkeit und Ordnung. Nicht auf die Menge des Gebotenen kommt es an, die Werke der Lehrer sind danach zu beurteilen, wie sie ihre Behauptungen auf die ersten und in der Sache liegenden Prinzipien zurückführen[37]. Auch die Ungenannten befürchten, bei der neuen Methode möge die Moral ins Ungemessene sich ausweiten[38]. Wenn man den Kommentar De iure et iustitia des Báñez durchsieht, so findet man alsbald, daß der Verfasser sein Versprechen gehalten hat. Überall wird der Fragepunkt klar herausgestellt, die Beweise für die eine oder andere Auffassung werden kurz formuliert und es wird eine sehr bestimmte Entscheidung gefällt. Das Buch ist wie geschaffen für den Unterricht. Der junge Student wird sich dem Zauber dieser Zustimmung heischenden Darstellung kaum entziehen. Hier spricht der Lehrer ex cathedra. Allerdings wird der kritische Leser auch Schwächen herausfühlen. Der Verfasser hat sich ganz in Thomas, Cajetan und andere Thomisten eingelebt. Die theologische Gegenseite kommt verhältnismäßig wenig zur Geltung, mehrfach nur nach Quellen zweiter Hand, so daß die Gefahr des Mißverständnisses nicht gering ist oder die Kraft der gegnerischen Argumente nicht voll gewertet wird. Obgleich man ferner den Einfluß der auf das praktische Leben gerichteten Vitoria und Soto überall durchfühlt, so sind doch die von Thomas nicht ausführlich behandelten Teile, z. B. die verwickelten Fragen über das Dominium und die Kontrakte, im Vergleich zu anderen Auktoren etwas gar dürftig.

Doch sehen wir, wie die Gegenseite sich zu den Forderungen der Anonymi und Báñez stellt. Salón, dem es mehr um den Berechtigungsnachweis der Rechtswissenschaft in der Moral geht, berührt diesen Punkt in der Einleitung zum zweiten Band. Er will seinem Amte gerecht werden und für die Gewissensbildung der Gläubigen sorgen. Dazu ist es aber notwendig, die Praxis der Rechtsgeschäfte und all ihre Künste und Machenschaften lebendig vorzuführen, was nicht in Kürze

[37] De iure et iust. Ad lectorem.
[38] Salón 1, Ad lectorem.

geschehen kann. Kürze würde an sich dunkle Sachlagen nur noch dunkler machen[39]. Ähnlich Molina. In der Praefatio ad lectorem sagt er, wohl unter Anspielung auf Báñez, dessen Ansichten ihm ja aus den Kommentaren zur Prima pars, zu De fide, spe et caritate und vielleicht auch aus dem Traktat De iustitia bekannt waren, er wisse wohl, daß manchen nur eine in Kompendienform vorgetragene Lehre gefalle und daß sie alles andere als unschmackhaftes Gericht verschmähten, als wenn Kürze der einzige Prüfstein für die Erklärung jeglichen Dinges wäre. Kürze sei allerdings eine Zier für ein Werk, aber wenn sie den Glanz des Objektes verdunkle oder fast auslösche, würden die Befürworter einer solchen Kürze dem Wert der Sache nicht gerecht. Wer aber wolle sich vermessen, das weite Feld der Gerechtigkeit, das alle öffentlichen und privaten Handlungen der verschiedensten Menschenklassen umschließe, in würdiger Weise in eine Summa einzuschließen[40]. In der Einleitung begründet er nochmals seine Anschauung und den Umfang seines Werkes. Der Stoff sei dergestalt angewachsen, daß er eine viel ausführlichere Behandlung notwendig mache. Nur so werde es erreicht, daß die Theologen bei Behandlung schwieriger Fälle nicht vor Hemmungen ständen, sondern in ihren Entscheidungen kühner und entschlossener würden. Das könne dem Nächsten, den Prälaten und weltlichen Obrigkeiten und damit der ganzen Kirche weit größeren Nutzen bringen[41]. Hier weht ein anderer Geist. Báñez will unter Berufung auf seine baskische Eigenart — es stammt aus altem baskischen Geschlecht — vor allem Kürze und Konzision; die Zurückführung auf die allgemeinen Prinzipien ist das, was ihn gefangen hält. Bei Salón und Molina fühlt man überall die Freude am Konkreten, am pulsierenden Leben durch. Salón möchte dem Leser jede Praxis der Kaufleute gewissermaßen im Bilde vor Augen führen. Um die Gerechtigkeit der Steuern zu beurteilen, gibt er eine völlige Darstellung des

[39] De iustitia 2, Praefatio: Quam occasionem nactus tum ut meo muneri in hac parte satisfaciam, tum ut quantum possum et debeo fidelium conscientiis consulerem, difficiliorum contractuum disputationem in hoc volumine mihi ita suscipiendam decrevi, ut omnem praxim illorum ad unguem oculis legentium hos commentarios obicerem et omnes artes et thecnas, quas cupiditas humana illis immiscuit, sic explicarem, ut non tam eas legere quam propriis manibus contrectare studiosus lector, modo attente et aequo animo illos lustraverit, experiatur. Quod cum (non) possit brevi oratione praestari, ne brevitas obscuritatem rebus seipsis satis obscuris ac difficilibus afferat, oportuit ut in explicandis tantum his duabus quaestionibus 77 ... et 78 ... in hoc secundo tomo ita versaremur, ut vel has duas solas quaestiones explicantes universalem molem potiorum contractuum ... his commentariis elucidaremus.

[40] De iust. et iure 1, Moguntiae 1614.

[41] A. a. O. 1,2.

Steuerwesens seiner Heimat, mit Einkünften und Verpflichtungen. Molina beschreibt mit sichtlicher Freude alle Einzelheiten des portugiesischen Sklavenhandels, des spanischen Maioratswesens, des genuesisch-spanischen Wollhandels, der Alcavala, einer Umsatzsteuer, und hundert anderer Dinge. Beide tun dies in der Überzeugung, daß nur bei genauer Kenntnis des Sachverhaltes ein Urteil über die Erlaubtheit und Unerlaubtheit einer Handlung gefällt werden kann. So hatte schon Cajetan gedacht, der ein Feind der „Opiniones"-Moral ist, und verlangt, der Moralist müsse aus voller Kenntnis der Sache heraus gemäß allen in Frage kommenden Prinzipien selbständig entscheiden. Wie sehr er in das wirkliche Leben hinabzusteigen versteht, offenbart sich in seiner Summa confessorum und in den Opuscula moraltheologischen Inhalts. Auch Franz Toledo[42], einer der ersten Jesuiten, die über Moral geschrieben haben, liebt es in der 1568 im wesentlichen vollendeten Instructio sacerdotum, im Geiste Cajetans von den Definitionen und Prinzipien auszugehen, dann aber alle Einzelheiten des Lebens zu erfassen und zu durchdringen.

Die zweite Kontroversfrage betrifft die Notwendigkeit eines eingehenden Studiums und einer umfassenden Verwendung des Kirchen- und Zivilrechts für den Moraltheologen. Salón[43] ist erstaunt darüber, daß ein so gelehrter und erfahrener Mann wie Cajetan in Fragen der Exkommunikation, Suspension, der Irregularitäten und Ähnlichem den Pönitenten an die Juristen verweise, damit der Beichtvater nicht durch Fragen einer anderen Disziplin belastet werde. Er entgegnet, daß schon in dessen Summa viel Rechtsstoff enthalten sei, vor allem aber, daß ein Theologe, der in Gewissenszweifeln über Ehe, Wucher, Wechsel, Kauf und Verkauf, Zensuren gefragt werde, selbst Rede und Antwort stehen müsse. Päpste und Konzilien pflegten vor Entscheidung solcher Fragen den Rat der Theologen einzuholen. Allerdings dürfte Salón sich getäuscht haben, wenn er Cajetan zu seinen Gegnern rechnet[44].

[42] Wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, ist dies ungemein verbreitete Werk des großen Theologen aus praktischen Vorlesungen am Römischen Kolleg 1568 entstanden. Toledo selbst hat es nie veröffentlicht, aber noch in den letzten Jahren seines Lebens († 1596) an der Verbesserung und Ergänzung desselben gearbeitet. Schon zu seinen Lebzeiten war die Instructio sacerdotum handschriftlich verbreitet. 1600 wurde sie nach einer solchen Hs gedruckt. Aber erst 1608 erschien in Rom eine Auflage unter Benutzung des vielfach geänderten Autographs. Dieses selbst ist noch im Archiv der Università Gregoriana vorhanden.

[43] Ad lectorem.

[44] Cajetan, Summula v. Confessor sacramentalis, gibt nur den vernünftigen Rat, falls ein sonst geeigneter Beichtvater in solchen Sachen nicht genau Bescheid wisse, solle er das Beichtkind an einen

Es läßt sich aber nicht verkennen, daß einzelne Vertreter der Schule von Salamanca eine gewisse Geringschätzung der Kanonisten an den Tag legen, wie ja auch der schon erwähnte Einwand der Anonymi verrät. So sagt *Vitoria* gelegentlich der Frage, ob ein nach dem Naturrecht gültiges Rechtsgeschäft, das aber wegen eines Formfehlers nicht klagbar ist, auch im Gewissen ungültig sei, Juristen und Kanonisten hätten in solchen Dingen wenig Auktorität. Sie sollten sich um das rein Zeitliche und um das Prozeßrecht kümmern, das Naturrecht sei Domäne der Theologen. Die Theologen könnten sich dann in zweifelhaften Fällen bei ihnen nach dem positiven Recht erkundigen. Er weist also die ganze Sphäre des Naturrechtes allein den Theologen zu und setzt voraus, daß diese im positiven Recht nicht gerade sehr bewandert zu sein brauchen. Hadrian VI. gilt ihm nicht viel; er sei mehr Kanonist als Theologe. In der Tat liegt Vitorias Stärke mehr in der umfassenden Verwendung des Naturrechtes als in der ausgebreiteten Kenntnis des positiven Rechtes, das er verhältnismäßig selten anführt.

Auch *Melchior Cano*, der selbst die Notwendigkeit der Kenntnis des Kanonischen- und des Zivilrechtes für den Theologen glänzend verteidigt, sagt, einige Theologen seien so sehr gegen die Kanonisten eingenommen, daß sie deren Auktorität von der Theologie gänzlich ausschließen möchten. Er schließt mit dem Ausruf:

Atque utinam theologi, qui iuris canonici sunt penitus ignari, vel a decernendis conscientiae casibus abstinerent, ne imperiti risui haberentur, cum de his nonnunquam respondent ut magistri, quae nunquam ut discipuli didicerunt, vel certe ea essent modestia praediti, ut iurisperitos consulerent, ne divinando de sensu proprio responderent. Quod si dicere vellemus, in quot errores theologi nunnulli ob iuris pontificii ignorantiam incurrerint, facillimum quidem esset, nisi esset longum et alio nostra oratio properaret. Sentiamus igitur, id quod positum est, iuris canonici doctrinam theologo esse valde necessariam[45].

Auch gegen den Gebrauch des Zivilrechtes in der Theologie wurden nach Cano Einwände erhoben. Man machte geltend, daß ein akademisches Studium des Zivilrechtes den Priestern und Mönchen verboten sei, es könne also für die Theologie keinen Nutzen bringen. Die Theologie handle von göttlichen Dingen, das Zivilrecht von rein menschlichen Angelegenheiten und von der Verwaltung. Der Theologe solle also nicht von den Edikten der Kaiser handeln, zumal diese bisweilen den göttlichen Gesetzen widersprächen[46]. Gleichwohl sagt Cano: Sed illud verius est iuris humani facultatem in multis theologo commodam esse posse[47].

Gelehrten verweisen. Salón hat sich hier wohl auf Cano verlassen, der Cajetan mißversteht. Vgl. De locis theologicis l. 8 c. 6.

[45] A. a. O.

[46] A. a. O. l. 10 c. 7.

[47] A. a. O. l. 10 c. 8.

Anders der vorzugsweise spekulativ-scholastisch eingestellte *Báñez*. Wie er im Hochgefühl der Bedeutung und des Vorranges theologischer Wissenschaft auf die pii grammatici, die in der Einzelexegese mehr durch Fleiß als durch Geist den Theologen es zuvortun, mitleidig herabsieht[48], so urteilt er auch über die Kanonisten und den Wert ihrer Wissenschaft. Die Aufgabe der Kanonisten ist es, die Canones zu erlernen, besonders jene, die sich auf Gericht und Prozeß beziehen. Alles übrige erhalten sie leihweise von den Theologen und Legisten. Wenn man aus dem Kanonischen Recht fortnimmt, was zum Gebiet der Theologie oder des Zivilrechtes gehört, so bleiben nur einige äußere Zeremonien übrig[49]. Die Tätigkeit der Legisten kann nur insofern Anspruch auf Wissenschaft erheben, als sie die Gesetze aus der Philosophie ableiten und so ein Feld der Moralphilosophie, jenes der Gerechtigkeit bebauen, und dies geschieht noch unvollkommen, wenn sie nicht in der Dialektik geschult sind[50]. Báñez, der offenbar noch ganz dem aristotelischen Wissensbegriff verhaftet ist, gesteht jedoch zu, daß der Theologe bei Gewissensfällen, in denen kirchliche oder weltliche Gesetze eine Rolle spielen, die Juristen über die Gesetze befrage. Er selbst wird gewöhnlich den Ballast der Gesetze nicht im Gedächtnis halten können[51]. Die

[48] In primam partem Prooemium 1, Lyon 1588: In quibus (sc. in dogmatum intelligentia) error multo pernicisior erit quam in temporum et numerorum morosa computatione et sacrae scripturae phrasibus observandis, in quibus omnibus pii grammatici diligentia magis quam ingenio interdum scholasticos theologos superant.

[49] De iure et iustitia, Prol. concl. 4, ed. Douai 1615,2.

[50] A. a. O. concl. 2, ed. Douai 1.

[51] A. a. O. concl. 4,2. Da die Stelle für die Auffassung des Báñez charakteristisch ist, so mag sie im Wortlaut folgen: Supra scientias quas naturali ratione cognovit Aristoteles, non est introducta alia scientia in mundo nisi illa quae deducta est ex fide revelata. Haec autem est sacra theologia. Ergo necesse est quod iuris canonici peritiam reducamus vel ad sacram theologiam vel ad moralem philosophiam sicut et iuris civilis reduximus peritiam. Nihilominus ex praedictis deducamus unum corrolarium videlicet quod prudens theologus, quoties occurrerit aliquis casus conscientiae decidendus, de quo decernunt leges sive ecclesiasticae sive civiles, debet consulere iurisperitos, nisi alias ipse cognoverit illas legere sufficienter. Ratio huius est, quoniam theologo satis est nosse legem naturalem et divinam et quamvis non erit alienum ab illo scire omnes leges ecclesiasticas, tamen, quia theologus divinis intendens rebus, quae plurimae sunt et multam habent subtilitatem, non valebat tantam sarcinam legum memoria tenere, idcirco accepit divina providentia sui laboris auxiliatores, dominos canonistas. Quemadmodum in lege veteri, ut habetur Numerorum cap. 34, erant quidam levitae inferioris classis, quorum officium erat solummodo portare vasa et ornamenta involuta tabernaculi, quae sacerdotes superioris ordinis tangebant et disponebant intra tabernaculum, ita se habent canonistae et theologi, quod theologi intrant et facultatem habent disserendi de quiditate et effectibus sacramento-

letzte Entscheidung bleibt aber stets bei dem Theologen. In der Tat führt er in De iure et iustitia ziemlich häufig auch die Ansicht der Juristen an, jedoch so, daß bei verschiedenen Meinungen die Theologen stets den Entscheid geben[52]. Seine Stellungnahme ist zumal in der Praxis nicht so radikal wie jene der von Cano gezeichneten Gegner, aber ein inneres Verständnis für die Eigenart und den Eigenwert anderer Wissenszweige, mögen sie nun Recht oder Humanismus oder philologische Exegese heißen, ist dem für seine Theologie glühend begeisterten Manne nicht aufgegangen.

Wenden wir uns nunmehr der Gegenseite zu. Salón und Molina folgen in ihrem Urteil über das Verhältnis von Recht und Moral den Bahnen, die Cano im Gegensatz zu seinem Schüler Báñez und den Anonymi gewiesen hat. *Salón* sucht in seinem Prooemium zunächst den Canones ein Heimatrecht in der theologischen Beweisführung zu verschaffen. Er beginnt mit einem argumentum ad hominem. Thomas, Petrus de Palude, Richard de Mediavilla, Vitoria, Soto, — bis auf Mediavilla alles Dominikaner — haben so gehandelt, wenn auch nicht in solchem Umfang, wie Salón es tun will. Also kann es nicht tadelnswert sein. Es folgt ein Beweis aus der Sache. Dem Theologen ist die Beweisführung aus der Auktorität eigen, d. h. aus der Schrift, den Satzungen der Päpste und Konzilien, aus den Zeugnissen der Väter. Was aber im Jus Canonicum enthalten ist, stammt gerade aus dieser Quelle, wie durch Zeugnisse Innozenz III. erhärtet wird. Die Satzungen des Kanonischen Rechtes haben einen um so höheren Wert, weil unser Herr dem Petrus und durch ihn der Römischen Kirche, der Urheberin der Statuten, in Sachen des Glaubens und der Sitte Irrtumslosigkeit verliehen hat[53]. Endlich wird geltend gemacht: Wenn man den Arzt nicht tadelt, daß er sich auf Hippokrates und Galen stützt, wenn man dem Dialektiker und Philosophen nicht vorwirft, daß er aus Aristoteles seine Ansicht bekräftigt, warum soll es da dem Theologen verwehrt sein, Gesetze und Statuten in seinen Erörterungen zu benutzen? Wenn Hippokrates, Galen und Aristoteles dem Arzt und Philosophen sichere und über jeden Zweifel erhabene Normen sind, sollen da dem

rum et aliorum instrumentorum fidei et religionis. At vero iuris canonici periti solum debent curare fideliter memoria tenere quae in sacris canonibus continentur cum litterali intelligentia ad obsequium theologorum.

[52] Vgl. z. B. Praeambulum de dominio q. 5 dub. 2 concl. 3, ed. Douai 74: Prudens theologus debet ante omnia consulere in hac parte iurisperitos ... Postquam autem eos consuluerit ..., debet postmodum ipse iudicare sitne talis lex permissiva an praeceptiva an vero poenalis.

[53] Vgl. Cano, De locis theologiis l. 8 c. 6. Er sagt, daß die Canones ecclesiastici vom Hl. Geist eingegeben und deshalb nützlich zur Lehre seien.

Theologen die Kirchengesetze unsichere und schwankende Regeln sein?

Soweit der erste Teil der Beweisführung. Es folgt die Begründung der Notwendigkeit des Studiums. Wie Gratian aus den Dekreten der Päpste und Konzilien dartut, müssen Bischöfe, Priester und Theologen in den Canones wohl bewandert sein. Die Bischöfe und Priester, denen die Sorge um die Seelen anvertraut ist, sollen in Wahrheit Hirten und Lehrer ihrer Herde sein. Der Theologe an der Kathedrale ist eingesetzt, um die anderen Priester zu belehren, nicht nur in den göttlichen, sondern auch in den kirchlichen Gesetzen, nicht nur im Glauben, auch in den Sitten. Wie kann er das leisten ohne die Canones, in denen so viel über Glaube und Sitten gesagt wird! Ein weiteres Moment: Die Hl. Schrift enthält zwar einen großen Teil der sittlichen Vorschriften, aber nicht die Einzelheiten für die verschiedenen Ordnungen und Stände. Nach Aristoteles aber haben in der Moral allgemeine Erwägungen wenig Nutzen, wenn man nicht zu den Einzelheiten des Lebens herabsteigt. Das Urteil über solche Einzelfälle, die nach Gerechtigkeit und Billigkeit zu entscheiden sind, muß aus den Axiomen der Moralphilosophie und den rechtlichen Bestimmungen der Kirche geschöpft werden[54]. So hat es auch Thomas in seinem Traktat De iustitia gehalten. Wie daher der Jurist fehlt, wenn er in Fragen über Wucher, Simonie und Ähnlichem ohne Befragung der Theologie ein Urteil fällt, so der Theologe, wenn er bei ähnlichen Entscheidungen die kirchliche Gesetzgebung nicht beachtet. Zur Erläuterung werden aus den Dekretalien zahlreiche Materien angeführt, die unmittelbar auch den Theologen angehen. Ein Theologe, der diese Bestimmungen nicht weiß, ist nach einem Ausspruch Innozenz III. nicht nur ein Ignorant, er wird sich bei Entscheidung von Gewissensfällen gröblich täuschen. An Cajetan, der allerdings wohl mißverstanden wurde, wird die Frage gerichtet, ob es denn nicht Sache des Theologen kraft seines Amtes als Beichtvater und Gewissensberater sei, Schwierigkeiten betreffs der Ehe, des Wuchers, der Wechselgeschäfte und anderer Kontrakte und der kirchlichen Zensuren zu beantworten[55]. Die Gläubigen, die Päpste und Konzilien, die in solchen Fällen die Theologen noch mehr als die Juristen befragen, erwarten dies von Theologen. Rein theologische Beweise ge-

[54] Cano a. a. O. entwickelt ähnliche Gedanken. Der Theologe als zukünftiger Bischof oder Pfarrer kann ohne gründliche Kenntnis der Canones kein Hirt und Lehrer des Volkes sein. Das gilt vor allem vom Unterricht in den Sitten, der nicht bei Allgemeinheiten stehen bleiben darf. Salón ist hier von Cano abhängig, wie besonders die Erwähnung des Theologen an den Kathedralen zeigt.

[55] Vgl. Cano a. a. O.

nügen da nicht; es wird Gesetzeskenntnis verlangt. Endlich wird gegen Cajetan bemerkt: Oft komme es vor, daß Jurist und Theologe, deren Rat eingeholt werde, verschiedener Ansicht seien. Für rein theologische Argumente habe der Jurist im Vertrauen auf seine Gesetzesparagraphen wenig Verständnis. Wie nun Paulus allen alles geworden sei, so müsse der Theologe den Philosophen Philosoph, den Juristen Jurist werden und zeigen, daß die Entscheidungen der Theologen auch mit den Forderungen des positiven Rechtes übereinstimmen. Den Schluß bildet wiederum ein argumentum ad hominem. Seit den Zeiten der Väter ist es Brauch, daß der Theologe philosophische Darlegungen zur Beleuchtung der theologischen Wahrheiten benutzt. Soll es ihm da verwehrt sein, durch die Dekrete der Päpste und Konzilien und die Aussprüche der Väter, mit andern Worten durch das Kanonische Recht, das fast ganz auf diesen aufbaut, seine Thesen zu bekräftigen? Oder steht etwa die Philosophie der Theologie näher als die Kirchlichen Satzungen?

Ein letzter Einwand wird ihnen entgegengehalten. Thomas und die vorhergenannten Theologen gebrauchen diese Zeugnisse, aber nur in sehr beschränktem Umfang. Antwort: Auch wenn sie die Glaubenssätze im engeren Sinn behandeln, bringen sie in jedem Artikel kaum das eine oder andere Zeugnis. Wenn nun die modernen Theologen zur Verteidigung des Glaubens wahllos Zeugnisse aus Schrift und Konzilien, von Päpsten und Vätern anführen und dafür alles Lob verdienen, dann darf auch der Verfasser bei den moraltheologischen Fragen bei dem Widerstreit der Meinungen außer den Vernunftbeweisen der Schule auch Beweise der kirchlichen Gesetzgebung anführen.

Aber auch die Anwendung des Zivilrechtes findet in Salón ihren Verteidiger. Es ist allerdings den Theologen verboten, einen Lehrstuhl des Zivilrechtes einzunehmen; was aber an Kenntnis des Gemeinen Rechtes, der Statuten von Fürsten und Magistraten zur Entscheidung von Gewissensfällen notwendig ist — wie im Studium des Werkes offenbar wird, ist dies sehr viel —, das darf dem Theologen unter keinen Umständen verborgen bleiben[56]. Schon im kirchlichen Altertum haben Bischöfe und Päpste die Kaiserliche Gesetzgebung in zeitlichen Dingen geachtet und angewandt[57]. Ferner sagen Thomas und fast alle Theologen, daß die Staatsgesetze, falls sie nicht dem Naturgesetz oder dem göttlichen Gesetz widerstreiten, im Gewissen als vom Ewigen Gesetz ausgehende Normen verpflichten, wie auch viele Aussprüche der Schrift und der Väter

[56] Vgl. Cano, De locis theologicis l. 10 c. 8.
[57] Cano a. a. O.

beweisen. Wie kann aber der Theologe die von den Gläubigen an ihn gerichtete Frage über die Verpflichtung dieses oder jenes Gesetzes beantworten, wenn er dessen Sinn und innere Berechtigung gar nicht kennt[58]? Salón führt aus dem Traktat De iustitia zahlreiche Handlungen an, über deren sittliche Erlaubtheit ohne genaue Gesetzeskenntnis gar nicht geurteilt werden kann. Oder soll man vielleicht in all diesen Fällen zu den Juristen seine Zuflucht nehmen und sie damit zu letzten Richtern in Gewissensfragen machen? Müssen nicht vielmehr in Gewissenssachen die einfachen Gläubigen und ebenso die Juristen sich nach dem Urteil der Theologen richten?

Damit ist die Verteidigung beendigt. Salón schließt mit dem berechtigten Hinweis auf die ungeheure Arbeitslast, die er auf sich genommen, indem er die Ansichten aller ihm bekannten Auktoren, die über die Gerechtigkeit und deren Teile geschrieben hätten, getreulich auseinandersetzte, nach ihrem Werte beurteilte und jene auswählte und durch stichhaltige Beweise zu erhärten suchte, die vom Theologen anzunehmen sei. Für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit Salóns ist die Versicherung bezeichnend, er führe nichts an, was er nicht sorgfältig mit den Auktoren verglichen und aus den Quellen selbst geschöpft habe.

Molina stimmt in seinen Ansichten über das Verhältnis von Moral und Recht völlig mit Salón und Cano überein. Das zeigen gelegentliche Äußerungen und vor allem sein praktisches Vorangehen, das auf Schritt und Tritt eine staunenswerte Kenntnis beider Rechte und auch der eigenen spanischen Gesetzgebung verrät. Er übertrifft hier selbst noch Salón. In einem Brief an Aquaviva (29. 8. 1582)[59] finden wir, was ihn bewogen, auch die juridischen Fragen De iustitia in solcher Ausführlichkeit zu behandeln — er hat 5 Jahre lang über diesen Traktat gelesen. Er habe oft bemerkt, daß die Theologen in Sachen der Regierung und Verwaltung mit Recht einen schlechten Ruf genössen[60], auf Anfragen zaghaft und unklar antworteten und zu feige seien, manch wichtige Geschäfte im Dienste Gottes auf sich zu nehmen, weil es ihnen an der nötigen Kenntnis der Moral fehlte. Darum habe er diesen Gegenstand ausführlicher behandelt als irgendein Theologe vor

[58] Vgl. Cano a. a. O. Er schließt: Anne speciatim definire, quando in iudiciis, in contractibus, in ultimis voluntatibus ac nonnumquam etiam in delictis committatur iniustitia, vires theologi non excedit cum casus occurrant innumeri, qui naturae lege definiri non queunt. Id si ita est, ut est certe, insolentiae erit maximae in eiusmodi quaestionibus iuris peritiam negligere. Es folgt dann noch ein begeistertes Lob auf die unübertreffliche Weisheit der Pandekten: Sanctum, inquam, volumen est, et iustitiae templum merito illud Justinianus appellavit.

[59] Fr. Stegmüller, Geschichte des Molinismus 552—555.

[60] Für die verschiedene Geistesrichtung ist kennzeichnend, daß Báñez (De iure q. 63 a. 2 concl.; ed. Mog. 112 f.) bei Besetzung von Bischofstühlen den Theologen, falls nicht außergewöhnliche Umstände vorliegen, unbedingt den Vorrang vor den Juristen einräumt.

ihm; überall habe er das Kanonische- und Zivilrecht miteinbezogen und die Rechtsfragen, soweit der Stoff es erlaubte, nach scholastischer Methode behandelt. Molina ist sich des Neuartigen seiner Methode durchaus bewußt. In einem nicht unwichtigen Punkte geht er über Salón und auch Cano hinaus. Wie er betont, ist sein Werk nicht nur für die Beichtväter bestimmt, sondern auch für jene, die in der Regierung der Kirche und der Staaten tätig sind. Darum hat er so viele Fragen des öffentlichen und privaten Lebens behandelt, die bei Thomas fehlen[61]. Mit sichtlicher Freude erzählt er in dem erwähnten Brief seinem Ordensgeneral, daß viele Rechtsgelehrte und in der Rechtspraxis erfahrene Männer bei Lesung seiner Diktate erstaunt über sein eindringendes Rechtsverständnis waren und sich nur mit Mühe davon überzeugen konnten, daß er nicht lange Jahre in der Schule das Recht studiert habe. Er widmet sein Werk dem Kronprinzen Philipp: Accipe debitum tibi multis nominibus hoc iustitiae, quae te sola facere regem et servare potest, monumentum in communem reipublicae, quae ad te maxime attinet, utilitatem a nobis erectum[62]. Hier tritt der Gedanke deutlich hervor, der auch Vitoria bei Abfassung seiner Relectio De Indis leitete: Die Moral soll auch die Ratgeberin der Könige und Fürsten sein. Dieser Aufgabe aber kann sie nur gerecht werden, wenn sie das konkrete Leben mit all seinen Besonderheiten kennt und Geist und Sinn und Wortlaut der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung sich zu eigen macht.

4. Die historische Bedeutung der Kontroverse.

Fassen wir zum Schluß die wichtigsten Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen. Vor allem zeigt die Kontroverse, was man im 16. Jahrhundert als etwas Neues in der Behandlung der Moral ansah. Man hatte auch früher in den Summulae Gewissensfälle gelöst, aber mehr durch Aufzählen von Auctoritates und Opiniones als durch Anwendung von allgemeinen Prinzipien. Es bleibt das Verdienst von Cajetan und Báñez, die Notwendigkeit und den Wert dieser Prinzipien so scharf betont zu haben, daß ihre Anwendung in den großen Moralwerken des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts eine Selbstverständlichkeit war. Man hatte auch früher schon sich mit konkreten Einzelheiten des Wirtschaftslebens beschäftigt; ich brauche nur an den heiligen Antonin und an Vitoria zu erinnern. Aber jetzt

[61] De iust. 1, Prol.

[62] A. a. O. Dedicatio. Vgl. auch Suarez, De legibus Prooemium, ed. Lyon 1619,3.

wurde prinzipiell das gesamte Wirtschaftsleben nach seinen sittlichen Werten von der Moral beurteilt. Dabei wurde jedoch als Grundsatz aufgestellt, eine solche sittliche Bewertung verwickelter Verhältnisse sei nur dann möglich und vor Gefahr des Irrtums geschützt, wenn sie mit eindringender Kenntnis des wirklichen Lebens verbunden sei. Daher die mühsame und eingehende Untersuchung der tatsächlichen Gegebenheiten. Man hatte erkannt, daß abstrakte Prinzipien eher schaden als nutzen, wenn ihre Anwendung nicht von Sachkenntnis getragen ist. Etwas Neues kam auch in die moraltheologische Beweisführung. Gewiß hatte man bisher schon hie und da Canones und Dekrete als Beweisquellen benutzt, ebenso wie einzelne Schrift- und Väterstellen. Als aber unter dem Einfluß des Aristoteles und der Artisten der spekulative Drang in der wissenschaftlichen Moral — im Gegensatz zur rein praktischen Summenliteratur — erwacht war, trat die theologisch-positive Beweisführung stark zurück, so daß Ethik und Naturrecht das Übergewicht erhielten. Cano und Salón haben sich dadurch ein großes Verdienst erworben, daß sie den theologischen Charakter ihrer Wissenschaft so stark betonten und die Forderung positiver Beweisführung aus den theologischen Quellen, von denen gerade für die Moral die Canones und Decreta eine hervorragende Rolle spielen, mit solchem Nachdruck stellten.

Fernerhin wurde das Verhältnis von Moral und Recht weitgehend umgestaltet. Im Gegensatz zur ersten Blütezeit des Kanonischen Rechtes, wo die Juristen zugleich Theologen waren — man denke nur an Gratian, Roland Bandinelli (Alexander III.) und Ivo von Chartres — hatten sich die Wege der Theologen und Juristen mehr und mehr getrennt. Jetzt ertönt von seiten der Kanonisten der Ruf nach Theologie — Azpilcueta, Johann von Medina, Covarruvias — und ebensolaut von seiten der Theologen der Ruf nach gründlicher Kenntnis der Canones — Cano, Salón, Molina. Diese Personalunion hat beiden Wissenschaften zu größtem Vorteil gereicht. Nur so konnten diese innere Durchdringung und gegenseitige Befruchtung erreicht und Werke geschaffen werden, die noch heute Gegenstand der Bewunderung von seiten der Fachgelehrten sind.

Neu war endlich und wurde als solches empfunden die umfassende Berücksichtigung der Leges, des Gemeinen und des Partikulären Rechtes. Der Theologe wurde Jurist und als solcher befähigt, in verwickelten Gewissensfällen sichere Entscheidungen zu geben. Das sogenannte juristische Denken, das im 14. Jahrhundert unter dem Einfluß der Scholastik von

den Kommentatoren des Corpus iuris so glänzend ausgebildet war, konnte jetzt seinen Dank der moraltheologischen Wissenschaft abstatten und von dort neue Anregungen empfangen. Wohl nie ist der Kontakt zwischen Juristen und Theologen so eng gewesen wie im 16. Jahrhundert, da Juristen die Lehrsäle der Theologen in Salamanca füllten und Juristen und Theologen mit gleichem Eifer die Folianten De iure et iustitia studierten. Der Moralist dachte bei Abfassung seiner Werke nicht mehr allein und in erster Linie an die unmittelbaren Bedürfnisse der Hörer; er schrieb seine Werke für das weite Leben und dessen Bedürfnisse, für die Welt der Gelehrten, die er über den gesamten Stand seiner Wissenschaft unterrichten wollte, und in der Absicht, die Wissenschaft, der er diente, zu fördern. Daher die Folianten und das Eingehen auf alle Probleme. Der vorzügliche Schulmann Báñez schreibt über die Fragen De iustitia einen für damalige Begriffe mageren Band von 326 Seiten, Salón über den gleichen Gegenstand 2 schwere Bände von je mehr denn 800 Seiten und Molina deren vier. Das scheint uns, die wir vielleicht zu sehr an die Schulbuchliteratur gewohnt sind, übertrieben. Wenn wir aber bedenken, daß es auch heute noch Gesamtdarstellungen der Physik und anderer Naturwissenschaften in vier und mehr Bänden von je annähernd 1000 Seiten gibt, so dürfte uns diese Foliantenwissenschaft eher berechtigt erscheinen. Es war eine große Zeit für die Moraltheologie. Daß sie so groß geworden ist, daran haben Cano, der zu Unrecht vergessene Salón und Molina, dessen Werk De iustitia durchaus ebenbürtig seiner Concordia ist, und später Suarez mit den Traktaten De legibus, De religiosis, De censuris wesentlichen Anteil.

Zwei weitere Beobachtungen, die ich bei dieser Untersuchung machte, sind nicht ohne Interesse. Wie Báñez durch sein unbedingtes Festhalten an der Lehre des hl. Thomas, wie er sie verstand, durch eine gewisse Geringschätzung des Humanismus und zu einseitiges Pochen auf spekulative Prinzipien einen Gegensatz — Bruch wäre vielleicht zu viel gesagt — zur älteren Schule von Salamanca darstellt, so ist es auch hier[63]. Im Gegensatz vor allem zu Cano verkennt er den Wert und die

[63] Was Ehrle vor fast 60 Jahren (Katholik 65 [1885] 419—21) über die Eigenart des Báñez und über sein Verhältnis zur älteren Schule von Salamanca gesagt hat, ist durch spätere Forschungen nicht berührt, sondern eher bestätigt. Ehrle hat in seiner besonnenen Art nur das behauptet, was er in den Quellen, zumal in den Äußerungen des Báñez selbst vorfand. Über die Schule von Salamanca und die Stellung der Jesuiten zu ihr vgl. neben dem klassischen Werk von R. de Scoraille, François Suarez, Paris 1914, besonders auch F. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg 1939, 25—34.

Notwendigkeit selbständiger juristischer Kenntnis für den Theologen. Dem Eigenwert des Kanonischen Rechtes als Wissenschaft steht er geradezu verständnislos gegenüber. Die Jesuitentheologen, ein Molina, Rebello, Vazquez und Suarez stehen auch in diesem Punkte der älteren Schule von Salamanca näher als der von glühendem Eifer beseelte, aber eigenwillige und für Neues weniger aufgeschlossene Báñez.

Die andere Beobachtung betrifft eine noch zu lösende Aufgabe. In diesen moraltheologischen Werken des 16. Jahrhunderts, angefangen von Navarrus, Covarruvias und Vitoria bis auf Salón, Molina und Rebello steckt ein noch ungehobener Schatz an Material für Kultur-, Rechts-, Wirtschafts- und Sittengeschichte, dessen systematische Hebung reiche Ausbeute verspricht. Wie Salón einmal sagt, er wolle die Verhältnisse so schildern, daß sie im Bilde vor uns erständen, so haben es Molina und manche andere gehalten und dadurch dem Historiker einen Stoff von unschätzbarem Werte geboten. Wenn diese Darstellung der Kontroverse das heranreifende Neue gezeigt hat und zu weiterem Studium auf diesem Gebiet anregt, so hat sie ihren Zweck vollauf erfüllt.

Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform.

Von Artur Landgraf.

Die Frage, ob man jederzeit das *Baptizo te* zur sakramentalen Form der Taufe gerechnet hat, besitzt das Interesse nicht bloß der Historiker, sondern auch der systematischen Theologie. Darum ist es nicht verwunderlich, daß man ihr auch heute noch in dogmatischen Traktaten[1], soweit sie sich mit der Taufe beschäftigen, begegnet. In der Reihe der von Papst Alexander VIII. in cumulo mit den Zensuren temerariae, scandalosae, male sonantes, iniuriosae, haeresi proximae, haeresim sapientes, erroneae, schismaticae et haereticae respective belegten Sätze findet sich auch: Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris etc. praetermissis illis: Ego te baptizo.[2] Das Interesse der systematischen Theologie ist dann erneut dadurch auf diese Frage gelenkt worden, daß J. Morinus[3] unter Benutzung ungedruckter Texte vor allem darauf hinwies, daß Petrus Cantor, Praepositinus, Hugo von St. Viktor und Stephan von Tournai die Gültigkeit einer solchen Taufe lehrten, die von ihnen vorgebrachten Gründe als nicht völlig absurd bezeichnete und es durchaus für möglich erklärte, daß Alexander II. einen Ritus, der vorher gültig gewesen, durch seine Dekretale bei denen, die davon Kenntnis bekamen, ungültig machte. Auch nachher hat man sich wiederholt mit dem Problem beschäftigt[4]. Für das zwölfte Jahrhundert, das uns hier interessiert, hat F. Gillmann[5] neue Daten beige-

[1] Man vgl. z. B. G. L. Bauer, Lehrbuch der Dogmatik von Dr. Thomas Specht. II[3], Regensburg 1925, 216 f. — B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik. II[3], Freiburg 1921, 270 ff. — J. Pohle - M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. III[5], Paderborn 1933, 132 f. — L. Döry, Compendium theologiae dogmaticae specialis, Pécs 1926, 375.

[2] H. Denzinger, Enchiridion n. 1317.

[3] Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Lib. 8 c. 16 n. 19—21, Brüssel 1685, 565.

[4] A. Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwicklung, Freiburg 1903. — De Puniet im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. IIa 336 f. — E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus. I, Rouen 1700, 51. — F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians [Antike und Christentum 4], Münster 1934, 138—146.

[5] Zur Lehre von den heiligen Sakramenten: Katholik 97 II (1917) 132[1]. — Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Petrus Cantor: Katholik 95 I (1915) 393. — Taufe »im Namen Jesu« oder »im Namen Christi«?, Mainz 1913, 19[3]. — Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, Mainz 1916, 6, 14[2], 17[5], 31[1], 35[1], 61[1]. — Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Würzburg 1918, 18.

bracht, die leider von ihm selber nicht ausgewertet wurden und an den verschiedensten Stellen seiner Schriften gesucht werden müssen. Jedenfalls fehlt bis heute ein Überblick über die Behandlung des Problems in der Frühscholastik, den ich nun in aller Kürze unter Verwertung neuer wichtiger Materialien geben möchte.

1. Bis zum Einsetzen der wissenschaftlichen Erörterung.

Das Schrifttum um Anselm von Laon bietet zwei Gruppen von Texten. Die erste bringt Formeln ohne das Baptizo te. So schreiben die *Sententie Anselmi:* Forma sunt verba ista: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti vel sua equipollentia[6]. Ähnlich eindeutig spricht auch die *Bearbeitung „Dubitatur a quibusdam"*[7], während die *Sententie divine pagine* sich auf die wenig aufschlußreichen Worte beschränken: Queritur iterum, quibus verbis fiat baptismus. Respondetur: debet illis fieri, quibus baptismus[8]. Doch fügt hier eine Handschrift, nämlich der Cod. lat. 708 der Bibl. Mazarine in Paris erklärend hinzu: Dominus precepit, his scilicet: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quod si quis diceret: in nomine Patris tantum, vel in nomine Patris et Filii, non esset baptismus[9]. Der *Cod. Bamberg. Patr. 47* begnügt sich auf fol. 6 mit der Feststellung: Forma huius sacramenti sunt verba Dei in evangelio dicentis: euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Die zweite Gruppe bringt auch das Baptizo te. So sagen die *Sententie divine pagine* in einem späteren Zusammenhang: Nesciunt *[andere Hss haben*: Noscunt] enim omnes, quod ille preparationes non sunt necessarie ad baptismum, sed sola invocatio Trinitatis dicendo: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sed sunt ad ornatum Ecclesie et decorem domus[10]. Auch die Sentenzensammlung *Prima rerum origo* fordert, wohl gemerkt ohne das ego, das Baptizo te für die Taufform, wo sie sagt: Forma baptismi est hoc, quod dici-

[6] F. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen [BeitrGPhThMA 18, 2—3], Münster 1919, 114.

[7] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken [BeitrGPhThMA 33 1/2], Münster 1936, 348: Forma sacramenti: ista verba vel sua equipollentia: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, que ita Christus instituit, ut per ea baptismus efficaciam purgationis haberet, a quocumque quacumque intentione in baptizando proferantur, nisi per aliorum adiunctionem, que in heresim vel in errorem ducant, pervertantur. — Ebd. 347: Sacramentum: aqua visibilis cum istis verbis: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In aqua invisibiliter operatur Spiritus Sanctus virtutem purgationis. — Man vgl. auch Clm 23440, fol. 121.

[8] F. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 44.

[9] F. P. Bliemetzrieder, a. a. O. 44 Anm.

[10] F. P. Bliemetzrieder, a. a. O. 45.

tur: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel in nomine Christi[10a]. Ihren Text übernehmen wörtlich die *Sententie Atrebatenses*[11]. Die Sammlung „*Deus hominem fecit perfectum*" spricht zwar lediglich von der Taufe im Namen Christi, nennt aber hier als Formel: Baptizo te in Christo Jesu[12]. Weniger eindeutig ist die Summa des *Cod. Aa 36 4° derLandesbibl. in Fulda*, wenn sie fol. 32^{v} schreibt: Forma baptismi est baptizare in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti vel in nomine Christi, etsi alia verba deficiant causa necessitatis.

Bei Abaelard selber findet sich keine in Betracht kommende Stelle. Dafür aber sind die *Sentenzen von St. Florian* wieder aufschlußreich, da man darin Texte für beide Möglichkeiten findet. Denn neben Quaeritur autem, cum sufficiunt illa verba Domini ad baptizandum, scilicet in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, quare inunguatur et oleum adponatur, quare induatur alba[13] liest man auch: Quaeritur etiam, si pueri infideles ludendo dicant: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum neuter illorum velit baptismum, ne sit baptizatus und Cum ergo dicitur: Ego baptizo te in nomine Patris etc.[14]. Würden wir zu weit gehen, wenn wir aus dieser Zusammenstellung entnähmen, daß hier auf der einen Seite vorausgesetzt wird, daß damals praktisch das Ego baptizo te bei der Taufe angewandt wurde, daß aber seine Zugehörigkeit zur Substanz der Form des Sakramentes noch nicht zum Problem geworden war?

Eine ähnliche Folgerung drängt sich auch bei *Rolandus Bandinelli* auf, wo ebenfalls beide Textreihen auftreten. So heißt es zuerst: Queritur in qua forma tradi debeat baptismus. Tradi debet in forma a Christo instituta, scilicet in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[15]. Etwas später aber liest man: Queritur, si baptisma tantum in nomine Patris vel tantum in nomine Filii vel Spiritus Sancti traderetur vel in nomine Trini-

[10a] Wien. Cod. lat. 854, fol. 78^{v}. — Ich verdanke die Kenntnis des Textes H. Weisweiler, der mir in entgegenkommender Weise die Photographien dieser Hs. zur Verfügung gestellt hat. Er selbst hat auch auf den Zusammenhang mit den Sententie Atrebatenses aufmerksam gemacht in seiner genauen Analyse derselben in seiner Arbeit: Die ältesten Gesamtdarstellungen der Theologie (Schol 16 [1941] 247).

[11] O. Lottin, Les »Sententiae Atrebatenses«: RechThAncMéd 10 (1938) 347. — Ebenso die Sentenzensammlung »Tribus ex causis« (Cod. Bamberg. Can. 90, fol. 13).

[12] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, 314 und 302.

[13] H. Ostlender, Sententiae Florianenses [Flor. Patr. 19], Bonn 1929, 27.

[14] Ebd. 28.

[15] A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891, 203.

tatis, ut diceretur: „baptizo te in nomine Trinitatis", utrum esset baptisma. Dicimus, quod non esset baptisma, nisi traderetur in forma a Christo instituta et ab Ecclesia confirmata. Queritur, si propter lingue corruptionem quis non valens infringere diceret: „baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancta", utrum sit baptisma[16]. Hier glaubt man sogar sagen zu sollen, daß damals, als Roland dies schrieb, die Hinzufügung des baptizo te für selbstverständlich galt, dieses aber nicht in der Diskussion stand, sondern lediglich die darauf folgenden Worte, und daß man deshalb auf die Frage nach der Form des Sakramentes lediglich das in nomine Patris etc. aufführte.

Diese Gründe dürften auch nicht ferne liegen, wo die *Sententie Parisienses* schreiben: Ab hereticis quoque potest fieri [baptismus], si solum verba ipsa teneantur, id est: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[17]; oder auch wo der *Commentarius Cantabrigiensis* erklärt: „Mundans" a peccatis „lavacro aque", id est aqua baptismatis, „in verbo vite", id est quod ad vitam ducit, quod est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[18].

Es kann aber sein, daß bereits in der Schule des Anselm von Laon vielleicht mehr oder weniger unbewußt noch ein anderer Grund mit maßgebend wurde. Es fällt nämlich auf, daß von den Werken, die als Form der Taufe die bloßen Worte *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* nennen, die Sammlung „Dubitatur a quibusdam" als Sakrament für die Taufe nicht die intinctio, sondern das Wasser festsetzt, und daß auch die Sententie Atrebatenses, die das *Baptizo te* mit zur Form rechnen, dennoch vorher einmal sagen: Sacramentum autem baptismi est aqua per invocationem Trinitatis consecrata, cui invocatio Trinitatis confert vim quandam, ut in ea scilicet per Spiritum Sanctum fiat remissio peccatorum, sine quo ipsa non valet ad emundationem anime[19]. Wo also die Sententie Atrebatenses vom Wasser, das zum Sakrament geweiht wird, sprechen, erwähnen sie lediglich die *invocatio Trinitatis*. Vielleicht dürften wir daraus schließen, daß die Ansetzung des Wassers, das konsekriert werden muß, als Sakrament bestimmend war für die Festsetzung der Form, für die als Konsekra-

[16] A. Gietl, a. a. O. 204 f.

[17] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard [Spic. S. Lov. 14], Löwen 1934, 39.

[18] A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi. 2. In epistolam ad Corinthios Iam et IIam, ad Galatas et Ephesios, Notre Dame, Indiana 1939, 428.

[19] O. Lottin, Les »Sententiae Atrebatenses«: RechThAncMéd 10 (1938) 346. — Sie sind auch hier abhängig von Prima rerum origo. Vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 242 und Wien, Cod. lat. 854, fol. 77v (gleicher Wortlaut wie in den Sententie Atrebatenses).

tionsform des Wassers dann freilich die bloße Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit genügte und das *Baptizo te* überflüssig war, obwohl es bei der Anwendung dieses Wassers gesprochen wurde. Zudem scheint, als ob hier eine Augustinussentenz durchschimmerte, die später noch von größerer Bedeutung werden sollte: Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum ... Hoc est verbum fidei, quod praedicamus, quo sine dubio, ut mundare possit, consecratur et baptismus[20].

Dieser Eindruck verstärkt sich, sobald wir an die Untersuchung der Stellungnahme Hugos von St. Viktor herantreten. Vor allem antwortet er auf die Frage, was die Taufe sei: Dicimus, quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. Aqua enim sola elementum esse potest; sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat. Ut quemadmodum elementum ex naturali quadam qualitate repraesentat, ex superaddita institutione significat, sic ex sanctificatione contineat, quae sanctificandis per eam impertienda est, gratiam spiritualem[21].

Wenn Hugo auch hier, bei seiner bekannten Sparsamkeit, mit Väterzitaten geizt, so hat doch an dieser Stelle unzweifelhaft die oben erwähnte Augustinussentenz Pate gestanden. Gibt er doch hier der Ansicht Ausdruck: Das Wort hat das Wasser dazu zu weihen, daß es zum Sakrament werde, d. h. zu einem Gefäß, das die Gnade enthält. Dann fährt er fort: „Als Wort, durch welches das Element geheiligt wird, auf daß es Sakrament sei, verstehen wir dasjenige, von dem gesagt ist: Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ist gerade das Wort Gottes, durch welches das Element geheiligt wird, auf daß es Sakrament sei"[22].

Dies vorausgesetzt, ist es durchaus nicht verwunderlich, daß Hugo sich die Schwierigkeit machen kann: „Ich habe meinen Sohn vielleicht zum Bad getragen. Ich kam zum Wasser, nicht um ihn zu taufen, sondern um ihn zu baden, nicht um das Sakrament zu spenden, sondern um den Schmutz abzuwaschen oder den Körper zu pflegen. Ich habe mein Kind in das

[20] In Joannis evangelium tract. 80, n. 3 (PL 35, 1840). — Ferner De Cataclysmo c. 3. n. 3 (PL 40,694): Debetis autem nosse, cur virtus illius aquae et animae prosit et corpori. Non enim omnis aqua mundat: sanctificatur haec per consecrationem verbi. Tolle verbum et quid est aqua nisi aqua. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

[21] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 2, Rouen 1648, 620 f. — PL 176, 443.

[22] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 2, Rouen, 621 — PL 176, 443.

Wasser gelegt, aber da ich wollte, daß es gut gedeihe und es ihm nütze, habe ich vielleicht, wie ich beim Essen und Trinken, beim Pflügen und Säen oder bei irgend einer anderen Handlung getan hätte, gesagt: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Du kommst und sagst, daß mein Sohn getauft ist"[23]. — Hugo lehnt aber diese Folgerung, allerdings bloß wegen Mangels der Intention, ab[24]. Man möchte also annehmen, daß er die Form in Ordnung befunden und das *Baptizo te* nicht vermißt hätte[25]. Daß hier tatsächlich Hugo keinen Mangel an der Form sieht, sondern vielmehr sie für vollständig richtig hält, ersieht man aus den Worten, mit denen er die Behandlung dieses Falles abschließt: Vide ergo et considera, quod rationale esse oportet opus ministeriorum Dei nec propter solam *formam* praeiudicare, ubi intentio agendi nulla est[26].

Hugo trägt jedoch umgekehrt keinen Anstand immer und immer wieder, wo er auf die sich im Gebrauch befindliche Taufformel zu sprechen kommt, das *Baptizo te* oder das *Ego te baptizo* zur Anrufung der Trinität hinzuzufügen[27]. Ja, er sagt sogar ausdrücklich:

Sed forte quaeris ipsam professionis fidei formam in perficiendo baptismatis sacramento, qualem intelligi oporteat. Ad quod breviter respondendum puto illam esse baptizandi formam, quam Dominus Jesus, cum discipulos suos ad baptizandum omnes gentes mitteret, tradidit dicens: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ergo recte feceris, si, quod ille praecepit, tu confiteris. Ille iussit, ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizares. Tu mergis hominem et dicis: Ego baptizo te in nomine

[23] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 13, Rouen, 629. — PL 176, 459 f.

[24] Ebd. — Man vgl. F. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, Mainz 1916, 6. — L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik (BeitrGPhTh MA 34], Münster 1937, 119.

[25] Rufinus übernimmt diese letzten Ausführungen Hugos wörtlich in sein Dekret: De consecratione, dist. 4 (ed. H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, Paderborn 1902, 564). — Ob man aber eine solche Behandlung dieses Beispieles für die Feststellung der als notwendig erachteten Form ohne weiteres stark pressen darf, sei dahingestellt; denn auch noch Praepositin wertet es bloß im Sinn der Intention aus, da er in der Diskussion über die Notwendigkeit der Intention sagt: Contra: Si mater puerum balneans, ut aqua non noceat, dicat verba illa: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, quis dicet eum esse baptizatum? Balneatus quidem est, sed baptizatum, ut credo, nemo dicet, et propter hoc, quod intentio ibi non fuit (Summe; Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 49).

[26] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 13, Rouen 629 — PL 176,460.

[27] Summa de sacramentis christianae fidei Lib. 2 p. 6 c. 2, Rouen, 621 f. — PL 176,443 ff.

Patris et Filii et Spiritus Sancti. Bene sequeris formam institutionis divinae; facis, quod iussit; profiteris, quod instituit[28].

Demnach würde die kraft göttlicher Einsetzung befohlene Form auch das *Baptizo te* mit in sich begreifen.

Es ist immer gewagt, zu viel aus unserem heutigen Wissen bei den Autoren des 12. Jahrhunderts vorauszusetzen. Aber für den gegenwärtigen Fall läge doch die Annahme nahe, daß Hugo etwas von unserer Unterscheidung zwischen *necessitas praecepti* und *necessitas medii* im Sinne hatte und das *Baptizo te* bloß *necessitate praecepti* gefordert hätte.

Eine Rückerinnerung an die zuletzt genannten Worte Hugos dürfte es sein, wenn die Summa Sententiarum ihre Ansicht über die Form der Taufe in die Worte kleidet: Formam huius sacramenti tradidit Christus, cum dixit: Ite, docete baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et in ista forma debet tradi sacramentum[29]. Dem begegnen wir fast wörtlich in der Ysagoge Odonis[30]. Ähnlich sagen die unter den Werken Hugos[31] gedruckten Tres libri de caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis: In baptismo haec forma servanda est, ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizetur. Sic enim magister summus docuit discipulos dicens: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Zacharias Chrysopolitanus schreibt wieder in Anlehnung an das Anselmianische „Dubitatur a quibusdam": Forma autem baptismi sunt ista verba: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti vel aequipollentia. Dominus enim generaliter instituens baptismum praecepit dicens: „Ite, docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti"[32]. Dies übernimmt Werner von St. Blasien wörtlich in seine Defloratione sanctorum Patrum[33]. Wir dürfen aber aus all diesen Stellen nicht schließen, daß, wie wir ähnlich schon an Hugo von St. Viktor dargetan haben, das *Ego te baptizo* nach der Meinung der verschiedenen Verfasser nicht zur vorgeschriebenen Form gehörte und ausgelassen werden dürfte. Dies mag wohl auch für Robertus Pullus gelten, der ebenfalls lediglich die *invocatio Trinitatis* fordert und zwischen „*necessarium*" und „*conveniens*" unterscheidet,

[28] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 2, Rouen, 622 — PL 176,445 f.

[29] Tract. 5 c. 3, Rouen 1648, 459. — PL 176,129.

[30] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard [Spic. S. Lov. 14], Löwen 1934, 182 — Ebd. 195 heißt es: Fidei professionem sequi debet trina immersio cum invocatione Trinitatis.

[31] Rouen, 361.

[32] In unum ex quatuor. Lib. 1 (PL 186,102).

[33] In Octava Domini (PL 157,801).

so wie wir zwischen der *necessitas medii* und der *necessitas praecepti*[34].

Obwohl nun die Summa Sententiarum das Sakrament der Taufe mit der tinctio gleichsetzt[35], fordert sie, und zwar wiederum in Abhängigkeit von Hugo dem Anschein nach das *baptizo te* nicht zur Substanz des Sakramentes. Jedenfalls pflichtet sie der Ansicht des Hugo über das Eintauchen des Kindes beim Baden unter Anrufung des Namens der Heiligsten Dreifaltigkeit bei[36]. Wichtig ist, daß hier noch hinzugefügt wird: In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt: ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur[37]. Das Fehlen des *baptizo te*, das hier deutlichst vorausgesetzt wird, ist somit nicht als ein Mangel an der Form empfunden[38]. Dabei nimmt aber die Summa Sententiarum keinen Anstand, im gleichen Atem die Zachariassentenz[39], die mit aller Selbstverständlichkeit das *baptizo te* in der Taufformel voraussetzt, anzuführen und so einen Fall von verstümmelter Form zu besprechen; sie kommt aber dabei nicht auf den Gedanken, auch die Zugehörigkeit des *baptizo te* zur Form zu erörtern[40]. Das war also für den Verfasser kein Problem.

Neben dem Einfluß Hugos dürfte hier irgendwie auch derjenige der Augustinusstelle zu nennen sein, an der dem Wort die Aufgabe der Heiligung des Wassers zugeteilt wird. Jedenfalls wird sie im 4. Kapitel ausdrücklich in der Form zitiert:

[34] Sententiae. Lib. 5 c. 14 (PL 186,841 C): Baptisma autem non alium liquorem aliudve elementum recipit praeter aquam, auctore Domino qui ait: »Nisi quis renatus fuerit ex aqua« etc. Neque aqua sufficit sine invocatione Trinitatis; unde Dominus mandavit baptizari omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Baptizari, id est lavacri trina mersione sicut Trinitatis invocatione. Tantum lavacrum invocatione Trinitatis dicendum auctore Scriptura novimus, trinam vero mersionem usu et ratione suscipimus. Verum baptisma negamus, si Trinitatis desit invocatio; et non negemus, tametsi trina defuerit mersio. Invocationem Trinitatis necesse est adesse, trinam mersionem minima decet abesse. Absque eo, quod necessarium est, baptismus non est; absque eo, quod convenit, esse potest, negligentia autem culpam habet.

[35] Tract. 5 c. 4. Rouen, 459 — PL 176,129.

[36] Tract. 5 c. 9. Rouen, 463 — PL 176,136: sicut et mulieres, quando in balneum immergunt pueros, invocant nomen Trinitatis; sed quia baptizare non intendunt, non est baptismus.

[37] Ebd.

[38] Die gleiche Feststellung machen wir bei Magister Omnebene, der in seinen Sentenzen fast wörtlich den Text der Summa Sententiarum wiederholt. Vgl. F. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891, 205 Anm.; sowie München, Staatsbibl., Cod. sim. 168, fol. 48.

[39] Isidor Mercator, Decretalium Collectio (PL 130, 1165); Ivo, Decretum, p. 1 c. 237 (PL 161,116), Panormia c. 65 (PL 161, 1060); Gratian, De consecratione, dist. 4 c. 86 (ed. Aem. Friedberg, Corpus iuris Canonici. I. Leipzig 1879, 1390).

[40] Tr. 5 c. 9, Rouen, 463 — PL 176,135.

Augustinus De catechismo: Debetis scire, cur virtus illius aquae et animae prosit et corpori. Non enim omnis aqua mundat. Sanctificatur haec per consecrationem verbi. Tolle enim verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum[41].

Deutlich ist beim Lombarden die Abhängigkeit von der Summa Sententiarum. Hier finden wir räumlich eng beisammen die Zachariasstelle über die verstümmelte Form unter Beibehaltung des *baptizo te*[42] und die Entscheidung: Videtur tamen sapientibus non fuisse baptisma, ut cum aliqui in balneum vel in flumen merguntur in nomine Trinitatis, non est tamen baptismus, quia non intentione baptizandi illud geritur[43]. Auch hier ist dem zweiten noch unmittelbar beigefügt: Nam in hoc et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda[44]. Womit wohl zum Ausdruck kommen dürfte, daß nach der Ansicht des Lombarden die Form hier zwar in Ordnung wäre, aber die Intention fehlte.

Wenn nun auch Petrus Lombardus das Sakrament der Taufe mit der Abwaschung gleichsetzt, so hält er doch unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus noch daran fest, daß die Taufe, allerdings hier die *ablutio in elemento*, durch das Wort konsekriert wird[45]. Wo er dann sagt: Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum fit sacramentum, veritas te docet, quae huius sacramenti formam tradens ait discipulis: „Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti", fügt er noch eigens hinzu: Invocatio ergo Trinitatis verbum dicitur, quo baptisma consecratur, et haec est forma verborum, sub qua traditur baptismus[46]. Das Wort richtet sich also nicht an den Täufling, sondern an das Element bzw. die Abwaschung, die beide zusammen die Substanz des Sakramentes ausmachen[47], das Wort hat das Element bzw. die Abwaschung zu konsekrieren, damit das Sakrament werde[48]. Aber trotz allem haben wir auch bei ihm keine ausdrückliche Beachtung unserer Frage.

---

[41] Tr. 5 c. 4, Rouen, 459 — PL 176,129.

[42] Sententiae. Lib. 4 dist. 6 c. 4 n. 64.

[43] Sententiae. Lib. 4 dist. 6 c. 5 n. 66.

[44] Ebd.

[45] Sententiae. Lib. 4 dist. 3 c. 1 n. 23: Si enim fiat ablutio sine verbo, non est ibi sacramentum, sed accedente verbo ad elementum fit sacramentum; non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento. Unde Augustinus: »Verbo baptisma consecratur; detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum . . . «.

[46] Sententiae. Lib. 4 dist. 3 c. 2 n. 24.

[47] Sententiae. Lib. 4 dist. 3 c. 1 n. 23: De substantia huius sacramenti sunt verbum et elementum, cetera ad solemnitatem eius pertinent.

[48] Diese Deutung ist schon sehr bald entstanden. So liest man in

Bei Magister Bandinus[49] und in der Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747[50] findet sich nichts, was über eine Stellungnahme zu unserer Frage Aufschlüsse geben könnte. Auch für Petrus Manducator läßt sich kaum Sicheres feststellen. Er betont in seinen Sentenzen in Anlehnung an den Lombarden, daß die *invocatio Trinitatis* das Wort sei, durch welches die Taufe, d. i. für ihn die *„ablutio facta in elemento cum verbo"*, konsekriert wird[51]. Er erwähnt aber bei einer Gelegenheit mit aller Selbstverständlichkeit das *baptizo te* als Bestandteil der Form, der eine Art von Notwendigkeit besitzt, so daß es auch gesprochen werden müßte, wenn ein Stummer eintauchte und ein anderer die Formel spräche, und hier zur Lüge würde[52]. In seinem Matthäuskommentar sagt er lediglich: „Jhesus ut purus homo" et baptizat in verbo, id est in invocatione Trinitatis, quia hoc est scilicet verbum, quo accedente ad elementum fit sacramentum[53]. In der Historia scholastica aber hält er wieder dafür und zwar in der Darstellung der Apostelgeschichte, daß tatsächlich die Apostel, als sie im Namen Christi tauften, die Form gebrauchten: Baptizo te in nomine Jesu Christi[54]. Das *Baptizo te* war also auch hier noch nicht zum Problem geworden.

Gleiches läßt sich auch für Magister Gandulphus sagen. Er antwortet auf die Frage, was die Taufe sei: Baptismus vero Christi dicitur tinctio, id est ablutio corporis exterior, facta sub praescripta verborum forma, scilicet: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[55]. Auch bei ihm tritt das Wort als consecratio der Eintauchung zum Sakrament auf. Unmittelbar daneben aber kann er sagen: „Accedit enim verbum ad elementum et fit sacramentum". Quod est prolatione verborum, scilicet In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti te baptizo, ipsa intinctio, ut sit baptisma, consecratur[56]. Wo er sonst auf die Taufform zu sprechen kommt, tritt stets das *baptizo te* auf[57]. Er

der Ps.-Poitiers-Glosse: »Sed accedente verbo ad elementum«, aqua subaudi, »fit« aqua secundum magistrum Hugonem, vel secundum Lumbardum ablutio, »fit sacramentum«. Vel secundum alios sacramentum fit, et ponitur hoc verbum »fit« impersonaliter (Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94). Man vgl. auch die Summe des Guido von Orchelles (Cod. Paris. Nat. lat. 17501, fol. 13^{v} f.).

[49] Sententiae. Lib. 4 dist. 3 (PL 192, 1092).

[50] Fol. 80.

[51] R. M. Martin, Pierre le Mangeur, De sacramentis [Spic. S. Lov. 17. Appendice], Löwen 1937, 14*.

[52] R. M. Martin, a. a. O. 28*.

[53] Cod. Paris. Nat. lat. 15264, fol. 80^{v} (zu Mt 3).

[54] Zu c. 16 (PL 198, 1655A).

[55] Sententiae. Lib. 4 § 30 (ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien 1924, 401).

[56] Ebd.

[57] Sententiae. Lib. 4 § 33 (ed. J. de Walter, a. a. O. 404 f.).

hält dasselbe darum wohl für notwendig, wenigstens *necessitate praecepti*, ohne aber gerade sich dieser Frage reflex bewußt zu werden.

Aus dem vor 1160 geschriebenen Tractatus de sacramentis des Magisters Simon[58] geht lediglich hervor, daß durch das Wort das Wasser geheiligt wird, das Wort *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* lautet, das Sakrament weder Wasser noch Wort ist, sondern die Abwaschung mit dem durch das Wort geheiligten Wasser ist[59].

Über die Meinung des Petrus von Poitiers kann man sich leider kein Bild machen; denn er lehnt gerade die Fragestellung, deren Beantwortung uns hier Aufklärung geben könnte, als lächerlich ab, nämlich ob die Form der Taufe gewahrt bleibe, wenn ein Stummer eintauche und ein anderer, der keine Hände habe, die Worte ausspreche. Denn, wenn er sage: *Baptizo te in nomine Patris et Filii etc.* scheine er nicht die Wahrheit zu sagen, da ja der Eintauchende taufe. Und ebenso, ob es erlaubt sei, daß einer sich im Notfalle selber taufe und ob in diesem Falle die Form der Taufe gewahrt bleibe[60].

Auch über die Ansicht der Sententiae Divinitatis[61] läßt sich keine Klarheit gewinnen. Die spätere Porretanerschule schweigt sich ebenfalls über dieses Problem entweder aus oder redet, wie wir noch zeigen werden, nicht eindeutig. An anderen Stellen erklärt sie die Gültigkeit der Taufe durch die Auslassung des *Baptizo te* für nicht in Frage gestellt. Dagegen scheint der einen reinen Porretanismus vertretende Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 die Taufe bei Änderung der Form, zu der er auch das *baptizo te* zählt, nicht bloß für unerlaubt, sondern sogar für ungültig zu halten, und zwar deswegen, weil die von der Kirche eingesetzte Form zu beobachten sei[62].

Auch der 1170 entstandene Madrider Tractatus de septem sacramentis Ecclesiae erweckt den Eindruck,

[58] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis [Spic. S. Lov. 17], Löwen 1937, CCXIV.

[59] Ebd. 5 f.: Sicut autem in alio elemento quam in aqua fieri baptismus non potest, sic nisi per verbum aqua sanctificata sit, quod est: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sacramentum non est. Sacramentum nec verbum nec aqua, sed ablutio ex aqua per verbum sanctificata.

[60] Sententiae. Lib. 4 c. 5 (PL 211,1232 — Cod. Paris. Nat. lat. 3116, fol. 70^{v}).

[61] Man vgl. B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [BeitrGPhThMA 7, 2—3], Münster 1909, 111* f.

[62] Fol. 54^{v}: Queritur autem, cum baptizandum sit in hoc nomine trium personarum, quod est Deus, utrum baptizare liceat sic dicendo: baptizo te in hoc nomine Deus. Quod non licet nec sufficit,

als ob er das *baptizo te* für wesentlich hielte, und zwar deshalb, weil der Verfasser aus der von Christus eingesetzten Form herleitet, daß man sich nicht selber taufen kann[63]. Der wohl um die gleiche Zeit entstandene zum Bereich des Robert von Melun gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 schreibt: Ubi ergo fides Christi communiter recepta est, ea forma baptizandi servari debuit, quam ipse Christus instituit, ut dicatur: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[64].

Bis hierher fanden wir lediglich Behauptung gegen Behauptung, nirgends aber noch eine Diskussion von Gründen und Gegengründen. Wir mußten fast ständig zwischen den Zeilen lesen.

So werden denn die Ausführungen der zum mindesten teilweise vor den Sentenzen des Petrus von Poitiers geschriebenen Pseudo-Poitiers-Glosse von besonderem Interesse, da sie ausdrücklich unser Problem zur Diskussion stellt und uns

quia non licet baptizare nisi in ea forma verborum, quam instituit Ecclesia. — Videtur tamen sufficere, si dicatur: baptizo te in nomine Jhesu, cum in actibus apostolorum legatur Dominus precepisse discipulis, ut in nomine Jhesu baptizarent. Ad quod dicitur aliud esse officium doctoris, aliud ministri, et aliquid licere docenti, quod non licet ministranti. Docenti enim Christo licuit aliquid tacere et minus dictum intelligere. Dicendo enim discipulis: ite et baptizate gentes in nomine Jhesu, non dedit intelligi in hoc nomine Jhesus, sed in hoc nomine Deus, quod et Jhesu et Patris et Spiritus Sancti. Quodsi ergo aliarum personarum nomina taceat, tamen non negat, quia docentis est ex dictis non dicta dare intelligi. Quod non licet ministro baptizanti. — Ohne gerade auf unser Problem zu sprechen zu kommen, sagt die zum Bereich der Porretaner gehörige Summe des Cod. lat. 104 der Stiftsbibl. Zwettl auf fol. 47v: Est autem remissionis baptisma, quod institutam rei significate formam imitatur. Hec vero forma et numerum et ordinem rerum intelligit(!) continere. Est enim hic ordo et numerus in verbo et elemento et opere. Hec enim duo adhibenda sunt, elementum videlicet et verbum, hoc utique ordine, ut prius elementum, deinde adhibeatur verbum. In elemento autem secundum ordinem verborum agendum erit. Primum etenim Pater, secundo Filius, tertio nominatur Spiritus Sanctus. Ad nomen Patris primo, qui baptizatur, immergitur, ad nomen Filii secundo, ad nomen Spiritus Sancti tertio. Secundum hunc enim numerum Trinitatis est in operatione numerus immersionis. Et hec quidam baptismatis est forma, quam quicumque verbo vel elemento aut verborum sive operationis ordine mutaverit, non constabit katholica baptizandi forma. Si quis enim vel verba minuerit vel aliud pro aqua adhibuerit elementum, non baptizat.

[63] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis [Spic. S. Lov. 17], Löwen 1937, 84: Oportet enim alium esse, qui baptizat, alium, qui baptizatur. Unde Dominus formam baptismi instituens a se ipso baptizari noluit.

[64] Fol. 187 f. — Dagegen scheinen die ebenfalls zum Bereich des Robert von Melun gehörigen Quaestiones super epistolas Pauli sich noch zu der Ansicht des Petrus Lombardus zu bekennen. Man vgl. In ep. 1 ad Cor. q. 9 (PL 175,515).

mit einer Argumentation zugunsten der Nichtzugehörigkeit des *baptizo te* zur Substanz der Taufformel bekannt macht, während sie selber aber mehr der gegenteiligen Ansicht zuneigt:

»Sed quod est illud verbum« etc. Hic agit magister de forma baptismi, in qua traditur, docens, que sit et a quo data et quibus et quando. A quo? A Christo dicente: Ite, docete etc. Quibus? Apostolis et in eis omnibus formam baptizandi prescriptam servantibus cum intentione, que in omnibus sacramentis est necessaria. Quando? Cum misit eos post resurrectionem predicare per universum orbem. — Que sit forma, »veritas«, id est Christus, docet, qui est via, veritas et vita. Hec autem forma a Domino tradita: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizo te. Sed queritur, utrum verbum et accusativus sint de forma verborum. Quidam dicunt, quod non. Nam in cotidianis benedictionibus, cum benedicimus vel talia, non solemus verbum apponere vel accusativum, sed subintelligitur. Sic et hic videtur. Alii dicunt, quod sunt de forma verborum. Quibus magis assentimus[65].

Man kann hier auch sofort sehen, daß nicht mehr von einer *consecratio* des Wassers oder der *ablutio* durch die Worte die Rede ist. Wohl heißt es: Dicimus, quod hec dictio: *in nomine* non ponitur in designatione vocis, sed potius pro virtute sive efficacia in invocationem(!) Trinitatis baptismo collata[66]. Aber als Sinn der Taufformel wird genannt: In nomine Trinitatis abluo te in aqua sanctificata orans, ut Deus abluat te interiori munditia[67].

Wann hat also diese Diskussion eingesetzt? In Beantwortung dieser Frage ist ein sehr aufschlußreicher, übrigens bereits bekannter Briefwechsel zu nennen. Er fand statt zwischen dem Bischof von Clermont Pontius (Bischof von 1170—1189) einerseits, dem Bischof von Paris Mauritius von Sully (Bischof von 1160—1196) und dem Abt Stephan von Saint Euverte (Stephan von Tournai, Abt in Saint Euverte von 1167—1177) andererseits. Nach den eben gebrachten Daten zu schließen, ist er in die Zeit zwischen 1170 und 1177 zu verlegen. Aus dem Schreiben des Pontius ergibt sich, daß in der Gegend von Clermont die Nottaufe, die als

[65] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94.

[66] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94.

[67] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94. — Auf fol. 93 sagt aber eine Glosse zu 4 dist. 1 c. 5 n. 6: »Etsi non ab illis«, unde ipsa esse vasa, in quibus liquor gratie continetur. — Für die Frage, ob die Eintauchung eines Kindes beim Baden unter Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit als Taufe zu betrachten sei, wird fol. 96[v] bloß die Darstellung des Lombarden referiert: »Solet queri de illo« etc. Hic proponit magister questionem de illo, qui baptizatur ioculariter, tamen sub forma baptizandi. Solutionem huius questionis colligit magister ex dictis Augustini ambigue super hoc loquentis et ex sapientum opinionibus et etiam ex benedictione illorum, qui intrantes balneum vel mare solent sub hac forma verborum in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti divinum auxilium implorare et etiam in initio omnium operum suorum. Hec autem est solutio, talem scilicet submersionem ludicre factam non [esse] baptismum, quia non est ibi intentio.

undeiare bezeichnet wurde, unter Auslassung des *baptizo te* geschah. Pontius hält dies für eine sehr schlimme Gewohnheit und hat Zweifel an der Gültigkeit einer solchen Taufe[68].

Darauf ergehen die Antwortschreiben. Stephan geht in seiner Beweisführung von den Worten Christi im Taufauftrag bei Mt 28,19 aus und sagt:

»Derjenige, der das Sakrament der Taufe eingesetzt hat, hat auch die Form des Taufens angeordnet. Er hat gesagt: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Derjenige, der sich die Gewalt zu taufen vorbehalten hat, hat das ministerium in dieser Form anderen zugestanden. Es möge keiner sagen, daß das Ite, docete omnes zur Substanz des Sakramentes gehöre oder seine Form zum Ausdruck bringe. Halten wir nun an dem folgenden baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fest! Ich habe dort noch nicht gelesen: baptizantes eos et dicentes: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Wenn baptizare gleich intingere ist und baptismus gleich intinctio, was ist dann baptizantes anderes als intingentes? Es scheint somit derjenige, der mit der Absicht zu taufen eintaucht, wenn er die von der Wahrheit befohlenen Worte, d. i. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ausspricht, getauft und die von Christus überlieferte Form erfüllt zu haben. Und wir sollen sagen, daß auch Häretiker, wenn sie diese ‚nomina tremenda' ausgesprochen haben, die katholische Form innehielten«[69].

Stephan führt dann noch auf, welche kirchlichen Auktoritäten bei den die Ketzertaufe berührenden Erörterungen, ohne des *baptizo te* Erwähnung zu tun, die Gültigkeit auch der Ketzertaufe beim bloßen Vorhandensein der Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit für gegeben erachten[70]. In diesen Ausführungen hat die Einstellung des Kanonisten, für die das geschriebene Wort alles ist, den Beweis geführt. Stephan fügt aber bei: Opiniones profundo, non assertiones, paratus, ut dixi, summi et catholici viri domini Parisiensis *[nämlich des Mauritius von Sully]* sequi vestigia, non tamen addictus in alicuius iurare verba[71]. Und dann kommt noch ein Zusatz, der klar zum Ausdruck bringt, daß Stephan das *baptizo te* wegen der Einführung durch die Kirche für notwendig hält und zwar *necessitate praecepti*, und daß er zu seinem Urteil, das es als nicht zugehörig zur Substanz des Sakramentes erklärt, nicht zuletzt durch die Erwägung bestimmt wurde, daß man sonst zugeben müsse, die vielen, die bloß die Nottaufe mit der Form *En nome Pa-*

[68] Stephani Tornacensis epistolarum pars prima. Ep. 3 (PL 211,312 f.). — Man vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik [BeitrGPhThMA 34], Münster 1937, 118 ff.

[69] Stephani Tornacensis epistolarum pars prima. Ep. 5 (PL 211, 314 f.).

[70] Ebd. (PL 211 315 f.).

[71] Ebd. (PL 211, 316).

tres et Files et Esperites Santes empfingen, seien rettungslos verdammt[72].

Von unbestreitbarer Wichtigkeit ist das ausdrückliche Zeugnis des Stephan dafür, daß es sich hier um ein neues Problem handelt[73]. Dies bestätigt nur unsere Feststellung, daß die Zugehörigkeit des *baptizo te* zur Taufform bis wenigstens 1170 für die Theologie kein Problem gewesen ist.

Der dritte Korrespondent ist, wie gesagt, der Pariser Bischof Mauritius von Sully. Seine Antwort besagt in aller Kürze, daß das *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* uns durch die Autorität der Heiligen Schrift (Scripturarum divinarum) und durch das Zeugnis der heiligen Väter überliefert worden ist. Die Lebenskraft dieser Worte sei so groß, daß wir daran nichts ändern noch neuern dürften. Wo diese Worte nicht in ihrer Vollzahl in irgendeiner Sprache ausgesprochen würden, glaube er nicht, daß die Taufe gegeben sei[74].

Wohl gemerkt handelt es sich hier um einen Bescheid des Pariser Bischofs, der dem Weltzentrum des damaligen wissenschaftlichen Lebens nahe stand. Und, wie wir aus anderer Quelle wissen, hat er diesen Bescheid nur nach vielen Verhandlungen gegeben, was ebenfalls kaum notwendig gewesen wäre, wenn es sich um eine Frage gehandelt hätte, die an der Pariser Universität schon hinreichend auf ihr Für und Wider erörtert gewesen wäre. Den Beleg für unsere letzte Behauptung gibt uns der Bericht eines Textes, der sich im Cod. Paris. Nat. lat. 3477 neben der Summa de sacramentis et anime con-

---

[72] Ebd. (PL 211, 316): Clausulam tamen, quae a baptizantibus solet et debet dici, scilicet ego te baptizo, summa reverentia deosculor, summo studio amplector. Eam mater Ecclesia sic induxit, ut esset de solemnitate ministerii, non de substantia sacramenti. Nam, si aliud dixerimus, absque medio confitebimur damnatos, quos in necessitatis articulo a laicis novimus baptizatos. Hoc enim solum dicere solent, qui litteras ignorantes parvulos undaizant: en nome Patres et Files et Esperites Santes, in quibus verbis eamdem virtutem inesse quam in latinis syllabis idem significantibus et credimus et fatemur. Vehementer tamen arguendos et poenitentia afficiendos dixerim sacerdotes, qui vel per negligentiam vel per imperitiam aliquid omiserint de verborum solemnium dignitate. Qui praemissis rationibus fidem adhibuerit, baptizatum taliter in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti non iterum baptizabit.

[73] Stephani Tornacensis episcopi epistolarum pars prima. Ep. 5 (PL 211,314): Premit, fateor, imperitiam meam et quaerentis auctoritas et novitas quaestionis.

[74] Stephani Tornacensis episcopi epistolarum pars prima. Ep. 4 (PL 211,313).

siliis des Petrus Cantor findet und der einen besonderen Fall von Nottaufe zum Ausgangspunkt nimmt:

Mulier videns parvulum non baptizatum laborantem in extremis inmisit illum dicens: inundo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ideo autem noluit dicere: baptizo, sed inundo, ut deferre sacerdoti eius hoc est proprium. Et credo, quod si habuit intentionem baptizandi et eo more et eo fine, quo baptizat Ecclesia, quod puer ille baptizatus est non premisso hoc verbo: baptizo vel alio verbo, sed dicto hoc tantum: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti sub trina immersione in nomine Trinitatis. Tamen quesitum est ab episcopo Parisiensi, an hoc verbum baptizo esset de essentia illius sacramenti. Et cum hoc esset diu tractatum, tandem responsum est, quia non est baptizandum sine hoc verbo. Credo tamen, quod, cum illud sit de grecismo, sine eo et quolibet posset fieri collatio baptismi et cum illo et quolibet equipollenti latino[75].

Somit bestätigt dieser Briefwechsel die Feststellungen unserer Untersuchung. Jetzt erst beginnt die wissenschaftliche Erörterung. Vorher gab es über das Baptizo te kein Problem. Nur so ist es verständlich, daß sich bei dem gleichen Verfasser Äußerungen finden, die teils für die eine, teils für die andere Ansicht zu sprechen scheinen. Wenn eine von ihnen aufgestellt wird, so geschieht es ohne weitere Beweisführung. Auffallend jedoch ist, daß bei den Lehrern, die auf das Baptizo te kein Gewicht legen, sich die Auffassung über das Wesen der Taufe als das durch das Wort konsekrierte Wasser bemerkbar macht. Hier tritt naturgemäß das ausdrückliche Hervorheben der Handlung leichter zurück. In diesem Zusammenhang findet man auch Spuren der Unterscheidung zwischen einer necessitas medii und praecepti.

Wieweit diese spekulativen Anfänge in der Folgezeit sich auswirkten, wird der folgende Teil der Arbeit zeigen.

[75] Cod. Paris. Nat. lat. 3477, fol. 131 f. — Obwohl sich diese Stelle im Zusammenhang mit einem Werk des Petrus Cantor findet, vermögen wir nicht zu sagen, ob sie ihn auch wirklich zum Verfasser hat. Was aber darin an Doktrinärem gesagt wird, deckt sich, wie wir noch dartun werden, mit der Ansicht des Cantors.

Besprechungen.

Pastore, A., L'acrisia di Kant. Contributo alla critica della Critica (Problemi d'oggi 2). gr. 8° (XX u. 210 S.) Padua 1940, Cedam. L 25.—.

»Die Kritiklosigkeit Kants«, so könnte man wohl den Titel des Werkes übersetzen. Kant war Kritiker, aber er war es nur halb: das ist in kurzen Worten die Anklage, die P. gegen Kant erhebt. Abgesehen von anderen kleineren Mängeln ist es besonders die Unterordnung der theoretischen unter die praktische Vernunft, die die kritische Arbeit Kants nach P. nicht nur befleckt, sondern geradezu zerstört. Kant bestimmt das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft dahin, daß erstere Bedürfnisse aufweist, denen sie selbst keine Erfüllung geben kann, die aber durch die praktische Vernunft erfüllt werden. Demgegenüber sucht P. zu zeigen, daß diese Bedürfnisse für die theoretische Vernunft gar nicht bestehen, sondern ganz und gar Illusionen der praktischen Vernunft sind. Die theoretische Vernunft genügt sich in ihrem Bereich vollkommen, bedarf also der Unterstützung durch die praktische Vernunft nicht, von der sie übrigens auch niemals eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse erlangen könnte, da die theoretische und praktische Vernunft je in ihrer Art autonom sind.

Aufgabe der theoretischen Vernunft ist es bloß, die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung zu suchen. Die Vernunft im engeren Sinne äußert sich in dem Bedürfnis, die Erkenntnisse zu ihrer letzten synthetischen Einheit zu führen. Das geschieht durch die transzendentalen Ideen. Kant unterscheidet zwar ihren regulativen und konstitutiven Gebrauch, doch läßt er sich schon bei der Bestimmung des regulativen Gebrauchs schwere Fehler zu schulden kommen. Die theoretische Vernunft hat das Bedürfnis, die jeweils erreichten Grenzen der Erfahrung immer wieder zu überschreiten und zu neuen Erfahrungen fortzuschreiten. In diesem Bedürfnis zeigt sich das Streben, die Gesamtheit der Bedingungen zu umfassen. Diese Gesamtheit ist aber in sich unbedingt und absolut. Bis dahin ist nach Kant das Verfahren der Vernunft nicht zu beanstanden. Unkritisch wird es erst, wenn die Vernunft das durch die Grenzbegriffe angezeigte Absolute verdinglicht und hypostasiert.

Dagegen wendet P. ein (67 ff.): Das Bedürfnis der theoretischen Vernunft, das jeweils Erreichte zu überschreiten, kann niemals dazu führen, daß die Vernunft über die Bedingungen hinausgehe, die ihre Erkenntnis möglich machen. Das geschieht aber, sobald man mit Kant die Gesamtheit der Bedingungen zum Unbedingten und Absoluten macht und die Vernunft daraufhin gehen läßt. Die Gesamtheit der Bedingungen ist soviel wie die Klasse oder Gattung der Bedingungen, kann also nicht als das Gegenteil ihrer selbst, als Verneinung der Bedingung aufgefaßt werden. Ferner kann die Vernunft nicht auf die Erkenntnis des Unbedingten und Absoluten ausgerichtet sein, weil Erkennen soviel ist wie Bedingen oder auf eine Bedingung zurückführen. Das Unbedingte, Absolute ist demnach wesentlich unerkennbar. Der theoretischen Vernunft aber ein Bedürfnis nach der Erkenntnis des Unerkennbaren zuzuschreiben, ist unmöglich. Schon der regulative Gebrauch, den Kant von den Ideen macht, ist also unrechtmäßig und, wie P. weiter zu zeigen sucht, von den Bedürfnissen der praktischen Vernunft eingegeben. Die ganze transzendentale Dialektik gehört in die Kritik der praktischen Vernunft. Damit fallen aber alle Voraussetzungen für den Primat der praktischen über die theoretische Vernunft. Die praktische Vernunft kann weder ein seiner

Natur nach theoretisches Bedürfnis decken — so wenig als ein Wert den Mangel an Wahrheit ersetzen kann — noch besteht auf Seiten der theoretischen Vernunft wirklich ein Bedürfnis, das zu erfüllen sie nicht imstande wäre. Die Gleichsetzung aber der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis mit Grenzen oder Schranken, über die die Vernunft nicht hinauskäme, ist eine doppelte Illusion (157 ff.): erstens wird dadurch der Anschein erweckt, als ob die Vernunft das theoretische Bedürfnis besitze, diese Grenzen zu überschreiten, und zweitens ist darin die Voraussetzung enthalten, jenseits der Erfahrung befinde sich noch eine andere Wirklichkeit. Die Vollendung der kantischen Kritik besteht demnach darin, daß der Einbruch der praktischen Vernunft in den Bereich der theoretischen Vernunft zurückgewiesen wird.

Es kann nicht bestritten werden, daß P. den Gedanken Kants mit großem Scharfsinn nachgegangen ist. Doch können wir uns seine Kritik nicht in allen Stücken zu eigen machen. So z. B. wenn er erklärt, das Unbedingte sei die Verneinung der Bedingung (68). Eine Bedingung kann ihrerseits wiederum bedingt oder nicht weiter bedingt sein. Unbedingt ist die Verneinung nicht von Bedingung, sondern von Bedingt. Auch ist die Totalität der Bedingungen etwas anderes als ihre logische Klasse oder Gattung. Diese ist ein logisches, jene ein reales Ganze. P. hat so die These Kants, daß die Vernunft in ihrer theoretischen Natur auf das Unbedingte und Absolute ausgerichtet sei, nicht erschüttert. Ergibt sich nun daraus der Widersinn, daß die theoretische Vernunft auf die Erkenntnis des Unerkennbaren angelegt ist? Nur wenn man mit P. Erkennen gleich Bedingen setzt. Kann aber bloß das Bedingte aus der Bedingung, und nicht auch die Bedingung aus dem Bedingten erkannt werden? Ist das zweite nicht sogar das Verfahren der Vernunftkritik? Oder woher weiß ich denn etwas über die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis, wenn nicht aus dem, was sie bedingen?

Die Natur der theoretischen Vernunft ist, wie Kant gezeigt hat, auf die Erkenntnis des Unbedingten und Absoluten angelegt. Kann sie aber auch dazu gelangen? P. hat mit guten Gründen gezeigt, daß sie die Erfüllung ihrer Bedürfnisse nicht von der praktischen Vernunft erwarten kann. Andererseits ist es ebenso unmöglich, wie P. richtig sieht, daß die Vernunft auf ein Ziel ausgerichtet ist, zu dessen Erreichung ihr alle Prinzipien fehlen. Nur möchten wir aus dieser Unmöglichkeit gerade den entgegengesetzten Schluß wie P. ziehen, daß nämlich der Vernunft diese Prinzipien nicht fehlen können. Die Reichweite der Vernunft hängt von der Tiefenlage ihrer Prinzipien ab. Es gilt also ihre Fundamente tiefer zu legen. Das ist nicht etwa bloß ein Mittel, um transzendente Gelüste zu befriedigen, sondern eine objektive Notwendigkeit, objektiv im Sinne Kants genommen: als zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gehörig. Diese Bedingungen sind nicht vollständig, solange durch sie nicht auch der Anspruch auf absolute Geltung begründet wird, ohne den ein Urteil überhaupt nicht zustande kommt. Es kann gezeigt werden, daß auf diesem Wege eine Tiefenlage der apriorischen Bedingungen erreicht wird, die die Möglichkeit einer Anlage der Vernunft auf das Absolute dartut (vgl. W. Brugger, Kant und das Sein: Schol 15 [1940] 363—385).

Kant hat die Zusammenhänge zwischen dem Problem der Analytik (Konstitution der Erfahrungserkenntnis) und dem der Dialektik (Natur der reinen Vernunft) geahnt, wenn er schreibt: »Es ist in der Tat mit unseren reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transzendenten Gebrauch« (Prolegomena § 33). Diese Anlockung, die in der Natur unseres Verstandes liegt, wäre in der Tat unmöglich, wenn nicht die transzenden-

talen Bedingungen selbst auf transzendente Gründe führen würden. P. meint, dies sei unmöglich (159). Diese Behauptung ist zwar in Einklang mit dem kritischen System, nicht aber mit dem Geist der kritischen Methode.

Wenn hier die Möglichkeit vertreten wird, das Absolute zu »erkennen«, so bleiben wir uns bewußt, daß dies nur auf eine höchst unvollkommene, »analoge« Weise geschehen kann, auf eine Weise aber, die der theoretischen, nicht der praktischen Vernunft zu eigen ist. Die theoretische Vernunft wird dabei allerdings nicht, wie es bei P. geschieht, so verstanden, daß ihr jeder dynamische Charakter abgesprochen wird (75 f.). Kein Vermögen, auch kein Erkenntnisvermögen ist möglich ohne Hinordnung und Verlangen auf das ihm zugehörige Objekt.

Zeigt sich bei Kant — das war die Frage — ein Mangel an Kritik, und zwar so, daß sein Werk dadurch in Frage gestellt wird? Gewiß; aber in vieler Hinsicht anders, als P. meint. P. bleibt das Verdienst, nachdrücklich auf die unmögliche Konstruktion einer Unterordnung der theoretischen unter die praktische Vernunft hingewiesen zu haben, wenn wir auch aus dieser Unmöglichkeit andere Folgerungen als P. glauben ziehen zu müssen. W. Brugger S. J.

Klenk, G. Fr., S. J., Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut. gr. 8° (232 S.) Rom 1942, Gregoriana.

Ermecke G., Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. gr. 8° (VIII u. 301 S.) Paderborn 1941, Bonifazius-Druckerei.

Das Bedürfnis, sich mit den Problemen, welche die Wertphilosophie aufgeworfen hat, eingehend auseinanderzusetzen, wird in den Kreisen der scholastischen Philosophie immer dringender empfunden. Davon legen zwei neue Arbeiten Zeugnis ab. Die eine wendet sich den Werten im allgemeinen zu und rückt die Stellungnahme zur Wertphilosophie in den Vordergrund. Die andere befaßt sich einzig mit dem ethischen Wertgebiet und will in erster Linie eine positive, spekulative Entwicklung bieten, die freilich immer wieder an den Erörterungen der Wertphilosophie ausgerichtet wird. Beiden gemeinsam ist, daß sie das überlieferte scholastische Lehrgut, im Anschluß an Thomas von Aquin, von den neuen Fragen her neu durchdenken und so zu einer neuen Gesamtschau zusammenfügen.

1. Bei Klenk läßt schon der Untertitel die Doppelheit des wertphilosophischen und des scholastischen Gesichtspunktes erkennen. Entsprechend behandelt er im 1. Teil die »wertphilosophische Auffassung der Beziehungen von Wert, Sein und Gott« und im 2. Teil »Wert-Sein-Gott in scholastischem Licht«. Der 1. Teil soll nur die Auffassungen der Wertphilosophie darlegen, die Auseinandersetzung mit ihr bleibt dem 2. Teil vorbehalten. Dabei wird allein »der im Anschluß an die Phänomenologie entstandene Typ« (7) berücksichtigt, der von Scheler entscheidend geprägt, von Hartmann und Hessen weitergeführt worden ist. Diese Philosophen werden in enger Berührung miteinander dargestellt, weil es vor allem gilt, ihr Gemeinsames hervorzuheben und den einen durch den andern zu ergänzen und zu erklären, ohne allerdings ihre zum Teil beachtlichen Unterschiede zu verwischen. Gemäß dem Haupttitel des Buches kommen drei Fragenkreise zur Sprache: Sein und Wert, Werterfassen, Wert und Gott.

Bei allen drei Autoren klaffen die ontologische und die axiologische Ordnung weit auseinander. Das zeigt sich zunächst in der Trennung

von Sein und Wert. Werte sind keineswegs Seinsmomente, sondern dem Sein heterogen gegenüberstehende ideale Qualitäten. Nur bei Hartmann scheinen sich vereinzelte Ansätze für eine echte Seinsfundierung der Werte zu finden, weil nach ihm das Ideale als das ontisch Unselbständige, Schwächere und Unvollkommene seine Erfüllung erst im Realen erreicht. Das Gesagte gilt auch von den ethischen Werten, die nach allen durch das unbedingte Pflichtsollen ausgezeichnet sind. — Dem objektiven Dualismus von Sein und Wert entspricht ein subjektiver von seiten des Erfassens. Der Verstand ist auf die Erkenntnis des Seins beschränkt. Das völlig eigenständige Wertreich geht ursprünglich einzig im Wertfühlen auf. Dieses gehört zum Bereich der Idealerkenntnis und ist als emotionale Wertschau ein Sonderfall der phänomenologischen Wesensschau. Ihrer Zuverlässigkeit steht Hartmann weit kritischer gegenüber als Scheler; Hessen sieht in der Werterfassung einen Gefühlsakt, der mit kognitiven Elementen durchsetzt ist, wobei jedoch das Gefühl das Primäre und Grundlegende bleibt. — Einer theologischen Verankerung der Werte steht Hartmann völlig ablehnend gegenüber; er ist »Atheist aus ethischer Verantwortung«. Für Scheler und Hessen hingegen weist das dualistisch gespaltene Diesseits auf eine unendliche Wertwirklichkeit hin, in der Sein und Wert zusammenfallen. Ebenso führt die innere Dynamik der ethischen Werte zu dem Wert des Heiligen als dem absoluten persönlichen Geist. Diesen Aufstieg vollzieht Hessen mit rationalen Beweisen, deren Kraft allerdings durch eine gewisse letzte Skepsis geschwächt wird. Auch Scheler kennt einen metaphysisch-rationalen Aufstieg, der jedoch weder eigentlich diskursiv ist, noch über das bloße ens a se hinauskommt. Der Wertwelt entspricht einzig das Sich-Erschließen Gottes im »Akt einer bestimmten Art von Liebe«, worin Gott als Wert und Person aufleuchtet.

Den Theorien der modernen Wertphilosophie stellt Kl. im 2. Teil die Anschauungen der Scholastik gegenüber. Ihre Wesenseinheit von Sein und Wert tritt schon hervor, wenn er den Wert beschreibt »als objektive, seinsbedingte Vollkommenheit, die Ziel des Strebens ist, weil und insofern sie uns anspricht als Aufgabe, die spezifische Natur zu verwirklichen« (75). Mit dem echten metaphysischen Seinsbegriff, den die Wertphilosophie verloren hat, wird das Sein als Vollkommenheit sichtbar, die durch ihre Bezogenheit auf das Streben den Charakter des Guten gewinnt. Von hier aus läßt sich der Wert auch als idealer Gegenstand, als Norm und Sollen in seiner Seinsfundierung begreifen. Letzteres wird eingehend an der Teleologie-Lehre von Aristoteles und Thomas gezeigt; sie baut nicht auf einem rein formalen Zweckbegriff auf, sondern auf der inneren Wesenstendenz einer werthaften Natur zu wertvollen Gütern als Ergänzung ihres Seins. — Wie die Scholastik im Gegensatz zu allen einseitigen Platonismen die Idealerkenntnis überhaupt durch die Abstraktion im Realen verankert, so auch das Werterfassen. Es ist zwar in Fühlen eingebettet, besagt aber seiner Intentionalität nach immer ein Erkenntnismoment. So setzt das bewußte Streben zu einem bestimmten Gut wesenhaft ein Erkennen voraus, wenn diesem auch das Naturstreben zugrunde liegt, und der Verstand durch die im Willen liegende allgemeine Dynamik zum Guten seinen ersten Anstoß empfängt. — Das Hinüberschreiten des Geschöpflichen zu Gott ist nirgends so überwältigend wie gerade innerhalb der Wertwelt. Kl. bedient sich dabei der Kausal- und der Finalbetrachtung. In ersterer wendet er die fünf Wege des Aquinaten auf das Wertgebiet an; in letzterer schließt er mit Hilfe der Zielsicherheit aus der Dynamik zur Fülle der Werte, die der Menschennatur eigen ist, auf die Existenz eines Wesens, das diese Fülle ist. Nach einer gründlichen Auseinandersetzung mit Schelers Aufstieg zu Gott macht Kl.

dessen positive Ansätze »für die Gottesbeweise aus der Potentialität der Menschperson« (212) fruchtbar. Die Merkmale des Personseins sind im Menschen nur unvollkommen und vielfach potentiell verwirklicht; als Urbild und Ursache muß ihm ein Wesen vorausgehen, das das Personsein voll verwirklicht und alle seine Potentialität aktuiert, das somit die Fülle der Werte ist als absolute Persönlichkeit. Eine zweite Fassung geht wieder von der inneren Dynamik der Menschennatur aus, die sich nie aus sich selbst, sondern nur durch die Hingabe an ein unendliches Du, das reine Personalität und die Fülle der Werte ist, verwirklichen kann.

Kl. gibt eine gute Einführung in die Grundfragen und Grundthesen der phänomenologischen Wertphilosophie. Auch entwirft er einen allseitigen, selbständig durchdachten, einheitlich durchgebauten und damit überzeugenden Grundriß einer scholastischen Wertlehre. Dabei sind Aristoteles und vorab Thomas seine Meister; zur Klärung der gnoseologischen Seite führt er augustinische Gedanken ergänzend ein, insofern wir »höchste Werterkenntnis aus unserm eigenen Innern, unabhängig von der äußern Welt« (154) schöpfen. Zugleich bemüht er sich, die überlieferten Gedanken weiterzuführen und moderne Anregungen einzubauen, wofür das letzte Kapitel des Buches das beste Beispiel bietet. So ist es ihm gelungen, zu zeigen, daß die von der Wertphilosophie aufgeworfenen Fragen in ihrer ganzen Breite »im Rahmen der scholastischen Philosophie ihre sinngemäße Erklärung finden können, wenn diese entsprechend ergänzt und ausgebaut wird«(9).

2. Ermecke entwickelt die »natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik«. Seine Arbeit gewinnt dadurch eine große Einheitlichkeit, daß er die Metaphysik des Wirkens zu ihrem Mittelpunkt macht; deshalb bieten sich seine Darlegungen als eine umfassende Auslegung des scholastischen Axioms »Agere sequitur esse« dar. Ein 1. Teil entwirft eine Metaphysik des geschöpflichen Wirkens im allgemeinen. Die so aufgedeckten Grundlinien verfolgt der 2. Teil bezüglich des sittlichen Handelns im besonderen. Endlich erörtert der 3. Teil wichtige ethische Grundfragen, die sich aus dem Vorausgehenden ergeben.

Die Gesetze des sittlichen Wirkens sind ein Sonderfall der allgemeinen Wirkgesetze. Wie diese aus dem Sein der Geschöpfe überhaupt abgeleitet werden, so jene aus dem Sein des sittlich wirkenden Menschen. Unser Bericht wendet sich sogleich dem sittlichen Wirken zu, da an ihm ja die Strukturen des Wirkens im allgemeinen wiederkehren. Grundlegend und entscheidend ist dabei der Exemplarismus oder die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die auch bei Thomas das Kernstück seines Systems bildet, und worin er Aristoteles durch platonisch-augustinische Elemente ergänzt. Danach besteht das Wesen des sittlichen Wirkens in der personalen, bewußten und freien Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Antwort auf die personale Inpflichtnahme von seiten Gottes, und zwar zur Verherrlichung des Schöpfers.

Die nähere Kennzeichnung dieses Wirkens geschieht zunächst an Hand seiner vier Strukturprinzipien; sie liegen in den Spannungen: Akt-Potenz, Substanz-Akzidenz, Materie-Form, Dasein-Sosein. Suchen wir die erste etwas zu verdeutlichen. Der Lebensdrang treibt den Geist zu seiner fortschreitenden Verwirklichung durch Aufnahme der in der Schöpfung niedergelegten Gottesgedanken, wobei die Gottessehnsucht die Seele alles geistigen Lebens und echten sittlichen Wirkens bildet. Auf wesensgemäße oder wesenswidrige Aktuierung antwortet der Geist unwillkürlich mit verschiedener Reaktion; in diesem Zusammenhang wird Bedeutsames über die ontologische Begründung des Gewissens

gesagt. — Der näheren Kennzeichnung dient dann die Betrachtung der immanenten geistigen Wirkakte als der eigentlich sittlichen Handlungen und der transeunten Akte, die, von jenen durchseelt, ebenfalls sittlichen Charakter gewinnen. Hierbei bieten sich dem Menschen seine transzendenten Seinsrelationen als sittlich verpflichtende Wirkrelationen dar, nämlich die Dienstrelation gegenüber Gott, die Aushilfsrelation gegenüber den Mitmenschen und die Herrschaftsrelation gegenüber den unter dem Geist des Menschen stehenden Geschöpfen. — Schließlich trägt zur näheren Kennzeichnung die Umreißung der Eigenschaften des sittlichen Wirkens bei. Von den unmittelbaren Eigenschaften heben sich die mittelbaren ab. Vermöge der ersteren muß der Inhalt des Aktes ein Gottesgedanke sein, und zwar ein solcher, der gerade der Individualität des Wirkenden gemäß ist. Die letzteren schreiben dem sittlichen Akt von der durch ihn bewirkten Steigerung der transzendentalen Eigenschaften des Menschen die gleichnamigen prädikamentalen Wirkeigenschaften zu, also Einheitlichkeit, Wahrheit, Güte.

Hierauf folgt die Erörterung wichtiger ethischer Grundfragen. Sie geht davon aus, daß sittliches Wirken zugleich Seinsentfaltung, Wertverwirklichung und Normerfüllung bedeutet und damit immer einen ontischen, axiologischen und normativen Vorgang darstellt. Was die axiologische Seite angeht, so arbeitet der Verf. den oft zu wenig beobachteten Unterschied zwischen den bloßen Aktwerten und den eigentlichen sittlichen Seinswerten heraus. In seiner Auseinandersetzung mit der modernen Wertphilosophie entscheidet er sich unbedingt für die Auffassung der Scholastik. Der Wert steht in Wesenseinheit mit dem Sein. Das Werterfassen besteht nicht in einem Wertfühlen; in ihm hat vielmehr der Intellekt den Vorrang, wenn auch vorbewußte Faktoren wie der Entfaltungsdrang des Geistes und die individuelle Eigenart des Erkennenden mitbeteiligt sind, und ein mehr oder minder starkes Echo im Gemüt oder Gefühl dem Gesamterlebnis eine charakteristische Tönung verleiht.

E.s Arbeit zeugt von gründlicher Sachkenntnis und eingehender Beschäftigung mit den Problemen. An selbständigem, lebendigem Durchdenken und Fortbilden des überlieferten Gedankengutes ist er Kl. noch überlegen. Eine Leistung ist vor allem die einheitliche Durchlichtung der Seinsgrundlagen des Sittlichen vom Wirken her. Altbekannte Lehrstücke rücken dadurch oft in wirklich erhellende neue Zusammenhänge, und das Ganze gewinnt eine überraschende organische Einheit; wir konnten nicht auf alle Einzelheiten eingehen, die Erwähnung verdienen. Freilich wirkt das Schema, nach dem er das Wirken im allgemeinen und das sittliche Wirken im besonderen behandelt, nicht in allem ganz sachgegeben; in manchem hat es etwas Künstliches und Starres an sich, scheint es fast von außen herangetragen; hieraus erklären sich auch manche Wiederholungen unter nur wenig verändertem Gesichtspunkt

Beide Schriften haben wir im wesentlichen positiv beurteilt, und sicher liefern beide einen beachtlichen Beitrag zur Lösung der im Wertgebiet schwebenden Fragen. Freilich könnten die Probleme wohl noch tiefer von der Wurzel her angepackt werden. Beide Werke nehmen zu sehr die überlieferten Erkenntnisse als gegeben hin, anstatt sie von ihrer innersten Wurzel her in ursprünglichem Zugriff neu zu erwerben. So bleiben die Fronten zu fest und unaufgelockert einander gegenüber; die Dinge kommen nicht eigentlich in Fluß, so daß [illegible] auf Leben stößt.

Wie hier alles zu dieser tieferen Auseinandersetzung drängt, sei kurz an wenigen, aber ganz zentralen Punkten angedeutet. Was ist Wirken? Sicher ist Wirken als solches nicht Verursachen; sonst gäbe es in

Gott keinen Selbstbesitz im Wirken. Obgleich geschöpfliches Wirken stets Verursachen ist, so muß doch das eigentliche Wesen des Wirkens auch auf Gott passen; vielleicht dürfen wir es als Vollzug, und zwar ursprünglich als Selbstvollzug bestimmen. Wie verhält sich nun dieses Wirken zum Sein? Es ist die innere Vollendung des Seins als solchen; erst im Wirken besitzt das Sein sich selbst, hat sich das Sein in seinem Selbst. Dem Sein eignet also wesenhaft Wirkenscharakter. Folglich vollzieht ein jedes Seiende auf die Weise und in dem Maße immer schon sich selbst, wie es am Sein teilhat. Tieferes Hineingraben in das Wesen des Wirkens zeigt weiter, daß es notwendig zwei Wesensmomente in sich trägt, die man irgendwie als Vorstellen (Wissen) und Streben (Wollen) kennzeichnen muß. Erst von ihrer gemeinsamen Wurzel im Wirken her lassen sich Vorstellen und Streben in ihrer Wesensart und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmen. Da nun Wahrheit und Gutheit die Korrelate zu Vorstellen und Streben sind, können sie erst auf diesem Hintergrund in ihrem Wesen, in ihrer Beziehung zueinander und zum Sein begriffen werden. Erst auf dieser Basis wäre eine letzthinnige Begegnung mit der Wertphilosophie unserer Tage möglich.

Die beiden Verf. haben in dem Rahmen, den sie sich gesteckt haben, wertvolle Arbeit an der Klärung der Wertfrage geleistet und so auch der angedeuteten tieferen Auseinandersetzung die Wege bereitet. J. B. Lotz S. J.

Siegmund, G., Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. gr. 8° (295 S.) Paderborn 1941, Schöningh. *M* 7.50.

Der teleologische Gottesbeweis, nach einem bekannten Wort Kants »der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene« Gottesbeweis, bedarf nach der Überzeugung des Verf. nichtsdestoweniger einer Neubegründung. Gerade, weil er mehr als irgend ein anderer Gottesbeweis die Gegebenheiten der sichtbaren Welt zum Ausgangspunkt nimmt, bedarf seine Grundlage immer wieder der Bewährung an den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaft. Das abgekürzte Verfahren früherer Zeiten, denen die Ordnung der Welt eines Nachweises überhaupt nicht bedürftig erschien, kann heute nicht mehr genügen. Wenn anderseits manche, wie etwa Garrigou-Lagrange, den Beweis auf den als a priori einsichtig angenommenen Satz »Omne agens agit propter finem« gründen, so verzichten sie damit auf die gerade dem teleologischen Beweis eigene, auf seiner größeren Anschaulichkeit beruhende besondere Überzeugungskraft. Ganz abgesehen davon, ob die Einwände S s gegen den genannten Grundsatz berechtigt sind, legt er schon aus diesem Grund allein mit vollem Recht auf den erfahrungsmäßigen Nachweis der Zielstrebigkeit und Zielsicherheit so großen Nachdruck. So bedeutet sein Werk eine überaus wertvolle weitere Entfaltung und Klärung des Weges, wie ihn zuletzt Mausbach (in: Dasein und Wesen Gottes, 2. Bd.; vgl. Schol 5 [1930] 151 f.) eingehend dargestellt hat.

Der 1. Teil (20—123) ist der Problemgeschichte von den ersten Anfängen in den Mythen der Griechen bis zur induktiven Metaphysik der jüngsten Vergangenheit und der Physik unserer Tage gewidmet. Dieser geschichtliche Überblick arbeitet gut die Höhepunkte teleologischen Denkens heraus, zeigt aber auch, wie eine unkritische, allzu vermenschlichende oder in platte Nützlichkeitsbetrachtung entartende Zwecklehre mehr als einmal die ganze Zweckbetrachtung als »asylum ignorantiae« erscheinen ließ. Ausführlich kommen zur Behandlung vor allem Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Suarez,

die Aufklärungsphilosophie, Kant, Hegel, der spekulative Theismus (besonders der jüngere Fichte), Trendelenburg, der Materialismusstreit, Driesch. Diese Abschnitte bringen viele bemerkenswerte Einzelheiten und arbeiten manche Grundgedanken für die systematische Behandlung des Themas schon recht gut heraus. Die Selbstverständlichkeit, mit der Aristoteles überall sinnvolle Ordnung sieht, ist nach S. nicht zuletzt aus der Nachwirkung halbmythischer Motive zu verstehen; als das große göttliche Wesen kann die Natur nichts umsonst tun (34). Bei Thomas vermißt S. einen empirischen Aufweis der Naturordnung; immerhin finden sich bei Thomas im Anschluß an Aristoteles beachtliche Ansätze in dieser Richtung (vgl. In 2 Phys. lect. 13 f.). Dankenswert ist der Hinweis auf die sonst wenig gewürdigte Gedankenarbeit des jüngeren Fichte und Trendelenburgs, die beide eine Verbindung des moralischen Gottesbeweises mit dem allgemein teleologischen erstreben und bedeutsame Beiträge zur Überwindung der bloßen Postulaten-Metaphysik Kants geliefert haben. Gegenüber der induktiven Metaphysik wird gut betont, daß sie als solche grundsätzlich innerweltlich bleibt; es ist kein Zufall, daß sie über eine Weltseele kaum je hinauskommt. Sehr beachtenswert ist der lange Abschnitt über »das Finalprinzip in alter und neuer Physik«. S. weist auf die Gefahr hin, daß durch eine allzu uneingeschränkte Anwendung des Zweckbegriffs auch im Bereich des Anorganischen dieser ausgehöhlt werde und zu einer unverbindlichen »Als-ob-Betrachtung« herabsinke. Er warnt auch vor einem vorschnellen, die Analogie des Gesetzesbegriffs nicht beachtenden Schluß von den Naturgesetzen auf einen göttlichen Gesetzgeber.

Die gleiche vorsichtig abwägende, gründliche Art verrät der 3. Teil (133—234), der nach einem kurzen Überblick über den ganzen Beweisgang im 2. Teil die erfahrungsmäßigen Grundlagen des allgemein teleologischen Beweises darlegt und ihre unmittelbare Deutung herausarbeitet. S. beschränkt sich dabei grundsätzlich auf die Zielstrebigkeit im Bereich des Lebendigen. Diese wird mit umfassender Kenntnis der Tatsachen überzeugend nachgewiesen. Die völlige Sinnlosigkeit der Zufallshypothese wird u. a. im Anschluß an E. Beuler mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung am Beispiel der Bildung eines Auges dargetan (197—200). Selbst wenn der Organismus als Maschine aufgefaßt werden könnte, wäre er schon eine echte Ganzheit, d. h. er könnte nicht rein summenhaft aus dem zufälligen Zusammenwirken der Einzelteile erklärt werden, sondern erforderte die Ausformung und Zusammensetzung aller Teile entsprechend der Idee des Ganzen. Nun muß aber die Maschinentheorie, die bloß eine von außen aufgeprägte, ein für allemal festgelegte Zweckmäßigkeit erklären könnte, angesichts der Entwicklung des Lebewesens und der Regenerationserscheinungen völlig versagen. Hier zeigt sich »primäre Zweckmäßigkeit«, d. h. der Weg zum Ziel ist nicht durch bereitliegende Vorrichtungen festgelegt, sondern muß neu gebahnt werden, weil es sich um ein einmaliges, nie oder kaum je wiederkehrendes Geschehen handelt. Ein treffendes Beispiel hierfür ist die Regeneration der Augenlinse beim Molch, dem die Linse — und zwar nur sie — künstlich entfernt wurde (173 f.). In solchen und vielen anderen Fällen ist die »Zukunftsbezogenheit« des Geschehens unverkennbar. Der zu erreichende Endzustand bestimmt von vornherein das Geschehen. Das ist nur dadurch möglich, daß die Idee des Endzustandes als Ziel die Auswahl geeigneter Mittel bestimmt; d. h. es wird eine bewußt-vernünftig handelnde Ursache vorausgesetzt. Wenn der Psychovitalismus die vernünftige Leitung des Geschehens den einzelnen Zellen selbst zuschreiben will, führt das zu einem Gestrüpp unentwirrbarer Rätsel; durch eine »unbewußte Seele«

vollends wird gar nichts erklärt. Den Instinkt zur Lösung machen bedeutet ebenfalls, das Rätsel selber zur Lösung machen; der dunkle Drang des Instinktes ist schon zielgerichtet, ohne selbst das Ziel zu kennen.

Bevor S. den letzten Schritt tut, fügt er im 4. Teil (235—261) eine kurze Betrachtung der Zielstrebigkeit der menschlichen Natur ein. Doch beschränkt er sich hier nach seiner eigenen Angabe auf »Grundlinien«; die Vorarbeiten mit ihren Erörterungen über die besondern Schwierigkeiten des moralischen Gottesbeweises sind nicht im gleichen Ausmaß berücksichtigt wie im 3. Teil. Die aller menschlichen Willkür vorgegebene Ausrichtung auf ein Ziel tritt besonders in der Gewissensforderung hervor. Die Unbedingtheit dieser Forderung weist auf eine absolut fordernde Persönlichkeit hin.

Der letzte Teil bringt nach Ablehnung übertriebener Forderungen an den Beweis den eigentlichen Schluß auf Gott. Dabei gibt S. zu, daß aus der endlichen Weltordnung nicht unmittelbar auf eine unendliche Weisheit geschlossen werden kann; Gott hätte — per impossibile — einen zweiten Gott schaffen müssen, hätte er in seiner Schöpfung seine unendliche Weisheit als solche in Erscheinung treten lassen wollen (280). Darum bedarf der Beweis zur Ergänzung des Kontingenz-Gedankens. Auch wenn als unmittelbare Ursache eine endliche Intelligenz angenommen wird, ist ein absoluter persönlicher Geist als Seinsgrund für diese Intelligenz erfordert.

Das Werk S.s ist ohne Zweifel ein sehr bedeutsamer Beitrag zur Frage der Gottesbeweise, nicht zuletzt durch die behutsame Art der Beweisführung, die sich ebensosehr von vorschnellen Schlüssen wie von übertriebenen Bedenklichkeiten frei hält. Es scheint aber die völlige Ablehnung der apriorischen Begründung des Zielstrebigkeitssatzes (Omne agens agit propter finem) zu weit zu gehen. Gewiß bedarf die Wirkursache keiner »nachträglichen«, »sie überbauenden« Richtungsbestimmtheit durch die Zielursache (69; 52); aber der Sinn des Satzes ist ja gerade der, daß die der Wirkursache eigene, wesensnotwendige Richtungsbestimmtheit in tieferer Schau eine Zielbestimmtheit ist; nicht als ob damit das naturhafte Wirken notwendig als Mittel zu einem weiteren Ziel erklärt würde; aber das unmittelbar erreichte Ergebnis ist letztlich nur möglich als beabsichtigtes Ziel. — S. beschränkt seine Betrachtung — methodisch nicht zu Unrecht — auf die sicherlich viel leichter als zielbestimmt nachzuweisenden Fälle einer mehrgliedrigen Zweckmäßigkeit, wo offenbar eine Anpassung von Mitteln an ein entferntes Ziel vorliegt. Darum ist es auch methodisch berechtigt, den Schluß aus der elementaren Naturgesetzlichkeit in der leblosen Natur als — namentlich für rein naturwissenschaftlich eingestellte Leser — weniger beweiskräftig beiseite zu lassen. Aber die philosophische Erörterung der Frage sollte dadurch nicht abgeschnitten werden. Ähnliches gilt wohl auch von der Ordnung des Weltalls; wegen der Größe der Ausmaße mag die Feststellung echter Zielbestimmtheit hier schwieriger sein (73). Ist uns dadurch die Lösung der Frage, ob hier Vernunft waltet, ein für allemal versagt?

J. de Vries S. J.

Krudewig, Maria, Vom Stand der Psychologie des Gefühls und von ihrem bleibenden Ertrag (Neue deutsche Forschungen 308). gr. 8° (139 S.) Berlin 1942, Junker und Dünnhaupt. *M* 6.—.

Das Gefühlsvermögen scheint schon vor Tetens zuerst Sulzer in seiner Eigenart erkannt zu haben. Gegenwärtige Arbeit behandelt viele Fragen, die für die empirische Psychologie wesentlich sind, nicht, wie

die innere Konstitution des Gefühlsaktes, die Wesensnatur seiner Subjektivität, die Abhängigkeit der Gefühlseigenschaften von den Empfindungen, den Wert der dynamischen Gefühlstheorie Lehmanns; ebensowenig die Psychologie der zusammengesetzten und höheren Gefühle, deren Klassen, die psychologische Ästhetik. Das Thema der Arbeit sind vielmehr gewisse Fundamentalfragen, wie das Wesen des Gefühls, die Rolle der Leiblichkeitsempfindungen im Gefühlsakt, die Frage der Zahl reiner Gefühlsqualitäten. Die Hauptsache ist die Diskussion einiger neueren Theorien.

Über das Wesen des Gefühls ist manches zu lernen aus den Darstellungen von Lipps und besonders von Joh. Volkelt, der alle Elemente einer guten Definition liefert. Bekämpft werden von der Verfasserin die Erklärungen von Krüger, der im Gefühl eine Komplexqualität des jeweiligen Erlebnistotals sieht, und die Deutung von Grossart, nach dem das Gefühl das Innewerden verschiedener Strebungszuständlichkeiten sein soll. K. faßt mit Recht das Gefühl als eine Art Ichzuständlichkeit. Anderseits wird von ihr die Leiblichkeitsempfindung als wesentlich notwendig betrachtet. In Wirklichkeit ist sie beim höheren Gefühl aber nur eine Begleiterscheinung, die auch fehlen kann; und selbst beim sinnlichen Gefühl nicht das eigentliche Wesenselement. McDougall erklärt die Gefühle als Triebkräfte bei Handlungen, was mit Recht zurückgewiesen wird.

Besonders eingehend wird die Zahl der erlebbaren reinen Gefühlsqualitäten durchgesprochen. Die heute herrschende dualistische Theorie erkennt als solche nur Lust und Unlust an und betrachtet jede von ihnen als identische Qualität, wenn sie auch in Komplexen verschiedener Erkenntnisse und Strebungen als Element eingehen können und dann mit eigenen Namen beschrieben werden, wie Trauer, Furcht, Zorn, Mitgefühl, moralische Gefühle. K. ist für eine pluralistische Theorie in dem Sinn, daß sie zwar die von Wundt aufgestellten neuen Gefühlspaare aufgibt, aber in Lust oder Unlust qualitative Verschiedenheiten annimmt. Die Gegengründe hat Külpe in eine besonders überzeugende Form gebracht, die die Lehrbücher darzubieten pflegen. K. bekämpft diese Gründe eingehend. Ihre Widerlegung scheint mir jedoch nicht durchschlagend. Daß Trauer, Furcht usw. auf verschiedene Gefühle hinweisen, wird genügend erklärt durch die verschiedenen Motive, die in den ganzen Komplex dieser Affekte eingehen, und verlangt nicht Verschiedenheit des daraus abstrahierbaren Unlustelementes. K. gibt übrigens zu, daß für ihre pluralistische Gefühlstheorie nur Ansätze der Begründung vorliegen, noch keine eigentlichen Beweise. Auch daß Lust oder Unlust bisweilen in die Außenwelt projiziert werden (die lachende Landschaft), ist natürlich nicht ernst zu nehmen. — Für die Teilung in tiefe und flache Gefühle gibt Krüger eine gute Erklärung; für die Schichtentheorie in der Entwicklung des Lebens hat Grossart Beachtenswertes gebracht. — Es ist sicher ein Verdienst der Arbeit, diese Grundfragen der Gefühlslehre von einem neuen Standpunkt aus vorgeführt zu haben. J. Fröbes S. J.

Tuka, V., Die Rechtssysteme. Grundriß einer Rechtsphilosophie (Beihefte z. ArchRSozPh 37, Slowakische Rechtsphilos. 1) Geleitwort von *C. A. Emge*. gr. 8° (XVI u. 275 S.) Berlin 1941, Limbach. *M* 12.—.

Dieses Werk des slowakischen Ministerpräsidenten hat, besonders für jenen aufstrebenden neuen Staat, auch politische Bedeutung. Hier wird nur das Rechtsphilosophische berücksichtigt.

Der Verf. glaubt sich entschuldigen zu müssen, weil er die neueste Literatur nicht habe einsehen können. Das Werk ist nämlich während

einer fast neunjährigen politischen Haft, aus der Tuka 1939 befreit wurde, entstanden. Der Entschuldigung hatte es nicht bedurft angesichts der Lebensweisheit, die in dem Werke niedergelegt ist, und der charaktervollen Überzeugungstreue des Verf.

Trotz des Untertitels betont T., es handle sich mehr um eine Rechtssoziologie. So wird z. B. beim Werden des Staates und Rechtes der Anteil der Gewalt der Herrschenden, der Parteienkämpfe und der sittlich führenden Persönlichkeit abgewogen. Vor allem beherrscht der soziologische Gesichtspunkt die Einteilung der Staaten und damit der Rechtssysteme in sechs Typen nach dem Vorwiegen der Familienverfassung, der Wirtschaft, des Handels, der Berufsstände, des Masseneinflusses oder des Regionalismus. Jeder dieser Typen wird bis in alle politischen, rechtlichen, sittlichen und sogar allgemein kulturellen Verzweigungen geschildert. Dabei sind die soziologischen Ausführungen stets mit reichen, oft überraschenden Belegen und Gegenüberstellungen aus der Geschichte gesättigt. Die geistreiche Darstellungsart erinnert oft an Jhering, der eine ähnliche Methode befolgte.

Aber auch der Untertitel behält sein Recht. Diese Rechtssoziologie ist nicht nur eine interessante und lehrreiche Tatsachenschau. Jene sechs Typen sind auch Normentypen. Es werden Normen aufgestellt für das Recht und die Rechtswahrung, für den Staat und die Staatenwelt. So wird diese Rechtssoziologie zugleich zur Rechtsphilosophie.

Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie ist vorab im letzten Jahrzehnt immer deutlicher eine Scheidung der Geister in der juristischen Welt wahrzunehmen. Einem immer mehr absinkenden Machiavellismus tritt bewußt eine der scholastischen Gedankenwelt sich nähernde, des Namens würdige Rechtsphilosophie gegenüber. Es sei auf Le Fur, Renard und eine Reihe italienischer Juristen hingewiesen. T. ist letzterer Klasse beizugesellen, wenn er auch entsprechend seiner obigen Entschuldigung diese ganze Wendung kaum hat verfolgen können. In diesem Falle wären einige Entscheidungen wohl noch eindeutiger ausgefallen.

Die sechs Rechtstypen werden als ebenbürtig hingestellt. Dann wird freilich jeder Typ in seiner Reinheit und unter Einbeziehung des Wesentlichen der übrigen Typen verstanden. Wenn also dem Handelstyp eine Verkennung der Ehe und Familie zugeschrieben wird (153), gilt dies offenbar von der Verfallszeit des Typus.

Das Recht selbst ist für T. im Gewissen, der religiösen Sitte verankert. Freilich tritt nicht klar hervor, ob die Sittenordnung schon vor der staatlichen Rechtssetzung wahres Recht begründet. Wenn die staatliche Erzwingbarkeit des Rechts dessen differentia specifica, also ein Wesensbestandteil des Rechts genannt wird (198 u. 255), hätte das Kind ohne den Staat kein Recht gegenüber den Eltern. Wenn ähnlich der Vertrag vom Staate seine Geltung empfängt (253), entbehrte die Ehe ohne Staatsgesetz der Rechtsnatur. Vor allem müßte der Völkerrechtsvertrag, wie dies der Verf. zuzugeben scheint (253), außerhalb der Rechtswelt stehen, da über der Staatenwelt keine Zwangsmacht aufgezeigt werden kann. Wenn T. dem Völkerrechtsvertrag nur in dem Maße Rechtskraft zubilligt, als das Übergewicht eines Staates ihm Zwangskraft verleiht, wäre das Völkerrecht nur mehr ein Privileg der starken Überstaaten. Freilich steht allem diesem auch die Behauptung T.s gegenüber, daß das »Völkerrecht ein Recht eigener Art ist« (260). Eine neue Auflage dürfte die richtige Klärung bringen. Letzteres wird wohl auch von der ablehnenden Haltung gegenüber der Todesstrafe gelten, die freilich nur in dem Maße, als das Gemeinwohl sie erfordert, unentbehrlich ist.

Auf viele wertvolle Gedanken des Werkes kann nicht eingegangen werden. Doch seien wenigstens erwähnt die Abschnitte über den Füh-

rergedanken (195), über die wahre Wertung der Majorität (24) und über die rückwirkende Kraft von Strafgesetzen (102, vgl. CIC can. 2222 § 1).

Aus den Andeutungen dürfte hervorgehen, daß obiges Werk eine selbständige Leistung darstellt, die im Lichte der kommenden Neugestaltung Europas eine erhöhte Bedeutung gewinnt.

J. Gemmel S. J.

Muhs, K., Die Idee des natürlichen Rechts und der moderne Individualismus: Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft 102 (1942) 401—443.

Diese Abhandlung ist, wie der Untertitel sagt, »eine geistesgeschichtliche Untersuchung«; aber über das Geschichtliche hinaus nimmt M. zum Problem des Naturrechts selber Stellung. »Die nicht unbeträchtlichen Ansätze zu einer Renaissance des natürlichen Rechts im Rechtsleben der deutschen Gegenwart« gerade sind Anlaß, sich mit der »großen Vergangenheit dieser vielumstrittenen Idee« zu beschäftigen. M.s eigene Stellungnahme lautet: »Wir halten dafür, daß es ein natürliches Recht gibt.« Es ist das natürliche Gerechtigkeitsbewußtsein des rechtlich denkenden Menschen; es ist die höchste, endgültig klärende Instanz, stets im Untergrund aller juristischen Entscheidung wirksam, das ungeschriebene Recht, das in jeglichem geschriebenen Recht lebt. Dieses natürliche Recht hat, so erklärt M., für uns einen anderen Sinn als für das klassische Naturrecht: »Dem Naturrecht von heute und morgen müßte ein anderes, der Zeit von heute und morgen entsprechendes Rechtsbewußtsein zugrunde liegen.« Bei aller Betonung der Geschichtlichkeit des Naturrechts erkennt M. an, daß es auch zeitlos ist; seine Idee reicht über alle Zeit und ist von ewigem Bestand. »Als Idee des wahren Rechts ... bleibt es unvergänglich und eine der erhabensten Konzeptionen des menschlichen Geistes.« Damit ist Wichtiges gesagt; aber es erheben sich zugleich viele Fragen. Sie weisen dahin, wo auch M. das eigentliche Problem des Naturrechts sieht, »auf die Interpretation der menschlichen Natur«. Eine Metaphysik des Menschen hätte auch den philosophischen Kurzschluß zu beheben, der hier »das natürliche Gerechtigkeitsbewußtsein des rechtlich empfindenden Menschen« einfachhin mit dem »Gerechtigkeitsbewußtsein eines Volkes« gleichsetzt; oder, nach einer anderen Formulierung, ist denn »Idee des wahren Rechts« und »völkisches Rechtsgewissen« dasselbe? Damit ist nicht ein Einwand erhoben gegen die nun selbstverständliche wesentliche Bedeutung des Volkhaften in der Gestaltung einer Rechtsordnung und seinen Einfluß auf das konkrete Rechtsbewußtsein; aber es ist hingewiesen auf eine Unklarheit, aus der auch das Unbestimmte der Gedanken über Geschichtlichkeit und Zeitlosigkeit des Naturrechts folgt. Ebenso wichtig scheint ein anderes Bedenken. Verf. bestimmt das natürliche Recht als »natürliches Gerechtigkeitsbewußtsein«. Recht und Rechtsbewußtsein ist aber nicht das Gleiche. Und wenn M. selber das natürliche Recht »das ungeschriebene Recht« nennt, das in jedem geschriebenen Recht lebt, so hat er offenbar einen anderen Begriff eingeführt, der das Naturrecht nicht mehr im Rechtsbewußtsein, sondern im Recht selber findet. Es muß ja auch schließlich dem natürlichen Gerechtigkeitsbewußtsein ein natürlich Gerechtes entsprechen. Daraus aber entsteht ein wesentliches Problem allen Naturrechtsdenkens, dem die von M. gegebene Deutung des Naturrechts als »Bewußtsein« offenbar aus dem Wege zu gehen versuchte.

Den historischen Inhalt der Abhandlung bildet eine gedankenreiche Übersicht über die Entwicklung des klassischen Naturrechts als des Wegbereiters des modernen Individualismus. Sehr wertvoll

ist die Erkenntnis, daß die Idee des natürlichen Rechtes als solche nicht zu dieser individualistischen Schlußfolgerung zwingt. Als positive Leistung der klassischen Naturrechtsschule vermerkt M. wiederholt die Befreiung des Rechts von Kirche und Theologie. Diese Befreiung war in dem Sinne gar nicht möglich, als ob die scholastische Lehre das Naturrecht in einer Abhängigkeit von theologischen Prinzipien gesehen hätte; was Recht ist von Natur, ist es gerade aus Wesensverhältnissen, die vor aller übernatürlichen Offenbarung und damit vor aller Theologie liegen. Die großen Meister der Scholastik hatten diese notwendige Unterscheidung längst herausgearbeitet. In einem anderen Sinne ist diese »Befreiung« allerdings geschehen; so, daß menschliche Natur, welche die Scholastik nur sehen konnte in ihrer wesenhaften Ordnung zum göttlichen Ursprung, von allem Zusammenhang mit dem Transzendenten gelöst und ihrer Autonomie überantwortet wurde. Dieser Bindungslosigkeit der Vernunft ist aber auch der moderne Individualismus zu danken. Nicht rein begrifflich, aber historisch hängen diese beiden aufs engste zusammen.

Als Träger der Entwicklung behandelt M. Grotius, Gassendi, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Thomasius. Vor allem der Anteil der Hobbesschen Philosophie ist deutlich herausgearbeitet. Nicht so will die Darstellung des Grotius überzeugen. M. gibt zu, daß die Konsequenzen des neuen Naturrechts weniger von Grotius als von seinen Nachfolgern gezogen worden seien; ja, daß sie nicht einmal so gezogen zu werden brauchten. Aber er bleibt doch bei der herkömmlichen These von der »revolutionären Tat« des Grotius, die wesentlich darin bestanden haben soll, daß er das Naturrecht unabhängig neben Gott gestellt habe. Es wird wohl der geschichtlichen Wirklichkeit viel näher kommen, wenn man Grotius in einem engeren Zusammenhang mit der Vorzeit sieht und den Anstoß zu der individualistischen Bewegung bei den anderen Denkern sucht, die erst dem Naturrechtsgedanken eine Wendung gegeben haben, die Grotius fern lag. Thesen wie die von der Unveränderlichkeit des Naturrechts oder seiner Unabhängigkeit von der Macht Gottes sind, so meint M., »schlicht und harmlos klingende Sätze«; aber sie haben nach ihm mitgewirkt, eine ganze Welt aus den Angeln zu heben. Bei näherem Zusehen bleiben sie — und ähnliche Behauptungen — aber doch recht »schlicht und harmlos«; denn sie enthalten nichts, was nicht in der Scholastik, etwa bei Thomas v. A.., schon klar gelehrt worden wäre (vgl. S. Th. 1.2, q. 94 a. 5; q. 100 a. 8.; S c. G. III, 129; De ver. q. 23 a. 6). Es ist nicht die Begründung einer neuen Welt- und Lebensauffassung, wenn die natürlichen Rechtsnormen als gültig erklärt werden »ohne Rücksicht auf den Glauben und das kirchliche Dogma, ohne Beziehung zu irgendwelchen theologischen Lehr- oder Heilssätzen«, als das mit dem Menschen geborene Recht. In dieser Priorität hat die mittelalterliche Welt- und Lebensauffassung das Naturrecht auch schon gesehen. Grotius erklärt, wie M. ausdrücklich anführt, daß das Naturrecht, obgleich es dem inneren Wesen des Menschen entfließt, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden müsse. Das allein beweist, wie weit er entfernt ist von der Naturrechtsauffassung, die die autonome Vernunft des Menschen als einzigen Grund des Rechtes aufstellt. A. Hartmann S. J.

Szigeti, R. L., O. C. Praem., Translatio latina Joannis Damasceni (De orthodoxa fide L. III c. 1—8) saeculo XII. in Hungaria confecta (Magyar-Görög Tanulmányok 13). gr. 8° (36 S.) Budapest 1940, K. M. Egyeteminyomda Könyvesboltja, Budapest IV, Kossuth Lajos-u. 18.—.

Der 1. Teil der Arbeit enthält eine gute Ausgabe der von J. de Ghellinck S. J. vor 30 Jahren gefundenen lateinischen Übersetzung

der ersten 8 Kapitel des 3. Buches von De orthodoxa fide des Joh. Damascenus an Hand der beiden bisher bekannten, nicht gerade guten, Überlieferungen von Keun und Admont (beide ex. s. 12 — in. s. 13). Im 2. Teil werden dann die genaueren Umstände der Übersetzung erarbeitet. Als ihr Verfasser kommt mit großer Wahrscheinlichkeit Cerbanus in Frage, da beide Hss vorher eine Übersetzung des hl. Maximus bringen, die in ihrem Vorwort von Cerbanus dem Archimandriten David gewidmet ist. Gewiß bleibt die Zuteilung auch der zweiten Übersetzung an Cerbanus mit einer gewissen Fragwürdigkeit behaftet. Diese aber wird durch die Beobachtung eines so feinen Kenners, wie es J. de Ghellinck ist, herabgesetzt. Er stellte nämlich die gleiche Übersetzungsart in beiden Schriften, die in sich ja völlig verschieden sind, fest. Aus der Vorrede fällt auch ein wenig Licht auf die Person des Cerbanus. David, dem die Übersetzung gewidmet ist, war Abt von St. Martin, einer Gründung des hl. Stephan, und regierte 1131—1150; also ist die Übersetzung in diesen Jahren entstanden. Ich weiß aber nicht, ob es so sicher ist (»pro certo affirmari potest«, 23) daß Cerbanus Mönch in einem ungarischen Kloster war. Aus der Kenntnis der Theologie und der griechischen wie lateinischen Sprache und dem Bestehen griechischer Klöster folgt das wohl noch nicht so sicher. Besser gefällt die von S. kurz vorher gewählte Fassung: Mönch oder Weltpriester. Unabhängig von der Person des Cerbanus ist ein sicherer Anhaltspunkt für die Zeit der Übersetzung ihre Benutzung durch Arno von Reichersberg (1175) und, wie S. nachweist, auch durch dessen Bruder Gerhoh bereits († 1169). Das gibt zugleich einen interessanten Aufschluß über die Verbreitung der Übersetzung in Deutschland und, da sie ja wohl von Cerbanus stammt, von Ungarn nach Deutschland hin. Eine genauere Entstehungszeit sucht S. aus der Vorrede noch festzustellen. Cerbanus schreibt an David, er habe St. Martin oft besucht und dort zahlreiche Pilger gefunden; er gibt auch selbst ein Almosen. Das könnte auf die Zeit des Neuaufbaues der Kirche von St. Martin nach ihrer Zerstörung, also auf 1134—1138 hinweisen.

Und nun die wichtigste Frage der Arbeit: Hat Petrus Lombardus die Übersetzung benutzt? Dafür spricht, wie gut gezeigt wird, daß Petrus nur jene Stücke aus Johannes Damascenus anführt, die hier bei Cerbanus enthalten sind. Dann bringt er auch nicht den rechten Titel, sondern sagt: De Trinitate, wie auch die Übersetzung nur von De incarnatione spricht. Endlich der Hauptgrund für eine Benutzung durch den Lombarden: Die Textverschiedenheit an manchen Stellen von der Übersetzung des Burgundio und die Gleichheit mit Cerbanus. Die letztere ist wirklich manchmal auffallend und kann natürlich kein Zufall sein. Da aber die Mehrzahl der Zitate doch mit Burgundio übereinstimmt, nimmt S. an, ursprünglich habe Petrus nur die Übersetzung des Cerbanus gehabt (daher auch nur Teile aus ihr angeführt oder anführen können). Nach seinem römischen Aufenthalt habe er die Texte dann nach der von Eugen III. veranlaßten Übersetzung des Burgundio verbessert, um den sonst tatsächlich erhobenen Anwürfen der Benutzung griechischer Theologen zu entgehen. Was die verbessernde Tätigkeit des Lombarden an seinen Sentenzenbüchern angeht — die aber nicht, wie S. meint, unmittelbar aus dem Schulgebrauch entstanden sind; das hindert schon die vielfache wörtliche Benutzung der Summa sententiarum —, so steht sie an und für sich fest. Denn die frühe Ps. Poitiers-Glosse sagt zu einer Stelle ausdrücklich: Istud magister post compositas sententias apposuit und A. Landgraf weist darauf hin, daß der Zustand der Bamberger Glosse in Patr. 118, fol. 84 an der betreffenden Stelle das bestätige (Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts: PhJb 52 [1939] 216).

Eine eingehende Überprüfung der von Burgundio abweichenden Stellen beim Lombarden ergab nun neben der oben bereits bestätigten auffallenden Ähnlichkeit mit der Übersetzung des Cerbanus an einem Text, wo diese Gleichheit sonst sehr stark ist, auch eine wesentliche Schwierigkeit. Es wird hier nämlich vom Lombarden ein ins Lateinische übersetzter Satz des griechischen Originals gebracht, der bei Cerbanus auffallenderweise fehlt: non seminans sed per Spiritum Sanctum creans (lib. 3, dist. 3,1 des Lombarden; vgl. Cerbanus II, 15—23). Burgundio bringt diese Worte zwar auch, aber in ganz anderer Übersetzung wie der Lombarde: non spermaticos id est non seminaliter sed conditive per Spiritum Sanctum (PG 94, 955). Daraus folgt wohl mit Sicherheit, daß jedenfalls die uns vorliegende und bisher allein bekannte Überlieferung des Cerbanus nicht Pate beim Lombarden gestanden hat. Es paßt freilich der Wortlaut des fehlenden Stückes ganz zur Art des Cerbanus. Daher besteht durchaus die Möglichkeit, daß in Admont und Reun eine Textverderbnis vorliegt. Es bleibt aber auch die Möglichkeit, daß Petrus Lombardus eine andere, der Übersetzung des Cerbanus ähnliche (dann aber auch in innerem Abhängigkeitsverhältnis von ihm oder zu ihm stehende) Arbeit vorlag. Darüber können nur neue Funde Klarheit geben. Wesentlichstes und überzeugendes Ergebnis der Arbeit aber ist, daß neben Burgundio eine andere Übersetzung dem Lombarden vorlag, die größte Ähnlichkeit mit der des Cerbanus hatte, wenn es sie nicht selber war. Dies Frage also ist in der Arbeit ganz wesenhaft gefördert worden. H. Weisweiler S. J.

Nikolaus von Cues, Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito — De quaerendo Deum — De filiatione Dei). Übers. von *E. Bohnenstaedt* (Im Auftrag der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Heft 3). 8° (III u. 166 S.) Leipzig 1940, Meiner. *M* 5.50; geb. *M* 6.50.

Koch, J., Cusanus-Texte I: Predigten, Heft 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Philos. hist. Klasse 1941/42,1). gr. 8° (219 S.) Heidelberg 1942, Winter *M* 11.—.

Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen. Wittenberg 1538. Als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im 16. Jahrh., eingel. u. herausg. von O. Menzel (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Philos. hist. Klasse 1940/41, 6 = Cusanus-Studien 6). Heidelberg 1941, Winter. *M* 4.50.

Die drei hier besprochenen Schriften der Cusanus-Arbeiten in der Heidelberger Akademie geben ein Bild des umfassenden Werkes, den großen Deutschen uns ganz wieder zugänglich zu machen: in Übersetzung und Einführung, in genauem Aufschluß und kritischer Edition seiner Werke, im Forschen nach seinem Einfluß.

1. Die Übersetzung von E. Bohnenstaedt, in der Reihe der Meinerschen Philosophischen Bibliothek Nr. 218, enthält die Werke ‚Vom verborgenen Gott' (De Deo abscondito), ‚Vom Gottsuchen' (De quaerendo Deum) und ‚Von der Gotteskindschaft' (De filiatione Dei) in gut lesbarer deutscher Übertragung, die mit großer Treue nach den Handschriften angefertigt ist. In weitausgedehnten Einführungen und kenntnisreichen Anmerkungen versucht die Übersetzerin den Eingang

in das Cusanische Denken freizulegen. Ein Verzeichnis der wichtigsten Begriffe in lateinisch-deutscher Gegenüberstellung ist eine Rechtfertigung der Übersetzungsarbeit und legt Rechenschaft über das ständige Ringen mit den Cusanischen Ideen. Während Nikolaus z. B. in De Genesi und De dato patris luminum von der seinsgemäßen, ontologisch-metaphysischen Gegründetheit, dem Ausgang von Gott handelt, und im Laien (Idiota und Idiota de mente) der Mensch im Mittelpunkt steht, geht es hier, in einer dritten Sichtweise, um die Frage nach dem ‚Sichzurückbiegen', dem Zurücksuchen und Heimfinden des Menschen zu dem über allem Seienden liegenden Ausgang und Endziel allen Seins.

2. Die Predigten des Cusanus sind nicht nur ein wertvolles Zeugnis seiner weitausgedehnten Tätigkeit, sie bieten ebenso einen Zugang, einen Kommentar zu seinem spekulativen System. Bisher sind sie jedoch nur zu einem geringen Teil bekannt. K. edierte bereits 1937 vier Predigten im Geiste Eckeharts und (zusammen mit Teske) die vier Vaterunserpredigten (vgl. Schol 16 [1941] 445). Hier legt nun K. mit der ihm eigenen Klarheit und überragenden Beherrschung des Stoffes zum ersten Mal ein kritisches Verzeichnis sämtlicher 294 Predigten vor, drei undatierbare und vier zweifelhafte einbegriffen. Zu jeder einzelnen Predigt wird angegeben: Thema, Incipit und Explicit, Handschriften-Verhältnis, Hinweis auf die Excerpte des Pariser (1514) und Baseler (1565) Druckes, sowie Ort und Datum. Dazu kommen dann noch zahlreiche Anmerkungen und Ergänzungen. Die Gliederung erfolgt zeitlich nach den Predigten des doctor decretorum (1431—49), des Kardinallegaten (1451—52), des Brixener Bischofs (1452—58) und des Legatus Urbis (1459). Ein Ortsverzeichnis gibt eine Vorstellung der umfassenden Wirksamkeit (u. a. Koblenz, Trier, Mainz, Wien, München, Regensburg, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, Erfurt Magdeburg, Halberstadt, Hildesheim, Minden, Deventer, Windesheim, Haarlem, Leiden, Nimwegen, Maastricht, Aachen, Tongern, Köln, Löwen, Brüssel, Brixen, Innsbruck, Rom). Drei weitere Indices (Initienverzeichnis, Themataverzeichnis, Konkordanz zu den Excitationes) beschließen die Untersuchung. Vorauf geht die Klärung der chronologischen Fragen, Zusammenfassendes über das Formproblem, die Theorie der Predigt und die Quellen. Noch sind die Entwurfbücher von des Kardinals eigener Hand vorhanden. Lateinisch war die Sprache des Entwurfs, selten, nur aus bestimmtem Anlaß war die Predigtsprache lateinisch. Bestimmt und überzeugend wird aber der Beweis geführt, daß Cusanus seine Predigten in seiner Muttersprache deutsch hielt. — Hier ist also für die Neuausgabe die grundlegende Arbeit geleistet. Für das Verständnis des Cusanischen Gesamtwerkes und seiner Geisteswelt liegen hier zahlreiche wertvolle Erkenntnisse und Anregungen bereit.

3. Der neue Band der Cusanus-Studien ist gedacht als »Beitrag zum Nachleben« des Cusanus im 16. Jahrh. im Kreis der Reformatoren. Den Hauptteil (25—83) nimmt die Neuausgabe des Kymeus nach dem Wittenberger Druck von 1538 ein, mit den notwendigen Zitatennachweisen versehen. Kymeus, geboren 1498 zu Fulda, schrieb das Werk als Superintendent von Kassel mit einer Widmung an seinen Gönner, Philipp von Hessen. — In seiner Einführung bietet der kundige Herausgeber eine Charakteristik des Joh. Kymeus und stellt das Werk in den Kreis der aufgeworfenen Zeitfragen, die den Anlaß zur Abfassung boten. Nicht aus rein wissenschaftlicher Tätigkeit ist die Schrift entsprungen; Kymeus »war nicht der Geist, der des Cusaners Gedanken hätte nachdenken und in sich wirken lassen können« (18). Als für den Tag geschrieben, als ein Erzeugnis ephemerer Publizistik, wird man darin auch »kein besonderes Eindringen in die geistige Welt

des Cusanus erwarten dürfen« (17). Der Endzweck, die Verteidigung der lutherischen Lehre, reicht bis in die oft derb-grobe Sprache. Am häufigsten wird die Concordantia catholica zitiert und benutzt. Nicht genannt, aber fleißig benutzt sind die Paralipomena rerum memorabilium des Caspar Hedio, die dieser seiner Ausgabe der Chronik Burchards von Ursberg beifügte. Schon Aeneas Sylvius Piccolomini hatte den Cusaner als ‚Hercules ... omnium Eugenianorum' bezeichnet. — Jedenfalls zeigt sich an diesem mit Sorgfalt herausgegebenen Werk, was von der weiten Ideenwelt des Cusaners in einer anderen Zeit und in einer anderen Umgebung als verwandt, wirksam und brauchbar einmal empfunden werden konnte. H. Fischer S. J.

Beltrán de Heredia, V., Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca: CiTom 62 (1942) 68—101.

Der Verf. gibt mit guter Kenntnis des archivalischen Materials eine Geschichte des Eindringens des Nominalismus in die Universität Salamanca. Hier waren ähnlich wie an einzelnen deutschen Universitäten bis zu Beginn des 16. Jahrh. nur die Reales zugelassen. Da kam Cisneros mit seiner großartigen Gründung in Alcalà, die um der Vollständigkeit und Freiheit der kirchlichen Wissenschaft willen auch die viae Scoti und Nominalium zuließ. Da unter der Jugend helle Begeisterung für die via modernorum aufloht, so entschloß man sich auch in Salamanca, ihr in Philosophie und Theologie die Tore zu öffnen. Allerdings geschah dies mehr unter dem Druck der Verhältnisse und gegen mancherlei Widerstände. Man schickte 1508 Gesandte nach Alcalà und dann nach Paris, um geeignete Lehrkräfte zu finden, ohne allzu großen Erfolg, wenngleich es in Paris viele Spanier von der via moderna gab. Nicht ohne Erheiterung liest man den Vorschlag des Dominikaners Pedro de León, man brauche gar nicht in die Ferne zu schweifen, viel billiger und einfacher sei es, Söhne der Universität mit den neuen Lehrstühlen zu betrauen — er schlägt ausgerechnet drei Dominikaner als Professoren der via moderna vor. Die Dominikaner suchen dann mit Hilfe des Königs die Sache zu hintertreiben. Aber die Mehrheit des Claustro bleibt fest: Wenn die Lehre der Nominales keine Irrtümer im Glauben enthielte, so solle man den Beschluß ausführen. Es gelang auch, einige Lehrer zu gewinnen, unter ihnen den nicht unbedeutenden Silíceo. Die Einzelheiten berichtet B. H. Aber das Klima war in Salamanca für den Nominalismus wenig günstig. Schon um 1530 gelang es, die Cathedra Gregorii Ariminensis praktisch in eine Cathedra des ungefährlicheren Durandus zu verwandeln. Später mußte dieser tatsächlich Thomas Platz machen, so daß ausgesprochene Thomisten wie Medina, Báñez, Vicente die Einkünfte der Cathedra Gregorii bezogen, wenn auch noch 1552 der Visitator Diego Enríquez de Almansa und die neuen Statuten von 1561 aus wohlerwogenen Gründen — die Erhaltung liege im Interesse der Universalität der theologischen Wissenschaft und die Unterdrückung bringe der Kirche keinerlei Nutzen — sich dafür einsetzten, daß auf der Cathedra Nominalium ein Nominalist und nicht Durandus erklärt werde. Aber es blieb alles beim Alten. Das Claustro, das nach B. H. besser als der Visitator über die Gefahr des Nominalismus unterrichtet war, nahm den Befehl für den Augenblick äußerlich an, um den angedrohten Strafen zu entgehen, und ließ ihn dann möglichst schnell der Vergessenheit anheimfallen. Nach B. H. hatte die Einführung des Nominalismus doch ein Gutes, es wurde nach Pariser Brauch eine nützliche Schulübung, las platicas, eingeführt. Sie bestand in Disputationen, Fragen und Antworten, die die Schüler unter sich oder auch unter Aufsicht eines Lehrers abhielten. Ich glaube, daß sie nichts

anderes sind als die alten Collationes, von denen Beispiele in den Collationes Scoti enthalten sind.

So nützlich die Angaben des Verf. im einzelnen sind, so anfechtbar ist seine Beurteilung des Nominalismus, bei der er sich stark von allgemeinen Urteilen und von den höchst oberflächlichen Verdikten eines Vives leiten läßt. Die Humanisten, die abgesehen von großangelegten Weltbildern und Phantastereien in der Philosophie sehr wenig geleistet haben, betrachteten oft die sachlichen Werte der zeitgenössischen Philosophie mit einer souveränen Verachtung und ebensogroßer Unkenntnis, und sind daher in diesem Punkte durchaus unzuverlässige Richter. Die Auswüchse leugnet niemand und eine Repristination der via moderna wäre ein Unding. Es ist aber Aufgabe des Historikers, die wirklichen Werte des Nominalismus in Philosophie und Theologie gewissenhaft aufzusuchen. Die zahlreichen Abhandlungen Grabmanns über Sophismata, Obligationes und Impossibilia zeigen, daß hier neben manchen Wucherungen ernste Probleme behandelt werden. Dasselbe gilt von der mathematischen Logik der Calculatores.

Die von B. H. als Exponenten der Calculatores bezeichneten Richard von Ghlymi Eshedi, Richard Kyluxuton heißen in Wirklichkeit Richard Swineshead und Richard Kimeton oder vielleicht auch Killington — die Hss differieren —, während der letzte Wilhelm von Colligham mir unbekannt ist. — Der Verfasser der Perspectiva ist nicht ein Erzbischof von Cahors, wie B. H. Cantuariensis verbessern will, sondern der Franziskaner John Pecham, Erzbischof von Canterbury. — B. H. führt als offenbare und skandalöse Abirrungen des Nominalismus und gefährliche Parallelen zur lutherischen Häresie an die Thesen des Bradwardine über Gott als Ursache der Sünde, die Leugnung der Willensfreiheit durch Buridan, die Lehre Gregors von Rimini über die Unmöglichkeit für den Menschen, ohne besondere göttliche Hilfe einen auch nur natürlich guten Akt zu setzen. Nun ist Bradwardine kein Nominalist, sondern Ultraskotist und naher Verwandter des Báñez, Buridan leugnet nicht die Willensfreiheit, sondern beschränkt sie nur, indem er sie in der Freiheit, den Gedanken von einem bestimmten Objekt abzulenken, beruhen läßt, ähnlich wie es manche Thomasschüler der Zeit taten. Die These, die Gregor von Rimini unter Berufung auf Thomas vertritt, hat mit Nominalismus nichts zu tun; sie wird buchstäblich gehalten von Capreolus, dem princeps Thomistarum. Schließlich soll auch der Molinismus im Nominalismus des Ockham und Biel seine Wurzeln haben. Merkwürdig ist nur, daß seine reinsten Vertreter, Molina, Vazquez, Lessius, im Jesuitenorden zu den entschiedensten Anhängern des heiligen Thomas gehörten. Übrigens ist die einzig entscheidende Frage nicht, woher die Systeme stammen, sondern welches ihre Wahrheitsbeweise sind. Wenn B. H. recht hätte, so ständen wir vor der interessanten Erscheinung, daß beide Systeme sich auf Thomas berufen und dabei der Molinismus aus dem Nominalismus stammt, während der Báñezianismus eine offenkundige Fortentwicklung des Scotus und Bradwardine ist. Der einzige Weg, über die allgemeinen und nicht- oder nur halbbewiesenen Urteile über den Nominalismus hinauszukommen, ist sorgfältiges und unvereingenommenes Studium der Autoren selbst, wie es z. B. noch in letzter Zeit Anneliese Maier über die Physik und insbesondere die Impetustheorie der Scholastik oder A. Lang und Borchert über theologische Probleme der Zeit angestellt haben.

Recht anfechtbar scheint mir das Urteil des Verf., dessen wissenschaftliche Ideale »el tomismo puro e integral« und die »enseñanza académica disciplinada y sujeta a riguroso control« eines Salamanca

von ehedem sind, über die historische Bedeutung eines Báñez. Wenn man die weltoffenen, jedem berechtigten Fortschritt zugeneigten Werke eines Vitoria, Dominicus Soto, Cano, Medina mit jenen des Báñez vergleicht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der zwar talentvolle, aber zu starrköpfige und einseitige Báñez in mehr als einer Rücksicht für den Thomismus der Schule von Salamanca eine Hemmung und einen Rückschritt bedeutete. Die ersten Theologen der Jesuiten hatten das Glück, noch in der älteren Schule aufgewachsen zu sein, deren Traditionen sie fruchtreich fortführen konnten. Fr. Pelster S. J

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Willmanns, O. (†), Ethische und physische Weltanschauung als Leitbegriffe der Geschichte der Philosophie: PhJb 55 (1942) 322—333. — Diese nachgelassene Arbeit des bekannten Verfassers der »Geschichte des Idealismus« zeigt, wie in der Geschichte der Philosophie, in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, zwei Weltanschauungen einander gegenüberstehen: die physische, welche nur die theoretische Seelenfunktion in ihren Dienst nimmt und dementsprechend in ihrem Horizont die sittliche Welt gegen die natürliche zurücktreten läßt; die ethische, die den praktisch-sittlichen Beziehungspunkt festhält. Diejenige Philosophie, welche die physische Weltanschauung ausgestaltet, kann intellektuelle Philosophie, Intellektualismus, genannt werden, während jene, welche die ethische Weltanschauung ausgestaltet, Fortführung der älteren Weisheit und selbst Weisheitsstreben ist und Weisheitsphilosophie genannt werden kann. Beide Richtungen können ihrer Aufgabe in verschiedenem Grade gerecht werden. — Wir begrüßen die Veröffentlichung dieser Arbeit, die eine beachtenswerte Untersuchung über das gegenwärtig so wichtige Thema Philosophie und Leben darstellt und heute wohl größerem Verständnis begegnen dürfte, als in der Zeit, wo sie verfaßt wurde. Nink.

Dyroff, A., Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau. gr. 8° (178 S.) Fulda [1942], Parzeller. M 6.—. — In diesem Buch handelt es sich nicht einfach um eine rein geschichtliche Darstellung alles dessen, was die europäischen Philosophen über Gott gedacht haben; sondern unter Voraussetzung und Zugrundelegung der scholastischen Gotteslehre wird gezeigt, was die größten Denker des Abendlandes an philosophisch bedeutsamen Gedanken zu dem Thema Dasein und Wesen Gottes beigetragen haben. Dabei ist mit der geschichtlichen Darstellung eine kritisch wertende Stellungnahme verbunden. Die einzelnen Themen der Gotteslehre (z. B. Gottesbeweise, Eigenschaften Gottes) werden jeweils dort eingeführt und behandelt, wo sie im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung in den Blickpunkt der philosophischen Betrachtung traten. So hat das erkenntnisfreudige Griechentum kaum nach der Möglichkeit und den Grenzen unserer Gotteserkenntnis gefragt; darum beschränkt sich die Darstellung der Geschichte des Gottesgedankens im Alter-

tum auf die ontologische Gottesfrage. Verhältnismäßig ausführlich wird neben Platon, Aristoteles und der Stoa Plotin und der Neuplatonismus entwickelt, wohl wegen der theologischen Grundstruktur des ganzen Systems und des Einflusses auf die ersten christlichen Jahrhunderte. Das Mittelalter und die Neuzeit werden zu einer großen Periode zusammengefaßt; trotz aller Gegensätzlichkeit in den Antworten sind nämlich die entscheidenden Probleme die gleichen: die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und den wesentlichen Merkmalen des Gottesbegriffes. In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes findet all das, was von Thomas ab hierüber gedacht wurde, eine knappe, aber zuverlässige Darstellung. Wegen ihres bis heute so mächtig nachwirkenden Einflusses werden die Einwendungen Kants gegen die Gottesbeweise ausführlich behandelt und einer Kritik unterzogen. Bei der Besprechung der nachkantischen Arbeiten zu den Gottesbeweisen wird auf die Untersuchungen Brentanos als grundlegend besonders hingewiesen. Die Lehre von den Wesensmerkmalen des Gottesbegriffes — sie wird zuerst ausführlich nach Thomas geboten — ist ein Schulbeispiel dafür, wie sich die verschiedenen Tendenzen und Grundanliegen der einzelnen Denker und Denkrichtungen auswirken. Hier wird auf Spinoza, den Optimismus des Leibniz mit seinen Unhaltbarkeiten, die scharfsinnigen Einwendungen Kants, den Pantheismus des deutschen Idealismus, um nur einige wichtige Themen zu nennen, kritisch eingegangen. — Ein Schlußwort mit der Herausstellung der unhaltbaren Lage der Gottesleugnung und der kritischen Sicherstellung des Fundamentes jeglicher Gotteserkenntnis, des Kausalsatzes, erweist zugleich die Berechtigung dieses durch 2000 Jahre hindurchgehenden Ringens und Mühens um den Gottesgedanken. — Das Buch kann man in gewissem Sinne als ein sehr zuverlässiges Repertorium der bekanntesten Ansichten der europäischen Philosophen betrachten. Seine Lesung ist allerdings nicht leicht: sie setzt eine gute systematische Schulung im philosophischen Denken voraus.

Naumann.

Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. Nach der ersten v. J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearb. und hrsg. v. A. Hübscher. 7. Bd. gr. 8° (XIV u. 434 S.). Leipzig 1941, Brockhaus. M 4.80; geb. M 5.40. — Die neue Schopenhauer-Ausgabe wurde beim Erscheinen der ersten fünf Bände in Schol 14 (1939) 115 f. eingehend von mir gewürdigt und der 6. Bd. in Schol 15 (1940) 116 angezeigt. Während diese bisher besprochenen sechs Bände eine Neugestaltung der sechsbändigen Frauenstädtschen Erstausgabe bilden, ist der vorliegende 7. Band, der das Werk abschließt, von Hübscher als Ergänzungsband neu geschaffen worden. Er enthält vor allem den genauen Abdruck der 1. Auflage des Erstlingswerkes Schopenhauers, der 1813 erschienenen Doktordissertation »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«. Dieses Werk ist in der 1847 erschienenen 2. Auflage, da Schopenhauer inzwischen seine Stellung zur Kantischen Philosophie von Grund aus geändert hatte, so vollständig umgearbeitet worden, daß nicht einmal die Hälfte des ursprünglichen Textes stehen geblieben ist. Daher erwies sich der vollständige Abdruck der Erstauflage (neben der im 1. Bande veröffentlichten 2. Auflage) zur Beurteilung des philosophischen Entwicklungsganges Schopenhauers als notwendig. — Außerdem bringt dieser Ergänzungsband die in den späteren Auflagen der übrigen Werke gestrichenen Stellen (von denen manche nicht ohne Bedeutung sind). — Eine deutsche Übersetzung der »Theoria colorum physiologica«, sowie Übersetzung und Nachweis aller Zitate der Schopenhauerschen Schriften, ferner ein gründlich gearbeitetes Schlagwortregister runden diese Ausgabe ab,

die wegen ihrer Wohlfeilheit wohl die volkstümliche Schopenhauer-Ausgabe werden wird. Hentrich.

Pfeil, H., Nietzsches Gründe gegen des Christentum: PhJb 55 (1942) 97—118, 202—214. — Ziel des Verf. ist es, das vielfach zerstreute aphoristische Material Nietzsches in klarer und zusammenhängender Form darzustellen, wie er es schon früher hinsichtlich der Stellung Nietzsches zum Gottesglauben getan hat (vgl. Schol 15 [1940] 436). Im allgemeinen kommen Nietzsches Gedanken zur Darstellung, nur gelegentlich werden aufschlußreiche Stellen aus Schopenhauer angeführt, die deutlich zeigen, wie Nietzsche dessen Fehlurteile über das Christentum kritiklos übernommen hat. Es wird nach den eigentlichen Gründen für die wüsten Beschimpfungen und ungeheuerlichen Anklagen gegen das Christentum gefragt. Nietzsches neue Freigeisterei ist primär gegen die christliche Ethik gerichtet. In Ethik oder Verhaltenslehre gelten nicht theoretische Gründe, sondern Geschmack und eine »Optik«. Nietzsche verkündet ein biologisch-postulatorisches Antichristentum. Der Mensch soll durch Bejahung der Welt zum Herrn werden. Das Christentum als Weltverneinung führt jedoch zur Versklavung, und zwar erstens durch essentielle Verneinung der Welt oder deren Sosein. Die Welt ist wesentlich Wille zur Macht. Das Christentum verkündet dagegen eine angebliche Gleichheitsgerechtigkeit anstatt Rangordnungsgerechtigkeit; die christlichen aktiven Tugenden der Liebe, Güte, Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft sind nur Dekadenztugenden, weil sie Selbstschädigung des Tugendhaften bedeuten und vor allem das Gesetz der Selektion der Tüchtigen durchkreuzen. Die passiven Tugenden der Bescheidenheit, Demut, Sanftmut und Geduld, Mäßigkeit und Selbstverleugnung, endlich Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam fordern einen Verzicht auf die Welt, einen Widerwillen gegen das Leben, gegen alle kühnen und zukunftsträchtigen Taten. Das christlich-asketische Ideal ist ein Wille zum Nichts. Die christliche Weltverneinung richtet sich zweitens gegen das Dasein und Werden der Welt. Diese existenzielle Verneinung entwertet die sichtbare Welt zum bloßen Schein zugunsten des Jenseits, nach dem sich Leidende, Unvermögende und Müde sehnen. Das Christentum ist endlich eine Verleumdung des Wertseins der Welt, insofern dieser die Unschuld geraubt wird in der Verachtung und Ächtung des Leibes, der Ehe, des Weibes, alles Schönen, Glänzenden und Stolzen. Aus diesen allgemeinen Grundwertungen fließen die bekannten Entscheidungen über die Einzelfragen: Gott, Jesus, Priester und Kirche.
Schuster.

Oehler, A., Nietzsches Mutter. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 180 S.) München 1941, Beck. M 4.50; geb. M 6.—. — Die Persönlichkeit und der Lebensweg von Nietzsches Mutter hatten bisher noch keine entsprechende Würdigung gefunden. Ihr Neffe unternimmt es hier, diese Lücke auszufüllen. Das ist um so mehr zu begrüßen, weil Elisabeth Förster-Nietzsche in der Biographie ihres Bruders die Mutter so sehr in den Schatten gerückt hat, daß bei Uneingeweihten ein völlig unrichtiges Bild entstehen mußte. Durch seine vertrauten Beziehungen zur Familie Nietzsche ist der Verf. befähigt, aus eigenster Kenntnis die Wahrheit zum Siege zu führen; seit er im Jahre 1884 ein halbes Jahr bei seiner Tante gewohnt hatte, war er ihr und ihrer Tochter in so inniger Weise verbunden, daß er nach der Erkrankung seines Vetters der gegebene Mann war, die Gegenvormundschaft zu übernehmen. Zur Belebung der Darstellung tragen zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe und das Fragment

einer Selbstbiographie bei, worin Franziska Nietzsche ihre Brautzeit und den Beginn ihrer Ehe überaus anmutig schildert. Sie war eine schlichte Frau, doch darf man sie wegen einer starken und sehr sympathischen Originalität »eine bedeutende Natur« (72) nennen. Sie gehört wie Goethes Mutter zu jenen Frauen, die »sozusagen konzentriert das Genie des weiblichen Wesens« darstellen und so »die besten Möglichkeiten zu großen Menschen« (ebd.) bieten. Im einzelnen sieht man, wie sie als echte Mutter ganz ihren beiden Kindern lebt, wie sie darunter leidet, daß ihr Sohn alles bekämpft, was ihr das Größte und Teuerste im Leben war, wie sie trotzdem für das Werk ihres Sohnes einsteht und schließlich ihr krankes Kind mit unübertrefflicher Aufopferung bis zu ihrem Tode pflegt. — Als Ertrag des Buches für Nietzsche selbst sind manche wertvolle Beiträge zu seiner Biographie zu buchen. Für das Verständnis von Nietzsches Werk ist es von Bedeutung, daß wir genauer jenes Bürgertum und Christentum kennen lernen, aus dem er selbst hervorwuchs. Lotz.

Cappello, G., La libertà di scelta e la libertà assoluta in Hegel e in S. Tommaso. gr. 8° (45 S.) Palermo 1939, Travi. L 8.—. — Bei Hegel ist die Wahlfreiheit nur ein notwendiges Durchgangsmoment, das der Geist in seinem dialektischen Aufstieg überwindet. Welche Phasen diese Entwicklung durchläuft, wird an Hand der »Phänomenologie des Geistes« des genaueren dargestellt. Dabei treten drei Stufen des Wollens hervor: das Recht als äußere Existenz der Freiheit, die Moralität als innere Existenz der Freiheit und als ihre Synthese die Freiheit des absoluten Willens. Während die zweite Stufe der eigentliche Ort der Wahlfreiheit ist, verschmilzt auf der dritten die Freiheit mit der Notwendigkeit. Denn eine Wahl gibt es nur dann, wenn ein Einzelgut getrennt dem Wollen gegenübersteht; ist hingegen das Einzelgut im absoluten Gut aufgehoben und mit dem Wollen eins geworden, so wird es mit innerer Naturnotwendigkeit umfaßt. Wegen Hegels monistischer Grundtendenz liegt hierin schließlich eine Leugnung der Willensfreiheit. Auch bei Thomas können wir ein endliches Wollen, das allein frei wählen kann, und ein absolutes Wollen, das sich mit innerer Notwendigkeit entfaltet, unterscheiden. Letzteres ist dem absoluten Ziel oder dem höchsten Gut (im allgemeinen) zugewandt, während ersteres lediglich um die Mittel dazu kreist. Obwohl also das freie Wollen dem notwendigen Wollen untergeordnet ist, geht es doch nicht darin unter, weil der Aquinate dem Endlichen ebenso wie dem Absoluten ihre echte Selbständigkeit zu wahren weiß; so erst ermöglicht er eine wirkliche Freiheit des Wollens. — C. hat das Verdienst, eine aufschlußreiche Parallele zwischen Hegel und Thomas in ihren gemeinsamen und trennenden Zügen herausgearbeitet zu haben. Freilich könnten dabei die entscheidenden Linien noch schärfer hervortreten. Lotz.

Steinbüchel, Th., Hegels Auffassung von Recht und Sittlichkeit in ihrem Zusammenhang mit Religion und Kultur: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940, Schöningh. 263—333. — Hegel hat stets die »Einigung des Allgemeinen und des Besonderen« (281) angestrebt, wobei das Besondere nur im Allgemeinen sein und begriffen werden kann. Dieses Grundprinzip führt in seiner Rechtsphilosophie zur Überwindung »jeder Art von egoistischer Selbstbeschränkung« (333) und zur Einordnung des Rechts in das ganze geschichtliche Dasein des Menschen in der Welt. Des genaueren bestehen Tiefe und Wert dieses Rechtsdenkens in folgendem: es »hat das Individuum nur in Gemeinschaft, Recht nur in Verbindung mit Moralität, die Sittlichkeit als Einigung von Gewissen und Recht,

Recht und Staat in ihrer Bezogenheit auf das Werk geschichtlicher Kultur und die Wirklichkeit dieser umgreifend-bindenden ‚Sittlichkeit' nur in ihrer Beziehung zum absoluten Geiste Gottes gesehen« (333). Die großartige Einheit, die sich darin offenbart, gründet in dem alles durchwaltenden und in den verschiedenen Gestaltungen sich konkretisierenden Geist; er ist auch die letzte Wurzel für die überall hervortretende Einheit von Sein und Sollen, für die innere »Wert- und Sinnhaltigkeit des Seins« (296). — Auf jeder Seite der Abhandlung ist zu spüren, daß St. eine umfassende und tief eindringende Kenntnis der Hegelschen Philosophie besitzt, wovon ja auch andere Schriften seiner Hand schon hinreichend Zeugnis abgelegt haben. Insbesondere tritt er immer wieder allzu billigen, einseitigen, vergröbernden Auslegungen Hegels entgegen, indem er ständig aufzeigt, wie die Gegensätze wirklich allseitig zur Geltung gebracht werden, wie zumal das Individuum vom Staat nicht vernichtet, sondern zu seiner Vollendung geführt wird. Nachdem so St. der Geistesgröße Hegels gerecht geworden ist, hebt er freilich ebenso entschieden seine Grenzen heraus. Trotz aller gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen Hegels wird letzten Endes doch das Besondere im Allgemeinen verflüchtigt. Lotz.

Kuiper, V. M., O. P., Lo sforzo verso la trascendenza. Studio sulla Filosofia di B. Varisco e sull'idealismo. 8° (XII u. 322 S.) Rom 1940, Pont. Inst. Angelicum. L. 22.—. — Das Buch gibt die Vorträge wieder, die der Verf. 1933/34 im Angelicum zu Rom für einen weiteren Kreis gehalten hat. Zunächst gelten sie der Philosophie B. Variscos (1850—1933), weiten sich aber bald zu einer überaus klaren und leicht verständlichen und doch wirklich gründlichen Auseinandersetzung mit dem Idealismus überhaupt aus. Variscos nachgelassenes, erst 1939 veröffentlichtes Werk »Dall'uomo a Dio« (vgl. Schol 17 [1942] 138 f.) ist nur in einem beigegebenen Anhang kurz berücksichtigt, ändert aber auch nichts an den Ergebnissen. Varisco, der anfangs dem Positivismus anhing, wandte sich unter dem Einfluß Gentiles dem Idealismus zu, strebte aber dann, vor allem aus religiösen Gründen, mit aller Kraft seines Denkens danach, von der idealistischen Grundlage her die Transzendenz wiederzugewinnen, und zwar die dreifache Transzendenz des andern Ich, der Welt und Gottes gegenüber dem Bewußtsein des Einzelnen. Nach einer allgemeinen Kennzeichnung der Philosophie Variscos legt K. im 2.—5. Kap. überzeugend dar, wie sich die Grundthesen des Idealismus, d. h. die Auflösung des Seins in gedankliche Setzung und die Einzigkeit des eigentlich erkennenden Subjekts, folgerichtig aus Kants Apriorismus und der damit gegebenen Autonomie des Denkens ergeben, und wie dann die Einzigkeit des Subjekts, will man nicht dem Solipsismus verfallen, unausweichlich in den Irrgarten des »transzendentalen Subjekts« führt. Das 6. und 7. Kap. sind der Darlegung von Variscos besonderer Lösung gewidmet, nach der Gott zwar jedem endlichen Einzelsubjekt als konstitutives Prinzip immanent ist, aber zugleich doch transzendent bleibt, insofern er über alles menschliche Bewußtsein unendlich hinausragt. Damit ist zugleich eine Transzendenz der andern Einzelsubjekte und der Welt als des (vom Menschen stets nur bruchstückhaft gedachten) Gedankens Gottes gegeben. Die folgenden Kap. (8.—10.) bringen die Beurteilung der Philosophie Variscos und seiner idealistischen Voraussetzungen, und zwar arbeitet das 8. Kap. zunächst den Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre heraus, der — entgegen der Absicht Variscos — unüberbrückbar ist. Das 9. Kap. bringt eine immanente Kritik: Vom idealistischen Standpunkt aus läßt sich nicht einmal die »relative« Transzendenz Variscos widerspruchslos durchführen; folgerichtig bleibt nur

die Wahl zwischen dem Solipsismus oder der völligen Gleichsetzung des Ich mit dem Absoluten. Das 10. Kap. schließlich greift die Beweisführung des Idealismus selbst an und zeigt, daß das Apriori im Sinne Kants, das den idealistischen Hauptthesen letztlich zugrunde liegt, keineswegs bewiesen ist; die Schwierigkeiten, die zu seiner Annahme führten, lassen sich durch die scholastische Lehre vom tätigen Verstand und die Unterscheidung von Denkinhalt und Denkweise ohne Vergewaltigung des natürlichen Denkens lösen. Eine positive Begründung für die Richtigkeit der scholastischen Lösung ist damit freilich noch nicht gegeben, wohl auch nicht beabsichtigt. — Im ganzen scheint uns das Buch mit seiner ruhigen, sachlichen Darlegung und überzeugenden Kritik eines der besten Bücher über den Idealismus zu sein. de Vries.

Carlini, A., La vita dello spirito. Neuaufl. gr. 8° (VIII u. 307 S.) Florenz 1940, Sansoni. L 30.—. — Das Buch bringt zunächst den nur wenig überarbeiteten Neudruck von C.s im Titel mit dem vorliegenden Band übereinstimmenden Frühwerk, dessen 1. Aufl. vor 21 Jahren erschien (1—166). Im umfangreichen Anhang folgen dann verschiedene Beiträge, die uns die weitere Entwicklung seines Denkens verfolgen lassen, zuerst fünf kürzere Stücke aus den zwanziger Jahren, die einige Punkte des genannten Werkes näher beleuchten, dann drei Beiträge aus Sachwörterbüchern (Rationalismus, Recht, Gerechtigkeit), weiter eine Abhandlung »Le contradizzioni dell'arte«, sodann unter dem Titel »Appunti« eine den eigenen Schülern diktierte, knapp und klar gefaßte Darstellung des Standpunktes C.s aus der jüngsten Vergangenheit, schließlich als wertvollste Beigabe ein »Esame critico del mio pensiero«, ein kritischer Rückblick auf die eigene philosophische Entwicklung. In dieser unterscheidet C. drei Perioden: eine »empiristische«, der »La vita dello spirito« (1921) angehört, eine »ästhetische«, als deren reifste Frucht ihm »La religiosità dell'arte e della filosofia« (1933) erscheint, und eine »problematische«, die durch das Buch »Il mito del realismo« (1936) eingeleitet wird. Von seinem Frühwerk an tritt bei C. das Bestreben hervor, sich von dem Vorurteil des damals herrschenden Idealismus, nach dem alle Wirklichkeit im Akt des Subjektes aufgeht, frei zu machen; einmal ist es die aus der Innerlichkeit des Subjektes nicht ableitbare Körperlichkeit, die ihn mehr und mehr vom Idealismus abrücken läßt; vor allem aber zwingt ihn dazu die Transzendenz Gottes, ohne deren Annahme das Innenleben des Menschen selber sinn- und wertlos würde. Anderseits ist »Realismus« für C. fast gleichbedeutend mit jenem Naturalismus, dem »Wirklichkeit« ursprünglich geistfremde »Natur« ist, auf die alles Seiende zurückzuführen ist; das ist der verführerische »Mythus des Realismus«, dem der Mensch so leicht erliegt. Damit mag es zusammenhängen, daß C. in der Frage nach der Unabhängigkeit der Naturordnung vom menschlichen Bewußtsein zu keiner klaren Entscheidung kommt und bis zuletzt die scholastischen Gottesbeweise ablehnt, weil sie, wie er meint, durch ihren Ausgang von der Welt dem Naturalismus verfallen. So sucht er in seinem »Spiritualismus« einen Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus. Allein vom menschlichen Selbstbewußtsein her ist der Aufstieg zu Gott möglich; Gott ist als reiner Geist und höchste Wertwirklichkeit Bedingung des Daseins und des Wertes unserer menschlichen, von der Äußerlichkeit abhängigen Innerlichkeit. Mit Nachdruck betont C., daß die bloße kritische Philosophie dem Menschen nicht genügen kann, daß er nur in einem echt religiösen Leben zur Vollendung kommt und daß dieses nur durch den Glauben an einen transzendenten Gott möglich ist. Der unter dem Eindruck der Lateranverträge geschriebene Artikel »Rationalismus«, der hier zum ersten-

mal ungekürzt wiedergegeben ist, bedeutet ein bemerkenswertes Bekenntnis zur geistlichen Sendung der katholischen Kirche. Die letzte Aufhellung des Verhältnisses von Philosophie und Religion scheint freilich noch zu fehlen. C. gesteht übrigens selbst (289), daß er — besonders seit der Kontroverse mit Olgiati (vgl. Schol 10 [1935] 138 f.) — ein Gefühl des Unbefriedigtseins all seinen philosophischen Arbeiten gegenüber spürt, und es sei das nicht bloß eine spekulative, philosophische, sondern eine echt religiöse Unruhe. Daher wohl die Kennzeichnung der letzten Periode seines Schaffens als der »problematischen«. Philosophisch scheint der Hauptgrund dafür das Fehlen eines wahrhaft metaphysischen, in der Spannweite seiner Analogie alles umgreifenden Seinsbegriffs zu sein (vgl. bes. 291). de Vries.

La Via, V., Dall'idealismo al realismo assoluto. gr. 8° (118 S.) Florenz 1941, Sansoni. L 20.—. — Wie Carlini (vgl. die vorige Besprechung), so kommt auch La V. vom Idealismus her, hat sich aber unbefriedigt von ihm abgewandt. Doch beschränkt sich sein Philosophieren — wenigstens in dem vorliegenden Buch — allein auf erkenntnistheoretische Erwägungen. Der »antithetische« Idealismus, d. h. der Idealismus, wie er sich dem Realismus entgegensetzt, und ebenso der »antithetische« (»niedere«, empiristische) Realismus sind beide fälschlich absolut gesetzte partikuläre Vorstellungen, die als solche vor der kritischen Vernunft nicht bestehen können. Das Berechtigte des Idealismus, die »gnoseologische Immanenz«, und das Berechtigte des Realismus, die Transzendenz des Gegenstandes, sind im »absoluten Realismus« miteinander versöhnt. Gewiß ist der Gegenstand dem Erkennen immanent, aber er ist wesentlich Sein; Erkennen ist seinem Wesen nach Beziehung auf das Sein; daraus schließt der Verf.: Daß es Erkennen gibt, und daß es Sein gibt, ist ein und dasselbe (44); aus der Erkenntnis nicht herausgehen können ist dasselbe wie aus dem Sein nicht herausgehen können (43). Der antithetische Idealismus will den Gegenstand aus dem Erkennen entspringen lassen; das ist widerspruchsvoll, denn das Erkennen kann nicht das erst bedingen, ohne das es gar nicht sein kann: seinen wesentlichen Inhalt, das Sein. Der falsche Realismus nimmt ein dem Erkennen völlig transzendentes Seiendes an, für das der immanente Erkenntnisinhalt nur Erscheinung ist; auch darin sieht der Verf. einen innern Widerspruch, da die Erscheinung einerseits — als dem Sein entgegengesetzt — nicht ein Seiendes und anderseits doch auch kein Nichts sein soll (73 f.). — Die Untersuchungen, die leider durch die in fast jeden Satz eingeschachtelten Nebenbemerkungen und die vielen Wiederholungen recht ermüdend wirken, würden gewiß an Überzeugungskraft noch gewinnen, wenn sie aus den allgemeinsten und abstraktesten Bereichen wenigstens zuweilen einmal ins Konkretere herabstiegen. So kommt z. B. »Erkennen« bei uns Menschen in wesentlich verschiedenen Formen vor, als unmittelbare oder durch ein Erkenntnisbild vermittelte Wahrnehmung (Anschauung), als bloß begrifflich vorstellendes oder urteilendes Denken; und bei diesen verschiedenen Formen der Erkenntnis ist die »Beziehung« zum Sein eine jeweils verschiedene. Auch im irrigen Urteil besteht schließlich eine »Beziehung« auf ein Sein, und doch ist kein wirkliches Sein »gegeben«. Zum mindesten der Fall des Irrtums zeigt auch, daß eine »Erscheinung«, eine »Vorstellung«, die ihrem Inhalt nach nicht selbst wirkliches Sein ist, keineswegs ein Widerspruch sein kann. So scheinen uns die Probleme doch verwickelter zu sein, als man nach den Ausführungen des Verf. vermuten könnte. de Vries.

Giacon, C, S. J., Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea (Arch. Phil. Aloisianum, ser. II 2). gr. 8° (241 S.) Mailand 1942, Bocca. L 35.—. — Wie schon die vorausgehenden Besprechungen zeigen, steht das Problem der Transzendenz — vor allem der Transzendenz Gottes gegenüber dem menschlichen Geist — in der heutigen italienischen Philosophie im Brennpunkt der Auseinandersetzungen, ein Zeichen, daß sich diese Philosophie ihrer Sendung bewußt ist. Es ist darum durchaus berechtigt, daß G. in seinem kritischen Überblick die Gottesfrage bewußt in den Mittelpunkt rückt. Die zehn in dem Band vereinigten Abhandlungen geben tatsächlich eine ausgezeichnete Übersicht über das gegenwärtige italienische Philosophieren und gewähren uns tiefe Einblicke in das Ringen der verschiedenen Richtungen um Lösung der großen Menschheitsfragen. Die ersten fünf Kapitel sind der kritischen Rückschau auf philosophische Kongresse gewidmet; es kommen zur Sprache der Pariser internationale Philosophenkongreß 1937, mit besonderer Berücksichtigung des italienischen Anteils, der Römische Thomistenkongreß 1936 und die nationalen Philosophenkongresse von Genua 1936, Neapel 1937 und Bologna 1938. Die folgenden vier Abhandlungen lassen im Anschluß an bedeutende philosophische Bücher und Aufsätze der jüngsten Vergangenheit das Bild des gegenwärtigen Ringens um die Transzendenz noch schärfere Umrisse gewinnen. Im 10. Kap. endlich arbeitet G. mit Geschick die Fruchtbarkeit des Thomismus für die Lösung der durch Idealismus und Existenzphilosophie (esistenzialismo) aufgegebenen Fragen heraus. — Auf der ganzen Linie zeigt sich ein Abrücken vom streng immanentistischen »klassischen« Idealismus Croces und Gentiles; selbst die ihn (wie U. Spirito, Saitta und Calogero) noch verteidigen wollen, arbeiten durch ihre Übersteigerungen an seiner Auflösung. Andere sind zwar noch von tiefeingewurzelten Vorurteilen gegen den Realismus und namentlich die Scholastik erfüllt, sehen aber doch klar die Unmöglichkeit der uneingeschränkten Immanenz ein und suchen eine Zwischenlösung in einer sog. »relativen Transzendenz« Gottes gegenüber dem menschlichen Einzelbewußtsein (so Varisco, Carabellese, Martinetti); G. zeigt gut das Ungenügen dieser Lösung. Carlini und Guzzo rangen sich vom Idealismus her ganz zur Transzendenz Gottes durch. Bedeutsam ist das Bekenntnis so mancher führender Denker zur Religion und zum Christentum auf dem Kongreß von Genua 1936 und das von M. F. Sciacca formulierte neue Programm der Zeitschrift »Logos« von 1937, in dem es u. a. heißt: Ritorniamo fracamente alla metafisica! — Von Arbeiten scholastischer Philosophen kommen außer Etcheverrys Werk über den französischen Idealismus (vgl Schol 10 [1935] 438) ausführlich zur Sprache die durch Olgiatis Kennzeichnung der Philosophie Descartes' als eines »rationalistischen Phänomenismus« angeregten Auseinandersetzungen über die Begriffe von Realismus, Phänomenismus und Idealismus sowie die durch Bontadinis »Saggio di una metafisica dell'esperienza« (vgl. Schol 15 [1940] 136) aufgeworfenen Fragen. de Vries.

2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik.

Lehmann P. und Glauning O., Mittelalterliche Handschriftenbruchstücke der Universitätsbibliothek und des Gregorianum zu München (Zentralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft 12). gr. 8° (XIV u. 187 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. M 20.—. — Die beiden Verfasser haben ihre wertvolle Arbeit dem früheren Direktor der Münchener Universitätsbibliothek Georg Wolff zum 80. Geburtstag gewidmet, der

wegen seiner steten Hilfsbereitschaft, seines väterlichen Wohlwollens und seiner unablässigen Sorge für die Bibliothek nicht nur bei Professoren, sondern auch bei Studenten und vor allem bei Doktoranden in dankbarem Gedächtnis steht. Wolff selbst hatte die systematische Sammlung und Bearbeitung der Fragmente geplant und begonnen, wenn auch die zunehmende Last der Amtspflichten eine Durchführung hinderte. P. Lehmann und der frühere Direktor der Leipziger Universitätsbibliothek O. Glauning haben den Plan aufgenommen und legen nunmehr eine erste Frucht ihrer Arbeit vor, wobei L. die lateinischen und Gl. die deutschen Fragmente bearbeitet. Diese Bruchstücke stammen zum großen Teil aus alten Drucken des Ingolstadter Jesuitenkollegs und aus anderen Kloster- und Privatbibliotheken wie z. B. aus jener des Johannes Eck, des Kanzlers Leonhard Eck, der Landshuter Dominikaner. Bei jedem Bruchstück sind Größe, Fundort (soweit noch möglich), Alter und Schriftheimat sowie Inhalt angegeben. Seltenere Stücke sind vollständig wiedergegeben. Alles in allem beläuft sich die Zahl der Fragmente auf 125 lateinische und 31 deutsche Stücke. Dem Inhalt nach verteilen sich die lateinischen Stücke auf Bibel und Exegese, Homiletik, Liturgie, Theologie im engeren Sinn, Recht, Geschichte, Antike Literatur, Grammatik, Rhetorik, Medizin und Naturwissenschaften. Die deutschen Bruchstücke sind nach Poesie, Prosa und Urkunden geschieden. Ich muß gestehen, daß ich bei der Überfülle des noch nicht beschriebenen und bestimmten handschriftlichen Materials dem Wert solcher Bearbeitung von Fragmenten, falls es sich nicht um sehr alte Stücke handelt, etwas skeptisch gegenüberstand. Vorliegende Arbeit hat mich eines besseren belehrt. Es seien aus dem reichen Inhalt nur einige Stücke hervorgehoben, die Leser dieser Zeitschrift interessieren. Vorausschicken möchte ich, daß eine gute Zahl aus dem 9., 11. und 12. Jahrh. stammen, großenteils aus Süddeutschland, so daß schon der Palaeograph reiche Ausbeute machen kann. Frgm. 53 hat außer Kolumnenzählung auch die in Oxford im 13. Jahrh. für kurze Zeit angewandte Zeilenzählung nach 5, die bisher in sehr wenigen Hss nachgewiesen wurde. 32 ist ein Freisinger Obituar des 15. und 16. Jahrh.; 33 ein Kalendarium necrologicum aus dem Landshuter Minoritenkloster; 74 ein textgeschichtlich wichtiger Auszug aus der Reichenauer Weltchronik; 76 ein bedeutendes Stück des Itinerarium in terram sanctam des Burchard von Straßburg; 51 eine um 800 entstandene Instruktion über Sündennachlaß, Gebote und Feindesliebe; 52 Simons von Tournai Erklärung des Symbolum. Wichtig ist auch 33 mit einem Fragment aus der bisher unbekannten Schrift De sacramento altaris des Robert von Kilwardby. Auch Aristoteles ist vertreten mit Bruchstücken aus der Topik und De anima. Beide stimmen mit dem Text bei Migne bzw. im Thomaskommentar nicht völlig überein, so daß L. vermutet, der Mignetext sei überarbeitet. Ein Vergleich der Lemmata bei Thomas und des Fragmentes De anima zeigte mir, daß Thomas einen anderen Text benutzte. Ich frage mich, ob unser Text vielleicht identisch ist mit der Redaktion, die Moerbeke seiner Übersetzung des Philoponuskommentars beigegeben hat — der Aristotelestext der Philoponusübersetzung trägt alle Kennzeichen Moerbekes, während das Fragment zu klein ist, um sichere Schlüsse zu erlauben. Soviel zeigt ein Vergleich mit dem griechischen Text, daß beide Übersetzungen eine etwas verschiedene Vorlage hatten. In 54, dem Bruchstück einer Summa, vermutet L. einen Abschnitt aus dem 6. Teil des 1. Buches der Summa Roberts von Melun. Diese Vermutung ist mir fast sicher; denn nach meinen Notizen aus Cod. Digby 168 der Bodleiana handelt Robert gerade in diesem Teil über den hl. Geist; die einzelnen Kapitel habe ich nicht abgeschrieben, so daß die absolute Möglichkeit eines Irrtums bleibt. Von besonderem Interesse

für die Geschichte der mittelalterlichen Dichtung ist 100 mit einem Bruchstück des Walthari-Liedes. Unter den deutschen Stücken seien noch genannt 133 mit Predigten des 13. Jahrh. und 134 mit Mystikertexten. 141 enthält Stücke aus einer deutschen Übersetzung des Speculum historiale von Vinzenz von Beauvais, 142 einen Auszug aus der Summa confessorum des Johannes von Freiburg, 145 die Bedingungen für den jährlichen, monatlichen und wöchentlichen Empfang der hl. Eucharistie. — Möge die Arbeit veranlassen, daß man auch anderswo in den meistens aus Klöstern stammenden Bucheinbänden des 15. und 16. Jahrh. nach weiteren Bruchstücken von Hss. sucht. Der Beweis, daß solches Suchen sich lohnt, ist erbracht. Pelster.

Lang, A., Rhetorische Einflüsse auf die Behandlung des Prozesses in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Eichmann-Festschrift, Paderborn 1940, 69—97. — Juristen, Mediziner und Theologen, falls sie eine gründliche allgemeine Vorbildung genossen, gingen durch dieselbe Schule des Trivium und Quadrivium. Es ist daher von vornherein anzunehmen — und neuere Forschungen bestätigen dies mehr und mehr —, daß auch in ihrer Methode sich manche Berührungspunkte finden. Wegen dieser methodischen Verwandtschaft zwischen Recht und Theologie seien hier zwei wertvolle Abhandlungen angezeigt, die mehr in das Fachgebiet des Kanonisten und Legisten gehören. L. untersucht den Einfluß der klassischen Rhetorik auf zwei kanonistische Werke des 12. Jahrh., das von Kuttner Summula de praesumptionibus (Rechtsvermutungen) genannte und von L. besser als Perpendiculum bezeichnete, in mehreren Hss enthaltene Werk und die Summa des Sicardus de Cremona. L. zeigt, daß das Perpendiculum in seinem systematischen Aufbau von der Summa abhängt, aber im einzelnen viel Eigengut besitzt, vor allem aber, daß beide wesentlich von den alten Rhetoren, zumal von Cicero, abhängen. Das zeigt sich im Prooemium, in der systematischen Aufstellung der Streitfälle (status controversiae) und in den Loci. Wie L. mit Recht bemerkt, muß man die dialektischen Loci des Aristoteles — es sind Sätze von allgemeingültigen Inhalt — und die Loci bei Cicero — Schemata zur Auffindung brauchbarer Prämissen — wohl unterscheiden. Die Anweisungen der Rhetorik wurden dann zur Ausgestaltung des kanonistischen Prozeßverfahrens benutzt. Wir können nun feststellen, daß unter den gleichen rhetorisch-dialektischen Einflüssen sich auch in der Theologie das bis um die Mitte des 13. Jahrh., wo es durch die causae ersetzt wurde, geltende Schema für das Prooemium: Intentio, utilitas, materia, modus herausgebildet hatte. Die aristotelisch-boethianischen Loci fanden unter Einwirkung der Schrift De hebdomadibus und des Gilbertkommentars Anwendung an den regulae Alani und den maximae des Nicolaus von Amiens, die Ciceronianischen loci ihre klassische Fortbildung unter Einfluß des Humanismus in den loci theologici Canos. — Drei Vorschläge zur Textverbesserung: S. 74 Z. 3 ist offenbar für tamen tantum zu lesen; S. 84 A. 32,9 vermute ich statt des verderbten coram iudice manifeste allegantes — coram iudice manifestato aliquando; ob der ganze Abschnitt mit Kuttner aus Cod. Borgh. 287 identisch ist, kann ich zur Zeit nicht nachprüfen; S. 84 A. 32, 11 dürfte es wohl heißen aliquando exigenti iudici für existentes.
Pelster.

Lang, A., Zur Entstehungsgeschichte der Brocardasammlungen: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 31 (1942) 106—141. — In diesem Artikel, der mit dem eben besprochenen eng verwandt ist, behandelt L. einmal das Brocardawerk des Modeneser Legisten Pillius, den Libellus disputatorius, dessen erste Auflage zwischen 1175 und 1192 und dessen zweite Auflage mit den Solutiones

um 1195 entstanden ist, in seinem Verhältnis zur Summa des Sicard von Cremona und dem Perpendiculum. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Libellus sicher von Sicard und direkt oder vielleicht auch indirekt vom Perpendiculum abhängt, daß also die Kanonisten hier in der methodischen Neuerung vorangegangen sind. Dann aber umschreibt er genauer das Wesen der kanonistischen und legistischen Brocardawerke, gent ihrer Entstehung nach und weist die Zusammenhänge mit den scholastischen Disputationen auf. Recht und Scholastik sind eben in ihrer Methode nahe verwandt. Den Brocardatyp kennzeichnet L. durch zwei Punkte. Um die große Fülle des Rechtsstoffes zu meistern, suchte man allgemeine Rechtsregeln zu finden, in denen die Grundideen und die gemeinsamen Normen der Rechtsfälle ausgedrückt waren. Sie förderten die Synthese und Stoffbeherrschung und lieferten die Prinzipien für die Disputation. Weiterhin wurden diesen »Generalia« die Contraria gegenübergestellt und durch Quellenangaben begründet. Man nannte so zur Vorsicht gegenüber den allgemeinen Prinzipien und förderte die Disputationen. Mit anderen Worten, wir haben das scholastische Pro und Contra. Den Ursprung dieser Brocarda findet L. in den Traktaten über die Rechtsvermutungen. Hier war nicht von vornherein Sicherheit gegeben. Man war also darauf angewiesen, diese Sicherheit auf indirektem Wege zu gewinnen. Das geschah durch Rückgriff auf allgemeine Prinzipien und deren Einschränkungen durch Gegeninstanzen. Anfangs wurden Pro und Contra ohne Lösung einander gegenübergestellt; bald trat auch eine Lösung hinzu. Es scheint nun so, daß die Legisten die Methode von den Kanonisten übernahmen, diese aber Anleihe bei der älteren Rhetorik und Dialektik, zumal wohl bei Boethius machten. Bis jetzt sind die Brocarda und Präsumptionen erst um das Ende des 12. Jahrh. nachgewiesen. Den Theologen, die seit Abaelard und Anselm von Laon diese Methode anwandten, gebührt wohl der Vorrang. Roland Bandinelli war zugleich Theologe und Kanonist. Ja, Grabmann hat schon in etwa bei Bernold von Konstanz ein ähnliches Verfahren nachgewiesen. Das führt zu einer letzten Frage. Woher der Name Brocarda? Bis jetzt scheint mir die einzig mögliche Erklärung in irgendeinem Zusammenhang mit Burchard von Worms zu liegen. Burchard war, wie die zahlreichen Hss dartun, im Italien des 11. und 12. Jahrh. sehr verbreitet; selbst an der Kurie stand der deutsche Bischof in hohem Ansehen. Cod. Vat. lat. 3809 ist m. E. von einem Kurialbeamten am päpstlichen Hof geschrieben und Kardinal Atto schrieb seine Collectio canonum, um Burchard zu verdrängen. Aber ein Pro et Contra gibt es bei Burchard nicht. Ich erkläre mir vorläufig den Zusammenhang in der Weise, daß die Canones und Aussprüche aus dem Dekret häufig als Autoritäten benutzt wurden und so das Ganze den Namen Brocarda erhielt. Dann aber ist es sehr wahrscheinlich, daß die Brocarda in den Schulen schon vor der Mitte des 12. Jahrh. in Übung waren. Denn damals wurde Burchard durch Ivo und besonders durch Gratian verdrängt. Eine Prüfung der ältesten Brocarda auf den Burchardgehalt muß zeigen, ob diese Hypothese Berechtigung hat.

Pelster.

* * *

Geyer, B., Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo: ThGl 34 (1942) 203—210. — Der kurze, aber sehr wesentliche Beitrag untersucht aus den zehn einleitenden Kapiteln von Cur Deus homo die beiden umstrittenen Vorfragen des Beweises Anselms für die Notwendigkeit der Menschwerdung. Zunächst: Wer sind die »Infideles«, die bekämpft werden? An Hand der durch die Neuausgabe von Fr. S. Schmitt geförderten Quellenanalyse (und in deren weiterem Ausbau auf Augustinus hin) weist G. nach, daß es die gleichen sind, die

Augustin in De trinitate 1. 12. c. 15 n. 13 (PL 42, 1024) widerlegt. Die Augustinusstelle wird für Anselm literarischer Ausgangspunkt der theologischen Spekulation. G. weist daher mit Recht darauf hin, daß Anselms Methode weder »apologetisch« noch allein »theologisch« ist. Beides ist bei ihm verbunden. — Die 2. Vorfrage bezieht sich auf die Deutung der »rationes necessariae«. Auch hier wird überzeugend dargetan (wie es vor einiger Zeit bereits A. Hayen getan hat in seiner Arbeit über das Konzil von Reims in ArchHistDoctrLittMA 10/11 [1935/36] Appendice), daß sie nicht im Sinn »notwendiger, logisch zwingender Beweise« gemeint sind (im Gegensatz etwa zu »wahrscheinlichen«), sondern im Sinn objektiver Sachnotwendigkeit (im Gegensatz zu »rationes convenientes«). Solche Konvenienzgründe hatte Augustinus für die Menschwerdung gegen die »infideles« vorgebracht.. Anselm genügen sie nicht; er will »rationes necessariae« d. h. Gründe, die nicht nur die Angemessenheit, sondern die Notwendigkeit belegen. Nur so glaubt er die Gegner überführen zu können, während Augustin der Ansicht ist, es genüge, zu zeigen »convenientiorem modum non fuisse«. Daher ist es nicht mehr möglich, die »rationes necessariae« im logischen Sinn zum Fundamentalprinzip der Theologie Anselms zu machen. Es handelt sich um einen konkreten Einzelfall, in dem sie zudem nicht im logischen Sinn gemeint sind. Daß Anselm überdies auch eine »ratio minima« nicht verschmäht, sagt er ausdrücklich: nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, non reiciatur. — G. spricht mehrmals von Gegensatz zwischen »logischer Schlußkraft« und »objektiver Notwendigkeit«. Er meint damit offenbar, daß erstere nicht immer objektiv notwendig sei, sondern auch ‚wahrscheinlich' oder ‚probabel' sein könne. Wäre es nicht besser, den Gegegensatz der rationes convenientes zu den rationes necessariae unmittelbar, wie oben — dem Grundgedanken von G. folgend — dargelegt wurde, formell nur aus der objektiven Beweislage und nicht auch aus der subjektiven Schlußkraft zu nehmen? Sonst wird der Gegensatz doch nicht ganz rein. Denn auch die Konvenienzgründe können logisch notwendige Schlüsse sein, wenn auch natürlich nicht für die Necessitas, sondern für die Convenientia, wie Augustin ausdrücklich zugibt. Er fordert deshalb eben auch nur diese letztere als genügenden Grund der Beweisführung gegen die Gegner. Die logische Begründung für beide (Notwendigkeit oder Angemessenheit) kann wahrscheinlich sein oder sicher, je nachdem die Praemissen wahrscheinlich oder sicher sind. Somit dürfte der Gegensatz zu den »rationes necessariae« nicht so formell im Gegensatz zur »logischen Schlußkraft« als zur bloßen objektiven Angemessenheit liegen. In der deutschen Sprache liegt da eine gewisse Schwierigkeit vor, da in unserem Sprachgebrauch »wahrscheinliche« Gründe den »angemessenen« oft gleichgestellt werden. Das ist aber offenbar im erweiterten Sinn verstanden. Weisweiler.

Lottin, O., O. S. B., Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselm de Laon. Quelques manuscrits français: RechThAncMéd 12 (1940) 49—77. — L. setzt hier seine Veröffentlichung von Einzelsentenzen aus englischen und französischen Hss der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux fort (vgl. Schol 16 [1941] 105 f.). Diesmal sind es vor allem Stücke aus den Sentenzensammlungen von Codd. Paris. Nat. lat. 16528 und 12999, außerdem aus Cod. lat. 18108 der gleichen Bibl., Cod. Arsenal 93, Avranches 19, Rouen A 307 (626), A 268 (475), Valenciennes 82 (89). Zur Textherstellung sind auch die übrigen Sentenzensammlungen der Schule in München, Bamberg, Wien und Oxford herangezogen. Es sind 68 Sentenzen veröffentlicht, darunter einige von sehr hohem dogmengeschichtlichem Interesse. So mehrere über die Eucharistie und die Wesensverwandlung. In Nr. 54 heißt es darüber: Nichil ibi de pristina materia remanente nisi

specie tantum et odore et gustu; in Nr. 84, die Wilhelm von Champeaux ausdrücklich zugeschrieben wird: substantia ita, quae primitus erat panis, post consecrationem ... vertitur in aliam substantiam. Recht wesentlich erscheinen auch einige Einzelfragen aus der Auferstehungslehre, über die Sünde, den Willen Gottes, die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi. Hier ist an einer Stelle auch Anselm von Canterbury erwähnt, was sonst bei den Werken der Schule recht selten ist (Nr. 104). Bei einzelnen Stücken ist freilich noch zu erweisen, daß sie der Schule angehören, da sie nur vereinzelt und ohne Namen in den Sammlungen stehen. Doch hat auch hier L. bereits auf Parallelen hingewiesen. Wichtig ist endlich die Feststellung, daß sich in der Paulinenglosse von Valenciennes 82 (89) Pro altercatione am Rand, vom Galaterbrief ab, der Name Anselms (von Laon) findet. Die Stellen sind anonym ebenfalls in der Gilbert-Glosse in Paris Maz. 125 und 126 zu finden, wenn auch nicht alle. L. bringt hiervon drei Sentenzen zum Abdruck (Nr. 118—120). Auch bei anderen Sentenzen ist die Entstehung aus der Bibelerklärung wieder ganz deutlich. So hat man einen neuen Beleg für das Werden dieser ersten Scholastik aus der Exegese heraus. Weisweiler.

Landgraf, A., Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts: PhJb 52 (1939) 202—222; 348—358. — Der mit zahlreichen neuen und dogmengeschichtlich sehr wertvollen handschriftlichen Quastionen belegte Artikel berücksichtigt die theologischen Einzelfragen aus Cod. Mazar. lat. 1708, Cod. Paris. Nat. lat. 18108 und Cod. Harley 3855. Diese werden mit den entsprechenden Teilen der Sentenzen des Petrus von Poitiers verglichen. Das Ergebnis ist in seinen uns hier interessierenden Wesenszügen überraschend deutlich: Es ist eine große Gedankenwelt, die alles verbindet. Zwar ist es nicht so, daß Petrus als Verfasser der Einzelsentenzen erwiesen werden könnte; bei einigen ist das positiv auszuschließen. Aber die Quästionen sind doch eng mit dem Gedankengut, aus dem Petrus schreibt, verbunden. Sie müssen — jedenfalls großenteils — vor den Sentenzenbüchern des Meisters von Poitiers liegen, da in den Quästionen die Lösungen vielfach noch nicht so weit fortgeschritten sind. Man kann daher dem Schlußergebnis der Arbeit nur zustimmen: »Jedenfalls dürfte es jetzt schon zu den gesicherten Ergebnissen gehören, daß Petrus in relativ großem Ausmaß einem Magister verpflichtet ist, dessen Namen wir nicht kennen ... Schon jetzt wissen wir, daß gar manches, was er selbst erarbeitet zu haben schien, tatsächlich nur ererbtes Gut ist« (358). Der starke Zusammenhang der Summen- und Sentenzenliteratur des 12. Jahrh ist somit für einen weiteren hervorragenden Vertreter der Frühscholastik bewiesen. Damit ist zugleich ein neuer Beweis für das Wesen der Scholastik als langsam wachsender innerer Entwicklungsprozeß aus dem Gut der Tradition und Patristik heraus erbracht. Das Neue besteht wesentlich in der immer stärkeren spekulativen Durchdringung der Fragen, aber ganz im Sinn der Tradition. Ich weiß nicht, ob irgendeine Zeit den ursprünglichen Wortsinn des lebendigen »tradere« besser zeigt als eben das 12. Jahrh. Der vorliegende Artikel beweist also, wie völlig das Wesen der Scholastik verkannt wird, wenn man in ihr einen ganz neuen Anfang katholischer Theologie sieht. Das widerspricht ganz ihrem Wesen und auch ihrem geschichtlichen Werden. Man kann sich über die relative »Unselbständigkeit« solcher großer Menschen, wie es Petrus von Poitiers sicher war, nur dann wundern, wenn man eben ganz Neues sucht statt dem stillen organischen Wachstum theologischen Erkennens seine verstehende, aus der Wesensauffassung katholischer Theologie als Wissenschaft geschichtlich gegebenen Gotteswortes hervorgehende, Aufmerksamkeit zu schenken. Scholastik ist eben wesenhaft

»Theologie« und die Philosophie steht in deren Dienst. Sie kann also gar nichts »Neues«, sondern nur »Vertieftes« bringen. Daß sie dadurch nicht in eine Kompendien-Wissenschaft ausarten muß, ja es als echte lebendige Theologie nicht kann, zeigt wiederum das 12. Jahrh. Von den ersten tastenden Anfängen einer großen theologischen Zusammenschau in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux sind es nur wenige Jahrzehnte bis zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, die auf Jahrhunderte die Grundlage theologischen Unterrichtes bildeten. Und wiederum wenige Jahrzehnte weiter sind aus ihnen die Summen eines Praepositin, Philipp des Kanzlers, Alexanders und Bonaventuras, Alberts und Thomas' erwachsen. So wurde stilles organisches Wachstum zur Hochblüte theologischen Lebens. Weisweiler.

Sladek, Fr. P., O. E. S. A., Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des heiligen Thomas von Aquin. 8° (147 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 12.—. — Nach zwei Einleitungskapiteln (Gott und Welt nach christlicher Schöpfungslehre; Der Sentenzenkommentar und das augustinisch-neuplatonische Element im System des Aquinaten im Lichte der bisherigen Forschung) wird in dieser klaren Studie das Verhältnis von Gott und Welt dargestellt nach den beiden Gesichtspunkten: der eine Gott und die Schöpfung (hier besonders eine Darlegung der beiden Begriffe participatio und imitatio) und der dreifaltige Gott und die Schöpfung. Die These, die der Verf. zu erweisen sucht, ist die seines Lehrers Th. Czermak in Prag: Der Aristotelismus des hl. Thomas ist dahin zu verstehen, daß er der platonisch-augustinischen Weisheit durch die nüchterne aristotelische Begrifflichkeit die wissenschaftlich haltbare Form gegeben hat (60; vgl. 27 u. 38). Demnach geht es um ein Thomasverständnis, das ihn im Lichte der Väter versteht (zu denen er nach S. gehört, und nicht zu den Theologen der Neuzeit: 147), d. h. aus ihrer neuplatonisch-christlichen Erkenntnishaltung heraus; diese gilt es nachzuvollziehen, wenn wir Thomas gerecht werden wollen. Kein Zweifel, daß Thomas stark in der Patristik wurzelt, mit offenem Blick für das Neue. Nur will uns scheinen, daß die gegenteilige Auffassung, von der dieser »patristische« Thomas sich abhebt, nicht ganz passend als »christliche« Schöpfungslehre der Neuzeit bezeichnet wird; soweit diese wirklich »christlich« ist, steht sie doch auch im lebendigen Zusammenhang der Tradition und hat bei aller Betonung der Transzendenz Gottes (als sehr verständlicher Reaktion gegen die Tendenz der modernen Geistigkeit zum Pantheismus hin) auch immer an der recht verstandenen Immanenz Gottes festgehalten. — Eine Frage: Ist der Ausdruck, die Auffassung, die der Kreatur ein vom göttlichen wesentlich verschiedenes Sein zuteilt, gerate »in die Gefahr, die Unterschiedenheit von Gott und Welt zu einer Geschiedenheit zu machen« (15), nicht mißverständlich? Naumann.

Grabmann, M., Quaestio Gerardi de Abbatisvilla († 1272) de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq., 1941. — Gerhard von Abbeville war zur Zeit des hl. Thomas wohl der bedeutendste Pariser Theologe aus dem Weltklerus, ein Anhänger der älteren Richtung und Gegner der Mendikanten. Es ist daher von Interesse, seine Stellung im Streit um die Einheit des menschlichen Intellektes kennen zu lernen. Gr. veröffentlicht deshalb, wegen des Krieges leider nach nur einer und keineswegs guten Hs, den Text von Quodl. 8 q. 2: Utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus. — Ist dies der Wortlaut der Hs oder der auf der vorhergehenden Seite mitgeteilte? — Die Frage ist insofern aufschlußreich, als sie besonders vom theologischen Stand-

punkt behandelt wird, was für Gerhard bezeichnend ist. — Die Studie legt einen Wunsch nahe. Nicht zuletzt durch das Verdienst von Gr. besitzen wir eine ganze Reihe von Fragen und Abhandlungen zu diesem Thema. Es fehlt eine zusammenfassende Darstellung, welche die vorgebrachten theologischen und philosophischen Argumente sachgemäß ordnet, nach ihrem Werk und Zusammenhang würdigt und zur Charakteristik der verschiedenen Richtungen benutzt. Pelster.

Käppeli, T., La raccolta di discorsi e di atti scolastici di Simone da Cascina O. P. († ca. 1420): ArchFrPraed 12 (1942) 185—246. — K. hat durch diese auf umfassendem Studium beruhende Veröffentlichung nicht nur der Geschichte seines Ordens und der italienischen Literar- und Predigtgeschichte einen Dienst erwiesen, sondern auch die für diese Zeitschrift mehr in Betracht kommende Geschichte des theologischen Unterrichtes bedeutend gefördert. Simon von Cascina O. P., der oft mit dem Augustiner Simon von Cascia verwechselt wurde, ein Pisaner, war niemals Prior des Konventes von Santa Caterina und vor allem Magister der Theologie an der Universität seiner Heimatstadt, wo er mehrfach den Erzbischof als Kanzler vertrat. K. hat nun in Cod. Vat. Barberini 710 eine Sammlung von Predigten für die verschiedensten Gelegenheiten und außerdem Reden entdeckt, die Simon bei feierlichen Gelegenheiten hielt, z. B. Prinzipien für die Sentenzenvorlesungen, Reden beim Antritt des Amtes als Regens im Ordensstudium, bei Erteilung der Lizenz, den Vesperien und der Aula. Da wir über die gewöhnlichen Vorgänge und Zeremonien, die als bekannt vorausgesetzt werden, meistens weniger unterrichtet sind, so sind derartige Reden für die Erforschung der Universitätsgebräuche sehr nützlich. So ist hier neu, daß für ein der Lizenz vorausgehendes Examen die Erklärung zweier Distinktionen des Lombarden verlangt wurde, ferner, daß wenigstens gegen Ende des 14. Jahrh. in Italien bei den Vesperien neben dem sermo laudatorius auch ein sermo irrisorius mit allerhand mehr oder minder burlesken Sachen gehalten wurde; er sollte vor Erlangung der hohen Würde zur Verdemütigung des jungen Magisters dienen. — Für die theologische Fakultät von Pisa um 1400, die man als eingegangen ansah, kann K. eine Anzahl von Professoren aus verschiedenen Orden nachweisen. Wichtig ist auch ein dem Österreicher Nikolaus von Gmünd ausgestelltes Privileg, kraft dessen die zu Wien gehaltenen Vorlesungen ihm für die Lizenz angerechnet werden. Es zählt nämlich sämtliche zur Erlangung des Magisteriums notwendigen Formalitäten auf. Wir kennen damit auch Pisaner Brauch. Die Reden bei anderen Gelegenheiten enthalten nach K. eine Anzahl von Daten und Anspielungen auf Ereignisse, wenngleich nicht in dem Maße, wie man erwartet, da sie eben als Vorlage für ähnliche Gelegenheiten gedacht waren. Die Arbeit ist für die Geistesgeschichte des 14. und 15. Jahrh. sehr wertvoll.
Pelster.

Straßer, E., Alphonsus Testatus und seine Gnadenlehre im Kommentar zum 19. Kapitel des Matthäusevangeliums. 8° (X u. 83 S.) Emsdetten 1941, Lechte. M 3.60. — Die vorliegende Dissertation ist aus dem Bestreben entstanden, einen Beitrag zu liefern für die historische Untersuchung der mittelalterlichen Exegese, die bisher trotz ihrer Verbindung mit der Dogmatik zu wenig berücksichtigt worden ist. Gerade für das 15. Jahrhundert ist dieser Mangel am meisten spürbar, und hier setzt die Arbeit über die Gnadenlehre des Alphonsus Testatus (bei den älteren Autoren mehr als Abulensis bekannt) in seinem Kommentar zum 19. Kapitel des Matthäusevangeliums ein. Die Auswahl gerade dieses Abschnittes geht auf eine Anregung Scheebens zurück und empfiehlt sich auch durch die dort

gegebene eingehende Behandlung der einschlägigen Fragen, die einen beinahe vollständigen Gnadentraktat bilden. Die Einleitung bringt Einzelheiten über Leben und Schriften des Alphonsus Testatus, der Hauptteil bespricht dann besonders die Notwendigkeit der Gnade und das Problem Gnade-Freiheit. Die Ergebnisse sind zunächst historischer Art: Alphonsus Testatus steht in der kirchlichen Tradition, frei von semipelagianischem Irrtum; trotz seiner Abhängigkeit von Thomas und trotz des zeitlichen Abstandes von ihm sind bei Alphonsus noch nicht alle Fragen scharf gesehen und mit Genauigkeit beantwortet. Wichtiger ist, daß durch die Arbeit der Blick auf einen Exegeten des 15. Jahrhunderts und seine Bemühungen um die systematische Dogmatik gelenkt wird. Ein zeitlich weiterer Rahmen hätte sicher diese grundsätzlichen Erkenntnisse noch verstärkt. Aber der Verf. tat recht, wenn er zunächst einmal einen kleineren Ausschnitt zur Bearbeitung des neuen Feldes auswählte. Denn nur so ist zu sicheren Ergebnissen zu kommen. Beumer.

Saval, D., Michael von Medina: WissWeish 9 (1942) 55—60. — S. lenkt in dieser Skizze, die in einer ausgedehnten Bibliographie ihren besonderen Wert hat, die Aufmerksamkeit auf den spanischen Franziskanertheologen Michael von Medina 1489—1578, der heute noch nicht genügend geschätzt ist, aber zu seiner Zeit eine bedeutende Rolle spielte. Medina ist in Alcalà gebildet und trägt das vorwiegend humanistisch-positive Gepräge dieser Schöpfung des Cisneros. Dabei war er ein maßvoller und gewandter Verteidiger des Skotismus, wie ihn auch sein Lehrer Alfons de Castro vertrat. Für uns Deutsche ist interessant, daß er den Johanneskommentar des Mainzer Franziskaners Johannes Wild veröffentlichte, worauf er anscheinend infolge einer Gegenschrift des Dominicus Soto über fünf Jahre von der spanischen Inquisition in Untersuchungshaft gehalten wurde, und daß er eine Gegenschrift gegen die Magdeburger Centuriatoren, das oft zitierte Wert De poenitentia schrieb. Wenn auch die eigentliche Blüte des Skotismus im 17. Jahrh. liegt, so bleibt es doch wichtig, dem theologischen Einfluß des spanischen und italienischen Skotismus auf die Reform der theologischen Studien im 16. Jahrh. nachzugehen. De Vega, Castro, Michael von Medina sind Gestalten, die man hierbei nicht ungestraft vernachlässigen darf. Pelster.

Lopez, A., El P. José Anglés, teólogo franciscano del siglo XVI: ArchIbAmer, N. S. I (1941) 421—435. — Die Studie behandelt einen spanischen Skotisten des 16. Jahrh. Anglés war seit 1559 Magister artium in Salamanca; wichtiger ist, daß er vor 1579, in welchem Jahr er Kommissar für die Reform der Franziskaner in Sardinien wurde, öffentlich über Scotus las. Hatte er die Cathedra Scoti der Universität oder las er nur im Hausstudium der Franziskaner? Er starb 1588 als Bischof von Bosa in Sardinien. Seine Kommentare zum 4. und 2. Buch der Sentenzen werden ihren Wert darin besitzen, daß sie einen Einblick in den spanischen Skotismus jener Zeit, der trotz Salamanca sich aufrecht erhielt, gewähren. Pelster.

Iturrioz, J., Maldonado en Salamanca: EstudEcl 16 (1942) 221—234. — Über Maldonat, den großen Exegeten und bedeutenden Theologen, haben wir das gute, wenn auch vielfach überholte Buch von J. M. Prat, Maldonat et l'Université de Paris, Paris 1856, dessen Angaben über die Studien vor dem Eintritt in den Jesuitenorden von allen wiederholt wurden. Da Maldonat zu der Zahl jener ersten Lehrer des Ordens gehört, die ihre Ausbildung in Salamanca empfingen, so ist es von Interesse, über Zeit der Studien und Lehrer dort näher unterrichtet zu werden. J. stellt diese auf Grund der in Salamanca noch erhaltenen und im einzelnen beschriebenen Quellen näher fest, wobei

Prat in fast allen Punkten verbessert wird. Maldonat studierte jedenfalls von 1551, wahrscheinlich schon von Ende der vierziger Jahre, bis 1554 Grammatik und Rhetorik, in welcher Zeit er das Fundament für seine hervorragenden humanistischen, zumal auch griechischen Kenntnisse legte, von 1554 bis 1557 Philosophie und 1557 bis 1562 Theologie. Er erhielt das Baccalaureat in der Philosophie und wahrscheinlich auch in der Theologie, ohne jedoch zu doktorieren. Als Lehrer in der Philosophie oder Theologie hatte er sicher, wenn auch für kürzere Zeit, den späteren Lehrer am Collegium Romanum und päpstlichen Theologen Johannes de Toledo und Dominicus Soto, höchstwahrscheinlich auch die Dominikaner Ambrosius de Salazar, Johannes de la Peña und Petrus de Sotomayor und vielleicht auch Johannes de Guevara. Nach diesen Feststellungen scheint mir die Annahme von Galdos (EstudEcl 10 [1936] 256), Maldonat sei 1536, nicht 1533, geboren, recht wahrscheinlich. Ein Alter von fast 20 Jahren für einen Schüler der Grammatik war unter normalen Verhältnissen bedeutend zu hoch. Pelster.

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

Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. gr. 8° (VIII u. 88 S.) Basel 1941, Verl. f. Recht u. Gesellschaft. M 4.50. — Mit diesem Jahrbuch führt sich der im November 1940 gegründete Verein bei der weitern Öffentlichkeit ein. So lohnt es sich, auf die einzelnen Aufsätze kurz einzugehen. H. L. Miéville vergleicht das Cogito bei Husserl und Descartes. Bei ersterem ist es das transzendentale Ich, nicht empirisch, aber doch individuell, mit »absolutem Dasein«, insofern es in jedem Denkakt vorausgesetzt wird. Es wird nicht durch einen Schluß, sondern intuitiv erfaßt. Bezüglich Descartes legt M. eine neue Auslegung des Cogito ergo sum vor, die uns allerdings nicht ganz befriedigt wegen der merkwürdigen Definition von »Existenz im allgemeinen als der Tatsache, ein möglicher Denkgegenstand zu sein für jedes Subjekt«. Das Denken bezeugte dann sein Dasein als Gegenstand des eigenen reflexen Denkens. Aus der eben genannten Definition würde sich aber auch die Existenz rein idealer Gedankengebilde ergeben. — In einem interessanten Beitrag »Maßstab und Wirklichkeit« zeigt C. Sganzini, daß das Verhalten besonders der exakten Wissenschaften, die nur eine Ebene kennen, Maßstab und Wirklichkeit gleichsetzt und daher bei den Problemen über Kunst, Sittlichkeit und Religion versagen muß. Leben und im Grunde jede Wirklichkeit ist wesentlich rhythmisch, Verwirklichung, nicht Verwirklicht-Vollendetes, und fordert daher einen absoluten Maßstab. Man wäre dem Verf. dankbar, wenn er die Verbindungslinien zwischen diesem und der wirklichen Welt weiter aufhellen würde. — In einem kurzen Artikel »Esprit et Réalité« untersucht J. Piaget das Problem von Assimilation und Anpassung und kommt zum Ergebnis, daß Mathematik und empirische Wissenschaften sich gegenseitig in die Hände arbeiten müssen: Denn »das Reale wird nur erkannt im Durchgang durch den Geist und der Geist wird seiner bewußt, indem er die Materie organisiert«. — Ein recht aktuelles Thema behandelt W. Keller in seinen Ausführungen über »Die ontologische Tragweite des Logischen«. Die logische Gesetzlichkeit ist nicht die ontische Struktur des Seienden, noch gibt es einen in sich stehenden Geltungsbereich, sondern das Logische »gibt rückläufig Aufschluß über das Sein, aus dem es selber stammt und

in dem es seinen besonderen notwendigen Ort hat. ... Es ist Funktion einer Struktur, zu der es gehört, in einer Distanz zu gegenständlichem Seienden zu stehen und doch (über den Weg möglicher Wahrheit) mit ihm verbunden zu sein.« Mit anderen Worten: die logische Gesetzlichkeit gründet im Subjekt, das nun aber nicht als transzendentales oder rein logisches gefaßt zu sein scheint, sondern eher als Geist, der eben im gegenständlichen Denken zu sich selber kommt. In diesem Zu-sich-kommen enthüllt sich »das Wesen des Seins«. Wir sind in der Nähe Heideggers, der seine Ontologie auf dem spezifisch menschlichen Sein aufbaut und, wie K. selber andeutet, trotz Husserl nicht fern einem »Psychologismus«, wenn auch nicht einem mechanistischen. — H. Barth verfolgt die Verbindungslinien zwischen »Bergson und Sorel«. Letzterer hat mit ersterem besonders die Kritik des Intellekts und manches aus seiner Lebensphilosophie gemeinsam, so wenn er den »sozialen Mythos«, die treibende Kraft im Leben, dem Intellekt entgegen stellt. — Da sich die Schweizerische Philosophische Gesellschaft inzwischen noch erweitert hat, so daß sie jetzt alle philosophisch interessierten Kreise der Schweiz in sich schließt, so können wir den weiteren Veröffentlichungen mit Interesse entgegensehen. Rast.

Grisebach, E., Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs und zehn Thesen zum europäischen Grundlagenproblem. gr. 8° (42 S.) Bern 1941, Haupt. M 1.10. — Die Schrift enthält einen Vortrag, den G. vor der Schweizerischen Philosophischen Vereinigung hielt. Die gegenwärtige Krise der Grundlagen unseres gesamten Geisteslebens hat nach dem Verf. ihren nächsten Grund darin, daß man allzu lange versucht hat, die ewige, im Wesen des Menschen liegende Krise durch Scheinlösungen zu verdecken. Dahin zielte die ganze »humanistische Weltanschauung« des Abendlandes. Sie galt lange mehr oder weniger als unbestreitbare Wahrheit, bis der Wirrwarr der Meinungen in unserer Zeit alle Verhüllungen herabriß und uns unsere wirkliche Lage erschreckend deutlich zum Bewußtsein brachte: daß es ein eitles Beginnen ist, durch spekulatives Denken eine absolut gültige Weltanschauung zu finden. Diese Krise ist dadurch noch verschärft, daß auch der christliche Glaube mit in sie hineingezogen zu sein scheint — durch die Schuld der Theologen, die ihn mit der humanistischen Weltanschauung verquickt haben. Auf die Frage, was in dieser Krise dem Philosophen zu tun bleibe, antwortet G.: Er muß seinem Gewissen folgen, das uns — als wesentlich schlechtes Gewissen — die Verfehlungen der Vergangenheit aus ihren Folgen als Irrtümer sehen läßt und so einen Weg in die Zukunft weist. Die so gewonnene Wahrheit geht freilich zunächst nur den Einzelnen an. Trotzdem betont G., daß der Individualismus durch echte Gemeinschaftsarbeit überwunden werden müsse. — Die relativistische Folgerung aus der — überspitzt dargestellten — Verschiedenheit der Weltanschauungen kann solange nicht überzeugen, als nicht gezeigt ist, daß der Wirrwarr der Auffassungen nicht eine Verfallserscheinung, sondern das Naturgemäße ist. Übrigens muß G. unbemerkt selbst wieder eine absolute Einsicht einführen: ohne einen absoluten Wertmaßstab könnten die Folgen unseres Tuns nicht als unbedingt schlecht erkannt werden. de Vries.

Schoonbrood, Cl., O. F. M., Is Metaphysiek als wetenschap mogelijk?: StudCath 18 (1942) 65—85. — Die bei aller Kürze inhaltreiche, selbständig durchdachte Arbeit gibt einen klaren Durchblick durch Kants Begründung der Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Metaphysik ist nur dann als Wissenschaft möglich, wenn synthetische Urteile über übersinnliche Wirklichkeit einsichtig

gemacht werden können. Synthetische Urteile sind aber nicht aus sich selbst, durch bloße Begriffszergliederung, einsichtig, sondern nur durch Vergleich des Urteils mit dem gegebenen Gegenstand selbst. Ist dieser Gegenstand a posteriori, durch die Sinne, gegeben, so ist er nicht übersinnlich. Also kommt nur ein Gegenstand in Frage, den das erkennende Subjekt sich durch seine Eigentätigkeit selbst gibt. Von dieser Art ist nach Kant der mathematische Gegenstand, der durch die apriorischen Formen der Sinnlichkeit zustande kommt; jedoch ist auch dieser sinnlich. Unser verstandesmäßiges Apriori aber ist diskursiv, es kann für sich allein keinen Gegenstand, am wenigsten einen an sich seienden Gegenstand entspringen lassen, sondern nur die Sinnesgegebenheiten zur notwendigen Einheit eines Erfahrungsgegenstandes zusammenfassen, wie das in der Naturwissenschaft geschieht. Metaphysik als Wissenschaft würde also die uns Menschen nicht gegebene rein geistige, schöpferische Schau voraussetzen. — In seiner Beurteilung gibt Sch. Kant mit Recht zu, daß Metaphysik nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist. Kant übersieht aber die ganz wesentliche Möglichkeit, daß solche Urteile aus sich selbst und doch nicht durch bloße Zergliederung des Subjektbegriffes, sondern durch Einsicht in die notwendige Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat sich als wahr erweisen können. de Vries.

Veuthey, L., O. F. M. Conv., Critica. De valore objectivo cognitionis disquisitio. 3. Aufl. 8° (230 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Agenzia del Libro Cattolico. L 18.—. — Wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, auf die Erkenntnislehre V.s hinzuweisen, die sicherlich eine stark persönliche Eigenart zeigt (vgl. Schol 10 [1935] 121, 13 [1938] 139, 14 [1939] 456). Der vorliegende Band will dieser Lösung des Erkenntnisproblems eine endgültige Form geben. V. unterscheidet scharf »Kriteriologie« und »Kritik«; die erstere, die sich schon bei den Alten findet, setzt die Seinsgeltung der Erkenntnis im Grunde voraus und weist nur die »logische Wahrheit«, d. h. die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat, und die »logische Gewißheit« nach, nicht aber die »kritische Wahrheit« und »kritische Gewißheit«. Erst die »Kritik« der Neuzeit stellt die entscheidende Frage nach der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt; diese Übereinstimmung ist nicht unmittelbar gegeben, bedarf vielmehr des Beweises. In unmittelbar kritischer Gewißheit gegeben ist nur das Subjekt mit seinen Akten. Von ihm aus soll durch eine »demonstratio inductiva et experimentalis« (109) die Objektivität unserer Erkenntnis bewiesen werden. Der Beweis wird zuerst recht kurz dargelegt (86—89), dann gegen Einwände eines anders gearteten Realismus, des Idealismus und Positivismus in stets anregender Auseinandersetzung verteidigt (95—110). Der Grundgedanke ist dieser: Die innere Erfahrung lehrt uns, daß unser Verstand sich zum Unendlichen, Absoluten hinspannt (extendit); daraus wird ohne weiteres auf das wirkliche Dasein Gottes geschlossen, in dem Sein und Erkennen eins sind; damit ist gegeben, daß jedes Seiende erkennbar und daß unser Erkennen seiner Natur nach Ausdruck des Seienden ist. Im Licht dieser Lösung folgt dann im 2. Teil eine Kritik der verschiedenen erkenntnistheoretischen Systeme und im 3. Teil eine systematische, auch die psychologische Seite berücksichtigende Zusammenfassung der eigenen Erkenntnistheorie. — Die Lösung V.s weist auf den letzten metaphysischen Grund hin, von dem die Möglichkeit wahrer Seinserkenntnis letztlich abhängt. Deshalb wäre eine genauere Durcharbeitung im einzelnen erwünscht, namentlich was den Schluß auf das Dasein Gottes angeht. Doch ist nicht anzunehmen, daß unsere Welterkenntnis — auch als streng kritische Gewißheit — nur auf dem Weg über Gott möglich ist. Was die Einschätzung der Erkenntnislehre der Alten angeht, ist gewiß zu-

zugeben, daß bei ihnen die erst in der Neuzeit beherrschend hervortretende Reflexion auf die eigene Erkenntnishaltung noch zurücktritt und daher eine systematisch durchgeführte Erkenntniskritik noch fehlt; doch kann man u. E. nicht sagen, ihre Fragestellung und Antwortgebung beschränke sich auf die »logische« Wahrheit im Sinne V.s. — Was (72 f.) als Auffassung eines gewissen de Vries über die Stellung des Evidenzproblems im Ganzen der Erkenntniskritik dargelegt wird, war mir neu. de Vries.

Laun, R., Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. gr. 8° (328 S.) Tübingen 1942, Mohr. M 15.—. — Die breit angelegte Arbeit versucht, das Ganze unserer Erkenntnis, einschließlich der Geisteswissenschaften, auf seine Zuverlässigkeit hin zu prüfen. Mit Descartes geht sie zunächst vom Zweifel an allem aus und fragt, was man von der Außenwelt wissen könne. Solipsismus und absoluter Skeptizismus werden abgelehnt und die Realität der Außenwelt bejaht. Doch erfolgt diese Bejahung nur auf Grund eines Glaubens, der, so erdrückend und unentrinnbar er sich mir auch aufzwingt, doch in genauem Sinn kein Wissen, sondern eine »hypothetische Grundannahme« ist. Die immanente Welt des Bewußtseins und die transzendente Welt außerhalb unseres Bewußtseins haben einen gemeinsamen Grenzbereich, denjenigen der von uns erlebten Notwendigkeit. Innerhalb des Gebietes der Notwendigkeit aber stehen die sich uns aufdrängende Notwendigkeit des Erkennens oder der Erkenntnisgrund und die Notwendigkeit des Erkannten oder der Sachgrund einander gegenüber; und zwar so, daß zwischen den einzelnen Arten des Erkenntnisgrundes und den zugehörigen Arten des Sachgrundes eine durchgehende Parallelität besteht. Das Buch unterscheidet vier Arten des Realgrundes oder der sachlichen Notwendigkeit und entsprechend vier Arten der Notwendigkeit des Erkennens, vier »Urerlebnisse«: stoffliche Gegebenheit, die durch das Sinnesvermögen erfaßt wird; »Funktion« oder Sachgrund der logischen Notwendigkeit, die im Denken erfaßt wird; Ursache, die durch »intuitive Induktion« erkannt wird; und Pflicht, die im Gewissen erlebt wird. Gesichertes Wissen kann nach L. nur solches Wissen sein, welches sich letztlich restlos entweder auf die Mitteilungen des Individuums über die Wahlentscheidungen seines eigenen Willens oder auf die vier Arten des Grundes stützt. — In der Auseinandersetzung mit dem Idealismus ging es zwar wiederholt in der Geschichte auch um die Frage nach der Realität der Außenwelt, allein das tiefste Anliegen des transzendentalen Idealismus ist ein anderes; es ist in erster Linie die Frage nach den vor der Erfahrung liegenden und ihre Möglichkeit begründenden Grundlagen der Erfahrungsgeltung; es ist der Gedanke, daß der Ursprung der Gegenständlichkeit nicht selbst wiederum gegenständlich sein kann. Diese in das Innerste der Erkenntnis führenden Fragen kommen in dem vorliegenden Buche leider nicht recht zur Geltung. — Nach der realistischen Lehre sind die aristotelischen Prinzipien ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht entia constituta, sondern constituentia entis, die dem Sein- und Erscheinenkönnen der Dinge logisch vorgeordnet sind, die durch den Intellekt erfaßt werden und die erfahrungsunabhängige Geltung der apriorischen Sätze begründen. Heute, wo das Versagen des Idealismus deutlicher erkannt wird, droht die Gefahr, daß mit der Ablehnung des Idealismus auch seine wertvollen Fragestellungen und Anregungen nicht mehr gesehen werden.
Nink.

Stammler, G., Lassen sich Kategorien der Gegenstandserkenntnis apriorisch herleiten?: BlDPh 13 (1941) 126—143. — In einer apriorischen logisch-erkenntnistheoretischen Herleitung, die aber aus sich

selbst heraus metaphysisch wird, fragt diese Abhandlung nach den Bedingungen der Erkennbarkeit eines Seienden und kommt zu dem Ergebnis: Wenn ein Seiendes erkennbar sein soll, muß es vier Bedingungen erfüllen; es muß 1. sich irgendwie als Gegebenes erweisen, 2. die ganze Begründung hindurch dasselbe bleiben, 3. in sich differenziert und 4. irgendwie mit anderen verknüpft sein. Die Arbeit will diese Leitbegriffe der Gegenstandserkenntnis unabhängig von den schulmäßigen Aufspaltungen der erkenntnistheoretischen Ansichten gewinnen, insbesondere unabhängig davon, ob die Erkenntnis im realistischen oder aber im idealistischen Sinn zu verstehen sei. Sie erkennt die enge Verknüpfung des Apriorischen und Logischen mit dem Ontologischen, sowie den engen Zusammenhang von Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik. — Infolge dieses inneren Zusammenhangs ist eine Weiterführung im Grundsätzlichen möglich. Es erhebt sich nämlich die Frage, worin dieser enge Zusammenhang gründet und warum gerade diese vier Bedingungen der Erkennbarkeit eines Seienden genannt werden. Sobald dabei die Frage gestellt wird, womit der logische Gehalt und Zusammenhang des entwickelten Inhalts gegeben sei, ob mit dem erkennenden Subjekt oder aber mit dem Wesen des Seienden selber, fällt die Entscheidung, ob Erkenntnis im Sinne des Idealismus oder aber des Realismus zu verstehen sei. Da es aber keinen sinnvollen Gehalt geben kann, der nicht Sinngehalt eines Seienden wäre, so ist die intellektuelle Erkenntnis im Sinne des Realismus als Erfassung des sinnvollen Gehaltes des Seienden und seiner Zusammenhänge zu verstehen. — Mit Recht betont die Arbeit, daß Irrationalismus im Grunde genommen mißleitete Rationalität sei. So gewiß es nämlich wahr ist, daß es keine Panarchie der ratio gibt, so hat anderseits doch nur der Intellekt die Kraft, sowohl seine eigenen Grenzen zu erkennen, wie auch auf jene Seinssachverhalte hinzuweisen, die sich mit der ratio allein nicht fassen lassen. Nink.

Bechert, R., Eine Sinnphilosophie im Grundriß dargestellt. 8° (116 S.) München 1941, Reinhardt. M 2.80; geb M 3.80. — Die Schrift will den Grundriß einer wertenden Weltbetrachtung entwerfen von der Voraussetzung aus: Werte können nicht begründet, aber auch nicht widerlegt werden; sie können nur erlebt und geglaubt oder nicht geglaubt werden, wenn sie nicht erlebt werden. Die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Anschauungen der Schrift kennzeichnen folgende Sätze: Wir erfahren »nur unsere Sinneswahrnehmungen selbst. Es gibt keine Brücke von mir zur Welt«. »Nichts verbürgt mir, daß außerhalb meiner irgend etwas vorhanden sei« (9). »Der Begriff ist eine Verallgemeinerung von Vorstellungen, die aus vielen das gemeinsame Merkmal, den Begriff, heraushebt. Dies geschieht durch das Urteilen... Das Urteilen wiederum ist eben die Fähigkeit, Vorstellungen in Beziehung zu setzen und zwar so, daß sie verglichen werden können« (17). Ursache ist »die Tatsache, der eine andere mit Notwendigkeit folgt«. »Die Ursächlichkeit ist nicht eine in den Dingen selbst ruhende Gesetzmäßigkeit, sondern eine in unserer Vorstellung, also unserm Bewußtsein begründete Vorstellungsweise« (26 f.). Werterkenntnis ist und kann nichts anderes sein als eine Wertsetzung (33). »Wahr ist diejenige Erkenntnis, welche mit dem allgemeinsten, dem übrigen Denken nicht widersprechenden Richtpunkt des Denkens zusammenstimmt oder selbst einen solchen Richtpunkt liefert. Kürzer: wahr ist, was fruchtbar ist«. »Was Sinn hat, ist fruchtbar« (35). »Ob etwas Sinn habe, diese Frage ist nicht eine Sache des Wissens, sondern ausschließlich des Glaubens« (38). Fußend auf diesen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Anschauungen bekennt dann

das Buch seinen »Glauben«, daß der Lebenssinn in einer glücklichen, gesunden Geschlechtsliebe liege. Lediglich als Bürge dieses Lebenssinnes sei sogar »das Göttliche« »erdacht« worden. — Die Gedankenwelt des Christentums und der christlichen Philosophie, ihre Auffassung vom Sinn des Lebens und der Liebe, der Menschen- und Gottesliebe, von der naturhaften Hinordnung des Menschen zur Gemeinschaft und zuhöchst auf Gott sind dem Verf. fremd geblieben.
Nink.

Läubin, H., Studien zum Irrationalitätsproblem. gr. 8° (143 S.) Halle 1941, Akademischer Verlag. M 3.20. — In fünf oft temperamentvoll und immer kritisch geschriebenen Aufsätzen über Rudolf Otto, Max Stirner, Kant, Heinrich Rickert und das Problem der Faustinterpretation lehnt der Verf. die radikale Trennung zwischen dem Rationalen und Irrationalen ab und legt seine Position unter öfterem Hinweis auf H. Glockner mit folgenden Worten fest: »Auch die theoretische Grundhaltung erweist sich als praktisch fundiert, wie anderseits alles Praktische theoretisch geklärt sein will« (7). Ausführlich wird für Kunst und Religion nachgewiesen, wie Wirklichkeit, Idee und Geheimnis sich nicht dem Ein-gehen, sondern nur dem Auf-gehen in Begriffe widersetzen. Im Hinblick auf die gesamte Einstellung und Durchführung ist das Buch auf eine säkularisierte Katholizität abgestimmt: gegen jede Art von geistigem Kurzschluß steht der Geist der coincidentia oppositorum, und das Geheimnis des Seins ist durch das Doppelgesetz von Perspektivismus und Analogie gewahrt, unter das die menschliche Begriffsbildung gestellt wird. Bolkovac.

Het Causaliteitsprobleem (Beilage zu StudCath). gr. 8° (64 S.) Nimwegen 1942, Dekker u. van de Veegt. Fl 1.05. — Das Heft enthält die drei Vorträge, die auf der Studientagung der »Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte« am 18. und 19. April 1942 in Nimwegen gehalten wurden, und die sich an diese anschließenden Aussprachen. Im 1. Vortrag behandelt J. van der Kooij S. C. J. »Formulierung und Grundlegung des Kausalitätsprinzips«. Er bevorzugt die Formel: Alles, was einem zukommt, ohne dieses selbst zu sein (dat dit niet zelf is), ist verursacht (Thomas sagt: quod convenit alicui, quod non est de essentia eius, per aliquam causam convenit ei: S. c. gent. 1,22). Dieser Satz ist ein aus sich selbst evidentes Urteil, in dem das Prädikat aus dem Subjekt unmittelbar folgt; er kann indirekt auf das Widerspruchsprizip zurückgeführt werden. In der Aussprache lehnt J. Peters C. SS. R. mit Recht eine Zurückführung ab, die mit der Gleichsetzung von »keine Ursache haben« und »das Nichts als Ursache haben« arbeitet (diese geht übrigens auf Chr. Wolff, Ontologie § 70 zurück). — Im 2. Vortrag spricht C. van Oosterhout über den metaphysischen Charakter des Begriffs der Ursächlichkeit; es kommt hier zu einer anregenden Auseinandersetzung über den Ursprung des Begriffs der Ursache. — Der 3. Vortrag von F. Ph. A. Tellegen handelt über Kausalität in den Naturwissenschaften. Die unter dem Einfluß des Positivismus heute noch in der Naturwissenschaft vorherrschenden Auffassungen werden gut dargelegt, doch wünschte man, wie es auch in der Aussprache mehrfach zum Ausdruck kommt, daß die Berührungspunkte mit der scholastisch-philosophischen Betrachtungsweise und die Möglichkeiten einer Verständigung mehr positiv herausgearbeitet würden. de Vries.

Röösli, J., Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei Joseph Geyser. gr. 8° (VII u. 197 S.) Freiburg i. d. Schw. 1940, Paulusdruckerei. Dissertation. — Der Verf. will die verschiedenen Versuche Geysers, die Geltung des Kausalitätsprinzips bzw. des Satzes vom Grunde auf-

zuweisen, kritisch untersuchen, angefangen von der später von Geyser selbst aufgegebenen analytischen Begründung in »Das philosophische Gottesproblem« (1899) bis zu dem ureigenen Beweis aus der notwendigen zeitlichen Dauer alles Kontingenten in »Das Gesetz der Ursache« (1933). Gegen die aposteriorischen Begründungen aus der empirischen Naturbeständigkeit erhebt er wohl nicht mit Unrecht den Einwand, daß sie den Satz vom Grund bereits voraussetzen; außerdem führen diese Überlegungen nur zum physischen Kausalprinzip. Die Kritik R.s an der für Geyser wichtigsten Begründung durch Reflexion über die Kausalerfahrung, wie auch an dem letzten Beweis aus der zeitlichen Dauer des Kontingenten, ist leider wenig fruchtbar. Sie erfolgt vom Standpunkt eines recht engen Thomismus aus, dessen Lehrsätze bis in die letzten Einzelheiten ohne jede Erörterung als unumstößlich vorausgesetzt und zum Maßstab der Beurteilung gemacht werden. So verliert sich die Untersuchung zum Teil in unwesentliche Einzelheiten; selbst, wo es sich in Wirklichkeit wohl nur um eine abweichende Ausdrucksweise Geysers handelt (wie bei dem Wort »Kausalband«), werden unrichtige Auffassungen vermerkt. Die zum Schluß beigefügte eigene Begründung des Satzes vom Seinsgrund bleibt wegen der schon oft festgestellten Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »das, wodurch etwas ist« trotz der scharfen syllogistischen Form schillernd; wenn sie mehr sein soll als die Behauptung der unmittelbaren Einsichtigkeit des Satzes (worüber die Äußerungen R.s S. 183 u. 188 schwer in Einklang zu bringen sind), scheint sie das Beweisziel bereits vorauszusetzen. de Vries.

Meijer, Br., Nieuw licht over een oud beginsel: »Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn: BijdrNedJez 4 (1941) 255—298. — Die gründliche, aufschlußreiche Arbeit gibt zunächst einen Überblick über verschiedene Auffassungen des Satzes von der Zielsicherheit der Natur (Sertillanges, Manser, de Broglie). Dann untersucht der Verf. Sinn und Tragweite der aristotelischen Fassung des Satzes (ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ). Für Aristoteles ist dies ein induktiv gewonnener Satz, der als solcher innerhalb der Sinnenwelt gilt; er bezieht sich nur auf die Naturanlagen, die von sich aus stets sinnvoll auf die Erreichung des natürlichen Ziels hingeordnet sind, schließt aber eine Nichterreichung des Ziels durch störende Einflüsse von außen nicht aus. Thomas dehnt den Geltungsbereich des Satzes auf jedes, auch das geistige Naturstreben aus; folgerichtig genügt ihm die induktive Begründung nicht mehr. Durch eine eindrucksvolle Reihe von Texten weist M. nach, daß Thomas die Zielsicherheit der Natur als metaphysisches Grundgesetz der Schöpfung stets durch den Hinweis auf die Weisheit des Schöpfers begründet; eine vom Gottesgedanken unabhängige apriorische Begründung findet sich nicht. (Der Satz ist also nach Thomas kein unmittelbar einsichtiger Ursatz [principium]; auch kann man sich für einen Gottesbeweis, der sich auf ihn stützt, nicht mit Recht auf Thomas berufen.) Den Sinn des Satzes umschreibt M. so: Als göttliches Kunstwerk hat die Natur die innerliche Eignung zu ihrem Ziel, das möglich sein muß und das sie, soweit es von ihr abhängt, auch tatsächlich erreicht. Wenn der Verf. betont, der Satz besage unmittelbar nur die Zielgerechtheit der seinshaften Anlagen, nicht den Erfolg des zielstrebigen Wirkens, so ist gewiß richtig, daß dieses Wirken durch äußere Einflüsse (»per accidens«) gehindert werden kann; aber wenn diese Behinderung nicht durch die Rücksicht auf ein höheres Gut gerechtfertigt und daher uneingeschränkt möglich wäre, bliebe eine Sinnlosigkeit bestehen, und es scheint uns, daß Thomas auch diese Sinnlosigkeit durch den Satz von der Zielsicherheit ausschließen will; so werden die Anwendungen des Grundsatzes leichter verständlich. — Bei dem von Thomas gelehrten »natür-

lichen Verlangen« zur Gottesschau wäre wohl zuzusehen, was für ein Begriff von »Natur« vorliegt (vgl. die Bemerkungen von E. Przywara in Schol 17 [1942] 182). de Vries.

Rast, R., Vom Sinn der Kultur. Ein Entwurf. 8° (111 S.) Luzern 1941, Räber. Fr 3.60; geb. Fr 4.80. — Das unscheinbare, aber gehaltreiche Büchlein, von dem sozusagen jeder Satz zur Besinnung anregt, berührt fast alle modernen Kulturprobleme. Aufs Letzte gesehen ist Kultur »die Verwirklichung des echt Menschlichen durch den Menschen«, »alles, was der Mensch kraft seiner Seinsart und Seinsvollkommenheit Wahres-Gutes-Schönes vermag«. Gott allein als das eigentlich Absolute garantiert der Kultur die Weite, in der alles echt Menschliche in hierarchischer Ordnung seinen Platz findet. »Jede wahre Kultur ist christlich. Alles Echt-Kulturelle kann christlich sein«. So kann sich wahre Kultur nur im Bereich des Christentums entfalten. — R. setzt hier bewußt die historischen Gegebenheiten der Erbsünde und der Erlösung voraus — und gipfelt endlich in der Mystik, die in weiterem Sinn gefaßt wird als gnadenvolle Vereinigung mit Gott. Aber gerade, weil Kultur und Christentum wesentlich zusammen gehören, ist die Kultur unter das Zeichen des Kreuzes gestellt, liegt sie beständig im Kampf mit der Barbarei und nimmt selbst teil am äußern Mißerfolg des Christentums, aber auch am endgültigen Sieg. — R. zeigt sich einerseits als nüchterner Beobachter, der die Gegebenheiten des Lebens nicht gewaltsam verbiegt, anderseits als klarer, selbständiger Denker, der den Mut aufbringt, aus diesen Gegebenheiten mit unerbittlicher Konsequenz die letzten Folgerungen zu ziehen. Wer diesen in klarer, schöner Sprache vorgelegten Gedankengängen folgt, kann sich ihrer innern Dynamik nicht entziehen. M. Rast.

Wind, A., Grundzüge der Ästhetik. Nach einem Entwurf von A. Wind ergänzt und hrsg. v. A. Stöckli O. F. M. Cap. 3. Aufl. 8° (80 S.) Luzern 1940, Stöcker. M 1.60. — Das Büchlein bietet eine kurze, verständliche Einführung in das Gebiet des Schönen und der Kunst; es hat sich im Schulgebrauch schon vielfach bewährt. Der 1. Teil entwickelt die philosophische Ästhetik oder die Lehre vom Schönen im allgemeinen; der zweite stellt die ideell-praktische Ästhetik oder die allgemeine Kunstlehre dar, wobei zunächst die Kunst im allgemeinen und dann die bildenden Künste im besonderen behandelt werden. Für die 3. Aufl. wurden vor allem in den Kapiteln von dem Begriff und von den Rangstufen der Kunst Gedanken aus H. Lützelers »Einführung in die Philosophie der Kunst« verwertet. — Erstaunlich ist, welch eine Fülle von Fragen hier auf engstem Raume zur Sprache kommt. Dabei versteht es der Verf., sich treffend und klar seine Ansicht zu bilden und sie durchsichtig zu formulieren. Doch fördert die schulmäßige Darbietung wohl nicht immer die Tiefe und Lebendigkeit des Gedankens. Das fällt besonders im 1. Teil auf und namentlich in dem Kapitel über Wesen und Begriff der Schönheit, das unter einer gewissen schematischen Starrheit leidet. Hieraus ergeben sich Unausgeglichenheiten und schwankende Formulierungen, die je nach den verschiedenen Gesichtspunkten fast Gegensätzliches zu behaupten scheinen. Das gilt vor allem vom Verhältnis des Schönen zum Strebevermögen oder zum Gemüt (sicher hat es dazu ein anderes Verhältnis als das Wahre) und von der Rolle der sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucksformen. Eine wirkliche Lösung dieser Fragen wäre freilich erst dann möglich, wenn die Erörterungen eine wesentliche Vertiefung erfahren würden; sie müßten nämlich (wenigstens im Geiste des Verf.) in den Zusammenhang einer Theorie des Geistes im allgemeinen und des Menschengeistes im besonderen und damit einer Theorie des Schauhaften und des Unanschaulichen hineingestellt werden. Lotz.

Schumann, Fr. K., Gestalt und Geschichte (Die Gestalt 6). gr. 8° (36 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsgesellschaft. M 3.60. — Eine Schrift von geringem Umfang, aber schwer von Gedanken, die aus echter Ursprünglichkeit, tiefem philosophischem Verständnis und in überaus klarer Darbietung entwickelt werden. Sch. fragt »nach Grund und Recht der Anwendung der Gestaltkategorie im Raume der Geschichte, nach Wesen und Gefüge geschichtlicher Gestalt und zugleich nach den Grenzen des Gestaltprinzips im historischen Bereich« (Vorw.). Seinen klassischen Ort hat der neuzeitliche Gestaltbegriff in der Biologie. Wenn er von dort ohne weiteres übernommen wird, kommt es zur biologistischen Verflüchtigung des eigentlich Geschichtlichen, zu dessen Einebnung in bloßes Naturgeschehen. Das Gestalthafte muß also bei diesem Übergang eine tiefgreifende Umwandlung erfahren, durch ganz neue Momente bereichert werden. Denn das eigentlich Geschichtliche ist dem Menschlichen zugeordnet. Die Gestalt des Menschen aber überschreitet unableitbar jede biologische Struktur; der Mensch ist »mit ihrer Gestalthaftigkeit befaßte Gestalt« (11); »er ist, was er ist, indem er die in ihm angelegte Gestalt seiner selbst verstehend ergreift und im verstehenden Ergreifen durch es selbst sie verwirklicht« (13). Von hier aus empfangen sowohl der einzelne wie auch die Gemeinschaft ihre eigentümlich geschichtliche Prägung. Entscheidend dabei ist, daß die Gestalt des Menschen nie restlos aus-gestaltet werden kann, daß sie unabschließbar und so auf ihre Weise unendlich ist. Der tiefste Grund für diese Unendlichkeit ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen; »weil es im Menschsein um Gott geht« (20), überschreitet der Mensch unendlich den Menschen (Pascal). Eingehender wird das Wesen der Geschichtlichkeit am Wort als ihrem kennzeichnenden Ausdrucksmittel geklärt, da sich in ihm die Selbsterfassung am vollendetsten vollzieht, da es »Organ der Gestalthaftigkeit des Menschen ist« und zugleich »die innere Grenze seiner Gestalthaftigkeit bezeichnet« (23). Am ursprünglichsten zeigt sich das handelnde Greifen des Menschen nach seiner Gestalt im Tätigkeitswort, dessen drei Personen die drei Gundfunktionen des Wortes und darin die drei Dimensionen der Geschichtlichkeit erschließen. Im »Es« liegt das Bezeichnen der Dinge, wodurch der Mensch in der Welt steht. Das »Ich« dient dem Ausdruck, mit dem der Mensch sein Verhältnis zu sich selbst klärt und festigt. Im »Du« geschieht die Anrede, die Begegnung im eigentlich Menschlichen, d. h. als Personen bedeutet. Die letzte Funktion eröffnet das wichtigste Moment der Geschichtlichkeit, weil in ihr die Selbsterfassung zur Vollendung kommt. Bis hierher reicht das Gestalthafte an der menschlichen Gestalt; aber wegen ihrer Unabschließbarkeit ist sie ebenso notwendig durch Nicht-Gestalthaftes bestimmt. Dieses tritt in der Funktion des Bejahens und Verneinens zu Tage, die quer durch die drei anderen geht; denn damit steht der Mensch über alles fest Gestaltete hinaus immer erneut in Frage und Entscheidung. Da nun Ja und Nein ihre volle Mächtigkeit erst in der Anrede gewinnen, wird die Entscheidung vor allem kraft des Du zur inneren Grenze der Gestaltung; das Du ist nämlich dem anredenden Ich nie gestalthaft assimilierbar. Schließlich geht alles auf eine letzte Entscheidung religiösen Charakters zurück, auf die Verantwortung vor dem letzten Du; und darin ruht der letzte Sinn der Geschichte. — Das Bedeutsame an Sch.s Arbeit ist, daß er die biologistische Verflüchtigung des Geschichtlichen von Grund auf überwindet, indem er den Entscheidungscharakter des menschlichen Daseins auf das schärfste herausstellt und diesen wiederum in der Transzendenz des Menschen verankert. Fruchtbare Anregungen liegen in den Darlegungen über das Wort und die Geschichte. Der Verf. beruft sich dabei auf Ferd. Ebner. Mit diesem neigt er dazu, gegenüber dem Primat der Du-Funktion die anderen zu unterschätzen. Lotz.

4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie.

Planck, M., Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft. 8° (33 S.) Leipzig 1942, Barth. M 1.50; als Artikel in: Naturw. 30 (1942) 126—133. — Es ist immer von Interesse, zu erfahren, wie ein bahnbrechender Vertreter einer Wissenschaft sich seine eigene Wissenschaft denkt. Das legt in diesem Vortrag P., der Schöpfer der Quantentheorie und damit einer der Begründer der modernen Physik, dar. Den Sinn der exakt-wissenschaftlichen Arbeit sieht er in der Aufgabe, in die Fülle der durch die Sinne uns übermittelten Gegebenheiten Ordnung und Gesetzlichkeit hineinzubringen. Auf diese Weise erarbeitet die Wissenschaft ein Weltbild, »die reale Welt der exakten Wissenschaft« (128). Dies Weltbild ist aber niemals völlig abgeschlossen, sondern in ständiger Entwicklung begriffen. Auch die umstürzendsten Neuerungen bedeuten keine Preisgabe der früheren Auffassungen, sondern schränken sie nur auf einen Teil des Weltbildes ein, indem sie das bisherige Weltbild als Grenzfall oder Spezialfall für ein bestimmtes Gebiet der Welt aufweisen. Die Entwicklung nun des Weltbildes, wie sie in Wirklichkeit verläuft, führt zu Auffassungen, die immer mehr der Anschaulichkeit, wie sie den Sinneserkenntnissen zukommt, entkleidet sind. Darin erblickt P. eine immer größere Annäherung an das Ziel der exakten Wissenschaft, vorzudringen zum objektiv Realen, eine immer weiter gehende Loslösung von den subjektiven Elementen, die bei der Erkenntnis durch die Sinne mit eingehen. Schließlich zeigt P., wie auch die reine Wissenschaft, ohne von solchen Zielen geleitet zu sein, dennoch wiederum zurückwirkt auf das Leben. Junk.

Heisenberg, W., Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes (Leipziger Universitätsreden 8). 8° (32 S.) Leipzig 1942, Barth. — In kurzen Strichen zeichnet H. die Entwicklung, die zu dem heutigen Weltbild der Naturwissenschaften geführt hat. Zwar gibt es noch kein einheitliches naturwissenschaftliches Weltbild, wie es der Titel der Schrift vielleicht nahelegen könnte, aber der Verf. glaubt doch Anzeichen zu sehen, die auf eine Vereinheitlichung des Gesamtweltbildes in absehbarer Zukunft hindeuten. Zunächst führte die naturwissenschaftliche Forschung dazu, die noch getrennt nebeneinander bestehenden Zweige der Physik unter einer höheren Einheit zusammenzufassen. Auf Grund der neuen Atomtheorie gelang es dann auch, die beiden großen Wissenschaften Physik und Chemie zu einem einzigen wissenschaftlichen System zusammenzuschließen dadurch, daß die Grundprobleme der Chemie ihre Lösung fanden in der Quantentheorie der Atome. Weiter zeigt H. in Verfolgung Bohrscher Gedankengänge, daß die durch die Quantenphysik bereitgestellten Denkformen geeignet sind, sogar manche Vorgänge im lebendigen Organismus in eine helleres Licht zu rücken und so auch die Biologie bei aller Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen mit Physik und Chemie enger zu verbinden. Schließlich erhofft der Verf. von der Forschung der Zukunft, daß auch die seelischen Vorgänge noch in das Gesamtweltbild einbezogen werden können. Die dargelegte Vereinheitlichung des Weltbildes bedeutet nicht etwa eine Aufhebung der zwischen den einzelnen Seinsstufen bestehenden wesentlichen Unterschiede, sie ist vielmehr »die Ahnung eines großen Zusammenhanges, in den wir mit unseren Gedanken doch schließlich immer weiter eindringen können« (32). — H. sieht die werdende Einheit des Weltbildes in einer durch die Quantenphysik bedingten andersartigen Auffassung von der Realität der Welt. Gerade diese neue Deutung der physikalischen Realität scheint uns noch einer philosophischen Aufhellung und Vertiefung fähig, ja bedürftig und deswegen des Interesses der Philosophen wert zu sein. Junk.

Dacqué, E., Physik und Metaphysik in der Entwicklungslehre: Europäische Revue 17 (1941) 557—565. — D. unterscheidet zwei Arten der »Entwicklung«. Die eine besteht in der Ausarbeitung und Spezialisierung vorhandener Grundorganisationen in der Richtung auf eine größere Anpassung an bestimmte Umweltzustände. Sie erschöpft sich, indem sie sich am Ende übersteigert. Diese Art der Entwicklung ist durch Tatsachen belegt und bewiesen. Die andere Art der »Entwicklung« ist der Aufbruch eines Urgeprägt-Neuen, einer neuen Grundorganisation, die nicht aus dem durch »Anpassung« spezialisierten Alten hervorgeht, sondern von sich aus eine neue Umwelt schafft. Von dieser Art der »Entwicklung« bekennt D.: »Wir kommen bei objektiver, nicht hypothetisch umgeschmolzener Beobachtung des vorweltlichen Lebens zu dem Ergebnis, daß alle wirklichen Wesen, die jemals lebten, stets in eigener Art und Weise ausgebildete Formen gewesen sind und daß sich nirgends eines findet, das sich als Erweis für das Hervorgehen einer Grundorganisation aus der anderen, eines Grundtypus aus dem anderen anführen ließe.« Die gesuchte Urform ist demnach entweder bloß eine gedankliche Idealität, oder sie muß als eine Realität im tieferen Sinne, als eine metaphysische Realität angenommen werden. Diese Realität sieht D. in einer Lebensentelechie, oder einer Urpotenz, die in allen wirklichen, äußerlich sichtbaren Wesen des betreffenden Typus anwesend ist, in der ersten primitiven Form nicht weniger als in der letzten ausspezialisierten. Woher diese Lebensentelechie mit der ersten primitiven Form des Typus kommt, wird nicht gesagt. — D. wendet dann seine Unterscheidung einer doppelten Entwicklungsart auch auf das Problem der Abstammung des Menschen an. Die Menschenaffen, die fossilen Frühmenschen und der heutige Mensch gehören zwar derselben Grundorganisation an. Sowohl Menschenaffen wie auch Frühmenschen sind aber dem heutigen Vollmenschen gegenüber spezialisierte Typen. Der heutige Mensch kann sich also nicht aus ihnen »entwickelt« haben.
Brugger.

Kirchmair, H., Erbfibel. Grundbegriffe der Vererbungslehre. 8° (31 S.) Leipzig 1941, Birnbach. M 1.—. — Die kleine Schrift erreicht ihren Zweck, »ohne Fremdwörter und Fachausdrücke« die Grundbegriffe der Vererbungslehre jedem Laien verständlich zu schildern, recht gut. Es wird nichts übergangen von dem, was in den großen Werken über denselben Gegenstand zur Sprache kommt: die Voraussetzungen aus der allgemeinen Zellenlehre, die Ausbildung der Keimzellen für die Befruchtung, die Träger der Erbmasse, die Mendelschen Gesetze und deren weiterer Ausbau im »höheren« Mendelismus, Neuentstehung von Genen, Keimschädigung, und schließlich auch kurz die Maßnahmen zum Schutz reiner gesunder Erbmassen. Alles wird gut illustriert durch einfache Zeichnungen. Frank.

Feuling, D., Das Leben der Seele. Einführung in psychologische Schau. 2. Aufl. 8° (XVIII u. 656 S.) Salzburg 1940, O. Müller. M 9.80. — Der Verf. bezeichnet sein großes Werk nur als »Einführung« in die rechte Art, das Seelenleben zu erfassen. In Wirklichkeit bietet er ungleich mehr, einen persönlich eigenständigen und äußerst reichhaltigen Aufriß einer Lehre vom Seelischen. Nach eingehenden Vorfragen über den »Weg zur Psychologie« behandelt er die »Urweisen menschlichen Seins«, die »Grundweisen seelisch-geistigen Aufbaues« (Icherlebnis in der Welt, Ausformung des Verstandes zur Vernunft, Bewußtsein, Denken und Sprechen u. a.), das kulturelle Leben (Wirtschaft, Gemeinschaft, Kunst, Wissenschaft, Philosophie), Sittlichkeit und Religion, Werden und Vollendung des »ganzen Menschen« und Menschentypen. Abschließend zeigt er, wie echte psychologische Fragestellung

»ins Herz der Metaphysik« vordringt. Die hier nur angedeutete Fülle der behandelten Dinge bringt es selbstverständlich mit sich, daß Einzelabschnitte ziemlich knapp gehalten sind. Sie sollen ja auch nur zu eigenem Weiterfragen hinleiten. Die geforderte Feinheit der Reflexion steigert sich gelegentlich so, daß sie wohl eine besondere Verbindung von seelischer Feinheit und Widerstandskraft verlangt, wenn sie nicht selber der Seele schaden soll. Dafür zeigt aber das Buch, wie vieles die wirklich »psychologische« Methode feinsinniger Reflexion und Reflexionsanalyse von Sein und Sinnrichtung des Seelenlebens erfassen lassen kann. Ganz auf eigener Schau aufbauend, macht das Buch gelegentlich wohl etwas den Eindruck des Apodiktisch-Monadischen. Es erscheint uns aber als reife Frucht jahrelangen und vielseitigen Sinnens und Schauens eines selbständigen Denkers. Willwoll.

Lipps, H., Die menschliche Natur (Frankfurter wissensch. Beitr. Kulturwissensch. Reihe 8). gr. 8° (155 S.) Frankfurt 1941, Klostermann. M 5.—; geb. M 7.—. — Die letzte Gabe eines kurz nach Vollendung des Buches, am 10. Sept. 1941, in Rußland gefallenen edlen Mannes. Die Schrift erstrebt keine metaphysische Ergründung der menschlichen Natur, ist aber anderseits »enttäuscht durch die Schulpsychologie. Man hat nicht nur ein solches Interesse am Menschen« (7). Das Buch selbst will die Verfassung der menschlichen Natur durchsichtig machen und in den Möglichkeiten des Menschen seine Natur und die Art seiner Existenz aufdecken. Ein Standpunkt zur Lösung einer Frage soll nicht gefunden werden. Vielmehr wird die Natur des Menschen immer wieder umfragt und von den verschiedenen Richtungen der Kenntnis des Menschen her verstanden und ausgelegt. Der Fortgang der Arbeit ist darum nur »zufällig« und nicht durch ein Prinzip bestimmt. Im einzelnen werden 26 Themata behandelt: Die Verlegenheit und ihr Ausdruck, die Haltung des Menschen, Gesicht und Stimme, das Schamgefühl, Bewußtsein, Unterbewußtes, Sich seiner selbst bewußt werden, Cogito, die Grenze des Lebendigen und die Möglichkeit des Begreifens, Im Begriff seiner selbst stehen, die Sprache als Organon, das Empfinden, der Eindruck, Stimmungen, Platzangst, Pedanterie, Geiz, Eifersucht, der Spieler und der Abenteurer, Haß, die Geistigkeit, die Denkungsart und die Natur eines Menschen, das Ansich-selbst, die Charakterisierung, das Maß und die Echtheit eines Menschen. — Das Buch ist reich an feinen, tiefdringenden Beobachtungen der Menschen- und Seelenkenntnis. Nink.

Contributi del laboratorio di psicologia. Ser. 9 (Publ. dell'Università Cattolica del S. Cuore). 8° (VIII u. 440 S.). Mailand 1941, Vita e Pensiero. L 60.—. — Die Sammlung vereinigt Arbeiten des Rektors des Laboratoriums A. Gemelli und seiner Mitarbeiter im akademischen Jahr 1940/41. Die Arbeiten sind: G. Zunini, Die Psychologie und der Mensch: Kritik einer Reihe neuer psychologischer Systeme. So die Psychophysik, die Schule der Selbstbeobachtung, der Behaviorismus, die Gestalttheorie, die Typenlehre. — G. Castiglioni, Untersuchungen über das religiöse Gefühl von Jugendlichen, ist eine Originaluntersuchung. 121 Studenten von 17—19 Jahren werden philosophische Texte dargeboten, die sie zu beurteilen hatten, scheinbar als eine philosophische Klassenarbeit. Der Verfasser wollte sehen, ob naheliegende Gedanken an Gott dabei erwähnt würden, wovon die Geprüften nichts wußten. Deshalb fehlen die Bezugnahmen auf Gott häufig. Vermutlich hat die falsche Einstellung auf eine philosophische Prüfung andere Gedanken nicht aufkommen lassen. — A. Gemelli-M. Ponzo behandeln das motorische Element im psychischen Leben. — G. Zunini zeigt, daß Fische ohne Großhirn ihre Bewegungen passend ändern können, daß also da die Leistung des Neulernens auf andere Teile des Gehirns zu beziehen ist. Ähnliches hatte

schon Lashley gefunden.. — Außerdem enthält der inhaltreiche Band noch die folgenden Arbeiten: A. Gemelli, »Die Orientierung in der nächsten Umgebung im Flugzeug«, G. Pizzutti-F. Tinivella »Die Wahrnehmung der Entfernung«, C. Trabattoni »Neue Beiträge zur Electrocephalographie«, A. Gemelli »Über den Begriff der Schuld zur Beurteilung des Angeklagten«. — Der vorliegende Band ist für Italiener geschrieben, denen manche Neuerscheinungen anderer Länder so zuganglich gemacht werden. Er zeigt, daß die Schule Gemellis alles verfolgt und überall mitarbeitet. Fröbes.

Heuer, W., Begierdewollen und Erkenntniswollen. 8° (211 S.) Heidelberg 1941, Winter. M 6.—. — Die Arbeit behandelt in pädagogischer Einstellung den Gegensatz des niederen Willens, der sich schon im Tier findet, gegenüber dem höheren Erkenntniswollen, der den Menschen sozial und ethisch auszeichnet. Zum ersteren gehört der Ärger, wenn eine drängende Erwartung nicht erfüllt wird, Zorn, Haß. Die menschliche Sprache beruht auf der engen Verbindung von Vorstellungen und Worten (Lautkomplexen). Der Hund beachtet bei der gehörten Sprache die Aktivität, die Lautstärke und Schnelligkeit, also die Willenstendenzen oder Gefühle, nicht die Vorstellungen, wie zur Befriedigung von Hunger, Bequemlichkeit, Herrschbegier. Von den höheren Erkenntnishandlungen weiß die heutige Wissenschaft noch wenig (danach scheint die Denkpsychologie dem Verf. unbekannt geblieben zu sein). Allgemein drängt Lust oder Unlust auf ein passendes Begehren, eine Handlung, auf Zwangshandlungen. Vorstellungen müssen bewußt sein, um das Handeln zu bestimmen; Willenstendenzen, Gefühle brauchen das nicht zu sein. Erkenntniswollen hat man bei den Aufgaben, die das Leben stellt; so wenn ein Beruf es möglich macht, die Existenzmittel zu sichern. Beim Schüler werden die Aufgaben von außen gestellt, in anderen Fällen durch die Sitte; oder man stellt sie sich selbst, z. B. den täglichen Spaziergang zur Erhaltung der Gesundheit, also auf Grund des Selbsterhaltungstriebes. Das höhere Wollen entspricht den wirklichen Bedürfnissen, ist sachlich gerichtet. Es ist die Tugend und beruht auf einem Wissen, das mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei der Entscheidung nach den bloßen Gefühlen sagt man: ich möchte das tun; beim Erkenntniswollen vielmehr: ich muß das tun. Ein wichtiges Mittel, das Begierdewollen zu bekämpfen, ist die Demut. Wie jede geistige Haltung läßt sie Dispositionen im Muskelsystem zurück, in der Körperhaltung. Diese Einstellung genauer zu beschreiben, d. h. welche Muskeln dabei tätig sind, ist uns nicht möglich. Durch die Demut ist uns Gehorsam möglich, das sich einordnen, sich zusammennehmen, wozu das Kind erzogen werden muß, wie zur Achtung, zur Liebe des Vorgesetzten. — Wie man sieht, ist die Lehre nicht eine psychologische Unterscheidung des Begehrens, das aus Sinnesvorstellungen und sinnlichem Fühlen folgt, und desjenigen, das auf Verstandestätigkeit beruht; auch beim Laster ist ja Intelligenz notwendig. Das höhere Wollen heißt dem Verf. offenbar das Wollen, das der Moral entspricht, der allgemeinen Überzeugung. Von Gott und Unsterblichkeit wird abstrahiert. Es fehlt also der rein praktischen Belehrung (der pädagogischen Einstellung) das philosophische Fundament. Fröbes.

v. Allesch, G. J., Die Wahrnehmung des Raumes als psychologischer Vorgang (Die Gestalt 3). gr. 8° (66 S.) Leipzig 1941, Akad. Verlagsges. M 6.—. — Das Heft enthält außer der Arbeit A.s (1—44) noch: M. Steck, Wissenschaftliche Grundlagenforschung und die Gestaltkrise der exakten Wissenschaften. — Die ausgezeichnete Abhandlung As. behandelt die Raumwahrnehmung des Auges und ihre Erklärung. Für die Tiefenwerte herrschte lange die Querdisparation, seit Joh. Müller und Hering. Doch fanden sich damit unlösliche Widersprüche in der

Größenkonstanz, der Formkonstanz, der Kovariation von Jaensch, dem Phänomen von Panum und von Aubert-Förster. Auch sind außer dem optischen Sinn noch andere Sinne beim Eindruck beteiligt, der statische, der kinästhetische und der Tastsinn, die aber auch selbst wieder von dem optischen beeinflußt sind. Aber auch bei den niedersten Organismen hat man Benutzung des Raumes. So wischt der geköpfte Frosch einen Salzsäuretropfen auf der Haut durch verschiedenartige passende Bewegungen ab. Dafür muß das Körperschema mit seinen Raumwerten als das Wirksame angenommen werden, als der Urraum. Es ist ungenügend, erst aus der Zusammenwirkung oder bewußten Verknüpfung auf dem Wege der Assoziation der einzelnen raumwirkenden Sinne den allgemeinen Raum abzuleiten. — In ähnlicher Weise ist auch das Bewegungssehen nicht aus Assoziation zu erklären, wodurch die Gegenstände erst gebildet werden müssen; viele Wesen verstehen es gleich von Anfang an, mit den Gegenständen richtig umzugehen. — Die Rolle der Querdisparation ist nicht vereinbar mit manchen Täuschungen, schon mit dem Bild des Verant. Die Theorie von Jaensch durch bloße Wirkung der Aufmerksamkeit hat mit der Raumhaftigkeit keinen rechten Zusammenhang. — Der Verf. selbst nimmt als Ursprüngliches die Fähigkeit an, ausgedehnte Gegenstände zu sehen und für das Handeln als Steuerungsimpulse zu benutzen. Daraus entwickelt sich mit Hilfe der Fixation die Raumgestaltung. — Soweit ich sehe, ist diese Erklärung nicht unvereinbar mit der gewöhnlich gegebenen, daß das Nebeneinander der farbigen Punkte im Netzhautbild seinen Ursprung habe, die Tiefe dagegen vom Menschen langsamer erlernt werden muß, durch Versuch und Bestätigung. In beiden Fällen ist eine Modifikation der Gestaltung durch Erfahrung möglich, die in den Assoziationserklärungen eigentlich gemeint ist. Beim Tier ist diese Assoziation zum Teil angeboren, eben der Instinkt. Fröbes.

Keller, H., Zur Psychologie des volkstümlichen Zahlenbildes. Mit 27 ganzseitigen Tafeln und 13 Zahlenbildbeispielen in einer Beilage (ZAngewPsych, Beih. 90). gr. 8° (XII u. 217 S.), Leipzig 1941, Barth. M 18.—. — Das Thema gehört teilweise in die Statistik als Lehre von der graphischen Darstellung, teilweise in die Psychologie der Reklame. Der 1. Teil (70 S.) behandelt die bildhafte Darstellung von Zahlen im allgemeinen, der 2. größere Teil ist die Darstellung von Größenvergleichungen speziell durch geometrische Schemata. K. hat dafür alle bekanntgewordenen Darstellungsmöglichkeiten auf ihren Wert untersucht, etwa 10 000 ältere und neuere Zahlenbilder. Der 1. Teil betrifft die Theorie, den gegenwärtigen Stand der Zahlenbildforschung. Die Teilfragen sind der Begriff des Zahlenbildes, seine Bedeutung als Lehrmittel, sein Wirkungswert, die Darstellungsformen, die psychologischen Gegebenheiten für den gemeinen Mann des Volkes, auf den die Propaganda oder Reklame ja wirken will. Für die Zahlenbilddarstellung kommt in Betracht der Darstellungswert, nämlich seine Richtigkeit und Einheitlichkeit; der Auffassungswert, d. h. die Sinnfälligkeit, die Auffälligkeit, die Wohlgefälligkeit; endlich das Urteil darüber und die Wirkung. Manche der vorgebrachten Teilungen sind etwas dunkel: beispielsweise die vier Arten der Vergleichungen, der Vergleichskern, die sieben Arten der Darstellungsmöglichkeiten. — Im 2. Hauptteil werden der Reihe nach behandelt: der Darstellungsgrad; die Darstellungsformen für Summenreihen und Binnenreihen; die besonderen Darstellungsverfahren, wie die Erleichterung des Größenvergleichs, die Unterteilung und Abrundung, die Raumersparnis, die tiefenräumliche Darstellung, die Darstellung räumlicher Dichte; es folgt die Anordnung der Vergleichsglieder zueinander: die Lage, Ordnung, Anzahl, der Abstand der Vergleichsglieder; die Anordnung

der Vergleichsachse nach Lage und Stellung. Die Titel werden übrigens immer durch viele Beispiele in der Tafelbeilage veranschaulicht. So wird der Ausdehnungsgrad durch das Ausdehnungsverhältnis 1 : 2 bei Würfeln, Rechtecken, Linien dargestellt. Immer werden die von gewöhnlichen Menschen dabei abgegebenen Größenverhältnisse an vielen Beispielen vorgeführt, aus der Literatur, und aus eigenen Untersuchungen des Verf. So zeigen bei einem Objekt die allermeisten von mehrreren hundert Urteilen in ziemlich stetiger Verteilung Fehlergrößen zwischen 4% und 91%; dabei betrug der durchschnittliche Fehler rund 35% Über- oder Unterschätzung, gleichgültig, ob es sich um Körper, Flächen oder Linien handelte. — Für die Zwecke der allgemeinen Psychologie kommt das Werk weniger in Betracht, da es eine ganz spezielle Frage der graphischen Statistik klären will, nämlich die für den gewöhnlichen Menschen zweckmäßigste Art, qualitative Verhältnisse durch eine Abbildung darzustellen. Fröbes.

Matura, O., Der Aufbau der Traumwelt. Neue grundlegende Forschungsresultate. gr. 8° (VIII u. 103 S.) Wien 1940, Selbstverlag des Verf. M 2.50. — Verf., ein Mittelschullehrer, glaubt, sein Werk sei das erste, das die Freudsche Psychoanalyse ersetze. (In Wirklichkeit versucht er keine Widerlegung, die schon vielfach gegeben wurde.) Besonderen Wert legt er auf seine Beschreibung der Träume von Blinden. Interessant sind sicher manche Beispiele auch eigener Träume, die überragend schön waren, bei hellem Bewußtsein, mit klaren Dingformen und großem Farbenreichtum Darin sieht er den Beweis, daß die Traumwelt in Ausnahmefällen noch vollkommener war, als die Welt der Wahrnehmung. Er hält es für einen Irrtum, daß man an einer objektiv selbständigen Außenwelt festhält, welche unsere Sinne genau wiedergeben: die Traumwelt ist eine Scheinwelt, das Bewußtsein eine Schöpfung der Materie. Danach bleibt die Traumwelt eine subjektive Fiktion, keine Abbildung der realen Außenwelt. Nur sind die Elemente der Traumwelt aus den Wahrnehmungen entstanden, deren Teilursache die wirkliche Außenwelt ist, die ja auf die Sinnesorgane wirkt, worauf die Seele die bewußten Bilder produziert. In der Phantasietätigkeit aber und im Traume wird aus diesen Elementen ein Neues gebildet. das nicht so draußen zu existieren braucht. Über das Traumich führt M. aus: Am Tag ist das Ich mit dem Leiblichen verbunden, die Haut ist seine Scheidewand. Das Denken ist regellos und frei von der Bindung an das Ich. — Hier wird offenbar Ich genannt, was der eigene Körper ist: Beim Denken bin ich mir sehr wohl bewußt, daß ich denke. — Im Traum glaubt man, heißt es weiter, an die Realität der erscheinenden Personen, an die Außenwelt. Bezeichnend ist das Spiel von Rede und Gegenrede, daß man einem anderen zuzuhören glaubt. Das logische Denken ist im Traum minderwertig, es fehlt aber nicht ganz. Besonders ist es zu bemerken beim Traum des Blinden; er ist eben darauf angewiesen, alle Eindrücke genau zu prüfen. So ist die Tiefenempfindung beim Traum des Sehenden schwach ausgebildet, besser beim Blinden. Der fehlende Gesichtssinn ist beim Blinden besonders durch den Gehörsinn ersetzt, verbunden durch Tastwahrnehmungen. — Über die philosophischen Grundfragen ist sich Verf. nicht klar. Sicher ist ihm, daß der Traum nicht ein bloßes Produkt der Gehirnnerven ist. Er möchte sagen, das Bewußtsein schafft die Tagwelt, wie es die Traumwelt schafft. Anderseits erkennt er doch die Unabhängigkeit der Außenwelt von unserem Bewußtsein an. Da noch kein philosophisches System die entgegengesetzten Theorien vereinigt (?), muß die Frage offen bleiben. — Eine gute Erkenntniskritik (etwa Geyser, Becher, Ed. v. Hartmann) würden zeigen, daß zwischen Idealismus und Materialismus Mitteldinge bestehen. In der Darstellung der Tatsachen des Traumlebens wird aus den reichen

Traumberichten manches Interessante geboten, aber die Hauptfragen der Traumtheorie werden nicht vorgenommen. Fröbes.

5. Ethik, Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Schmidt, H., Ethos. Beiträge zum antiken Wertempfinden. gr. 8° (VII u. 170 S.) Borna 1941, Noske. M 4.80. — In vorsichtiger, behutsamer Weise behandelt die Schrift verschiedene Fragen aus dem weiten Bereich der antiken Ethik, deren Erörterung und Beleuchtung nicht unwesentlich ist für die Erfassung der Eigenart des griechischen und römischen Wesens und Wertempfindens. Der 1. Beitrag zeigt, wie die drei sprachlich und ideell einander so nahestehenden Worte: das griechische Ethos, die römische Mos und die deutsche Sitte, dennoch unübersetzbar und unvertauschbar sind, Urworte, die ihrem höchsten Sinngehalt nach formale Träger und Künder der geheimsten Innenwerte ihrer Völker sind. — Auf einen inneren Wesenszug der sinnvoll-teleologisch-dynamisch ausgerichteten Natur des Menschen führt der 2. Beitrag: »Über die Auffasung des Berufs als Berufung in der Antike«. Mit starkem Wertbewußtsein ist die Bewegkraft zu schöpferischer Leistung verbunden, die sich bald in der Gesinnung zeigt, bald in tatkräftigem Wirken oder künstlerischem Gestaltungsvermögen, und deren Geltungsanspruch immer über den eigentümlichen Ichkreis hinausgreift. Die Erklärung für diese Auswirkung der Berufung sieht die Verf. mit Platon in Gott, der wollte, daß nichts schlecht sei, sondern alles gut wie er selbst. — Eine innere, mit der menschlichen Natur eng verknüpfte Eigentümlichkeit stellt der 3. Beitrag heraus: »Mos maiorum, Ahnensitte als Grundlage der antiken Erziehung«. Das Klassische erwächst nur aus dem harmonisch abgewogenen Zusammenspiel der konservativen und dynamischen Elemente, aus dem romantisch beharrenden Haften am Alten und dem schöpferischen Strebevermögen zu Neuem. — Sehr schön wird im 4. Beitrag das Wesen der antiken Humanitas gezeichnet. Humanitas ist immer eine ethische Aufgabe, ein innerer Kampf um vollkommene Entfaltung der eigentümlichen Wesensart und Werthaftigkeit, gemessen nicht am Menschlich-Allzumenschlichen, sondern am Göttlichen. Der Lebenskreislauf ist ausgespannt zwischen den beiden Polen: »woher wir kommen und wohin wir zurückkehren«. Humanitas ist die im national-universalen Menschsein gipfelnde und nur in ständig strebendem Bemühen erringbare sittliche Lebensreife und Werttotalität eines einzelnen oder eines Volkes. — »Censura. Eine staatsethische Studie«, der 5. Beitrag, zeigt, wie der Censor die staatsrechtliche Personifikation des sittlichen Volksurteils war, den bei seinem Sittenregiment nicht die Rücksicht auf das Individuum leitete, sondern die Sittlichkeit nur im Hinblick auf die Erhaltung und Steigerung der Nationalkraft. — Die 6. Studie behandelt die wechselseitige Bindung von Politik und Ethik im Altertum, die anders ist in Hellas als in Rom. Dort zielt das politische Ethos mehr auf die ideellen Werte einer Hochkultur hin, hier auf die beispiellose Realität des besten Staates. — Die den Griechen und Römern besondere Stellung zum Gelehrtentum stellt der letzte Beitrag heraus: »Philosophia facta est, quae philologia fuit«. Die utilitas publica bestimmt die römische Staatsgesinnung; die hohe Auffasung vom Wert der Wissenschaft als Gottesdienst entstammt dem griechischen Genius. Echtes und gereiftes Philologentum wurzelt nach antiker wie moderner Auffassung im wertphilosophischen Urgrund des Ethischen. — In diesem Buch ist an Hand der antik-klassischen Literatur lichtvoll und schön die dem Menschen durch seine Natur gestellte Aufgabe gezeichnet: die von den Vorfahren ererbten Werte ehrfurchtsvoll zu erhalten und zugleich schöpferisch nach neuen Zielen zu streben im

Dienste der Gemeinschaft und zuhöchst im Dienste Gottes. So hat das Buch nicht bloß historischen, sondern auch hohen philosophischen Wert. Nink.

Gundlach, G., Klugheit als Prinzip des Handelns: Greg 23 (1942) 238—254.— Mit Berücksichtigung eines Aufsatzes von H. M. Hering O. P. im Ang 18 (1941) 311—335 untersucht G. die Frage, ob die Klugheit als Prinzip des konkreten sittlichen Handelns mit Ausschaltung von abstrakten Prinzipien des Probabilismus gelten kann. Für die Vertreter der reflexen Moralprinzipien ist der Probabilismus kein mechanisch anzuwendender »Schlüssel« zur absolut wahren und werthaften Sittlichkeit des konkreten Tuns für sich allein, sondern nur in lebendiger Verbindung mit der wahren Zielrichtung öffnet er den Weg zum richtigen Tun. Die Klugheit kann ferner nicht neben und noch viel weniger ohne Prinzipien den Weg weisen. Denn sie ist angewiesen auf die Betrachtung des Objektes und damit auch auf Prinzipien. Drei Hauptbedenken werden nun gegen die Prinzipien geltend gemacht: 1. Das Bestehen einer objektiven Norm kann zweifelhaft sein. — Aber gerade in diesem Fall setzen ja die »Moralsysteme« mit ihren reflexen Prinzipien ein, und gerade die Klugheit verlangt hier den Dienst eines solchen Prinzips. 2. Die abgeleiteten Prinzipien haben nach dem hl. Thomas, der Aristoteles folgt, ihre Geltung nur »in pluribus«. Es gibt also keine absolute Wahrheit. — Hier ist zu beachten, daß es sich um verschiedene Normen mit einer Über- und Unterordnung handelt, also um eine Rangordnung. Die niedere Norm hat der höheren zu weichen. Damit wird ihre Wahrheit aber nicht geleugnet. 3. Die Normen sind immer allgemein, das konkrete Handeln aber ist individuell. — Gewiß können darum allgemeine Prinzipien allein für die konkrete Entscheidung nicht ausreichen; aber darum ist all das, was auf die »Entscheidung« hinführt, doch nicht entbehrlich, und dazu gehört auch »die wenigstens einschlußweise Anwendung reflexer Prinzipien« (248). Freilich schließt das nicht aus, daß die richtige Zielrichtung erst »durch die Erkenntnisfunktion der Klugheit die dem konkreten Einzelfall angemessene Bestimmtheit erhält« (241). Schließlich weist G. darauf hin, daß bei der Ablehnung der Prinzipien die Gefahr besteht, in Abhängigkeit von gewissen geistigen Modeströmungen zu kommen: Anti-Intellektualismus, Supernaturalismus, konkret-lebendiger Katholizismus kommen in die Nähe von Lebensphilosophie und Existenzialphilosophie, die alle Wahrheit- und Wertgeltung vermenschlichen und damit aufheben. Schuster.

v. Wiese, L. Das Problem einer Ethik auf soziologischer Grundlage: ArchRSozPh 35 (1942) 34—54. — Nach der Scheidung zwischen strenger Wissenschaft des Seins mit Beschreibung und Erklärung und der Erforschung des Sollens, die nur aus Überzeugungen schöpft, Wertungen und Forderungen enthält, fragt der Verf. nach den Beziehungen zwischen Soziologie und Ethik, ob insbesondere die Gesellschaftslehre als empirische Wissenschaft eigentliche Grundlage der Ethik sein kann. Für den ehemaligen Kölner Soziologen ist es einleuchtend, daß man nur von den empirisch feststellbaren sozialen Prozessen ausgehen darf, nicht aber von den nicht empirisch wahrnehmbaren sozialen Gebilden oder Ideen über »Mehrschafts«-zusammenhänge der Menschen. Die Ethik handelt nun von Gut und Böse, wird eine Pflichtenlehre und geht von einem Ideal aus. Die Ethiker werden nicht müde, die Schönheit ihres Ideals darzulegen, knüpfen an die Verwirklichung herrliche Verheißungen, an seine Nichterfüllung gräßliche Flüche. Es muß aber die Ethik ihr Fundament in einer verantwortungsbewußten Soziologie finden. Dies wird vor allem am Beispiel der Familienethik erläutert. — Zur vorgeschlagenen Lösung wäre zu bemerken, daß eine fruchtbare Soziologie ohne Rücksicht auf die

Ziele und Werte des menschlichen Zusammenlebens kaum möglich ist und daß die Ethik nicht notwendig einen weltfremden Idealismus verkündigen muß. Schuster.

Hubatka, Cl., Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Recht und Unrecht im Licht der Scholastik. gr. 8° (111 S.) Rorschach 1941, Cavelti-Hubatka. Dissertation. — Nach einem mehr vorbereitenden systematischen Überblick über die gedanklichen Voraussetzungen und das Geschichtsbild des Materialismus studiert H. das Verhältnis der materiellen Faktoren im geschichtlichen Geschehen. Unter Ablehnung der beiden extremen Ansichten, wonach die materialistische Geschichtsauffassung entweder nur als heuristisches Prinzip gelten könnte oder die wirtschaftlichen Verhältnisse das eigentlich Ausschlaggebende seien, wird die These begründet, daß die materiellen Faktoren wirkliche, wenn auch untergeordnete Mitursache des kulturellen Geschehens sind. Den Beweis leitet H. vor allem von der Materie als Individuationsprinzip im Sinne des hl. Thomas her, was sich auswirkt in der substanziellen Verschiedenheit der Seelen, in unserer Geisteserkenntnis und im Sein und Verhalten des ganzen Menschen. — Wir sehen hier die Fruchtbarkeit einer thomistischen Lehre — über die man ja verschiedener Meinung sein kann — auch für ganz aktuelle Probleme und zugleich den eminent praktischen Blick des Aquinaten, wie er sich in dem reichlich verwerteten »De regimine principum« verrät. Die sozialen Rundschreiben der letzten Päpste, auf die der Verf. am Schluß noch etwas eingeht, bekommen durch die tiefschürfenden Untersuchungen desselben ihren metaphysischen Unterbau. — So bildet das Buch, das mit einer erfreulichen Klarheit und Übersichtlichkeit geschrieben ist, einen wertvollen Beitrag zu einem vertieften Studium der sozialen Frage. Rast.

Brucculeri, A., S. J., La giustizia sociale. — Il lavoro (Le dottrine sociali I² u. VI). gr. 8° (48 u. 52 S.) Rom 1941, La Civiltà Cattolica. je L 4.—. — 1. Die soziale Gerechtigkeit wird von manchen in Anlehnung an den Sprachgebrauch in der »sozialen« Frage auf die Pflicht bezogen, die Schäden der wirtschaftlichen Gesellschaft zu heben. Dieser und anderen Auffasungen der sozialen Gerechtigkeit gegenüber weist B. unter Hinweis auf die Äußerungen der Päpste nach, daß alle Aufgaben der sozialen Gerechtigkeit in der legalen Gerechtigkeit aufgehen, die freilich auch das Naturgesetz berücksichtigen muß. Demnach stellt die soziale Gerechtigkeit nicht eine eigene, neue Gerechtigkeitsart dar. Übrigens brauchte man auch die S. 12 angeführten Texte aus Rerum novarum nicht mit B. auf die Tauschgerechtigkeit zu deuten, ebensowenig den S. 29 besprochenen Text aus Quadragesimo anno, bei dem Schuster die Tauschgerechtigkeit sogar ausgeschlossen sehen will (vgl. Schol 11 [1936] 231, 233). B. betont mit Recht (24), daß die legale Gerechtigkeit nach dem hl. Thomas Gerechtigkeit im eigentlichen, nicht nur übertragenen Sinne sei. Freilich hebt trotzdem der hl. Thomas innerhalb dieser eigentlichen Gerechtigkeit die iustitia particularis wieder als eigentlichste Gerechtigkeit hervor, wie er auch nur sie Kardinaltugend nennt (vgl. Schol 12 [1937] 210, 225). Dieser gegenüber ist also die legale Gerechtigkeit nur analog. — 2. Die scholastische Arbeitsphilosophie stellt die richtige Mitte dar zwischen Mystik der Arbeit und der Verachtung der Arbeit als einer Sklavensache. Leo XIII. folgend, betont B., daß die Arbeit von der Persönlichkeitswürde getragen ist, worin ihr Adel liegt, daß sie aber gleichzeitig unter dem oft harten Gesetz der Notwendigkeit steht. Sie muß dem einzelnen seinen Lebensbedarf bieten und zugleich der Gemeinschaft dienen. Diese Würde und Notwendigkeit der Arbeit fordern die Hebung, besser noch die Aufhebung des Proletariats durch seine Einordnung in die staatsbürgerliche Gesellschaft. Gemmel.

Oestereich, H., Die politische Mission der Staatsphilosophie: ArchRSozPh 35 (1942) 55—94. — Die Staatsphilosophie des 19. Jahrh. war ganz abhängig von der Rechtsphilosophie oder wurde ersetzt durch eine sogenannte allgemeine Staatslehre, die fast ganz auf juristische Begriffe zugespitzt war. Auch die »Politik« in neuer Form etwa von Treitschke, Holtzendorf u. a. war zu sehr generalisierend und übersah das Metaphysische und eigentlich Politische. Die gesamtpolitische Substanz eines Staates liegt aber nicht im Recht (als positiver Rechtsordnung), sondern in Volk und Rasse im Rahmen des geschichtlichen Existenzkampfes der einzelnen blut- und raumgebundenen Völker. Idee und Wesensgesetz der Staatsphilosophie soll aus dem erkannt werden, was sie in früheren Jahrhunderten war. Die Staatsphilosophie ist nicht eine Domäne von in sich selbst ruhenden theoretischen Problemen, die um des reinen Wissens willen erörtert werden. Wie die Geschichte ein in sich gewachsenes Ganzes ist und als ein Lebensgebiet die Staatsphilosophie unter sich begreift, so muß auch die Idee der letzteren aus der ganzheitlichen historischen Sicht erfaßt werden. Politik ist die agonal existenzielle Wesensart des rassisch gebundenen Lebens in der Geschichte. Darum kommt einem Dante, Grotius oder Milton staatsphilosophisch eine größere Bedeutung zu als einem Platon oder Hegel, weil sie als Gliedteile der politischen Geschichte mehr politische Dynamik enthalten als die Staatslehren der Denker um 1800 herum. Die Persönlichkeit der Staatsphilosophen und seine Stellung in der Geschichte wird vor allem unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung für Kultur und Volk betrachtet. Interessante und originelle historische Belege aus Altertum, Mittelalter und neuerer Zeit sollen diese Verantwortung illustrieren. Der Niedergang der Staatsphilosophie hängt vor allem mit dem Vergessen einer eminent politischen Mission dieser Wissenschaft zusammen. Schuster.

Spranger, E., Die Stimmen der Völker. Volkstum, Rechtsidee und Lebensordnung: Forschungen und Fortschritte 17(1941) 260 f. — Der Natur dieser Forschungsnachrichten entsprechend behandelt S. mehr andeutend als ausführend zwei Grundideen, die das deutsche Denken »in eigenem schwerem Ringen um das nationale Selbstverständnis« herausgearbeitet habe: die Idee des gewachsenen Volkstums und die Idee der gegliederten Rechtsordnung. Er schreibt ihnen mit Recht größte Fruchtbarkeit zu. Die Idee des Volkes (Herder, Hegel) steht im Gegensatz zu dem in der französischen Revolution entstandenen Begriff der Gesellschaft als eines mechanischen Kräftespiels von Interessen. Das Recht ist nicht bloß technische Lebensordnung unter Gleichen, die im Vertrag eine Übereinkunft treffen. Das ist bloß abstraktes Recht, wie Hegel es nennt; das eigentliche Recht beruht nach ihm auf den gegliederten Lebensverhältnissen und sichert eine Ordnung, in der jeder nach seiner Eigenbedeutung zur Geltung kommt. Daraus folgert S.: Recht ist keine beliebige Setzung, »sondern die rechtliche Normierung (Regelung) liegt in den gegebenen, gegliederten Lebensverhältnissen schon drin«. Und der Starke ist nicht Herr über das Recht, sondern er hat es zu schützen. Das gilt auch für das Leben der Völker, wo die großen und die kleinen eine Lebensordnung bilden, deren in der Tiefe vorgeformtes Recht — in schweren Kämpfen — zum »geordneten« Recht erhoben werden muß. — Es ist eine Freude zu lesen, mit welcher Klarheit hier das vertreten wird, was die metaphysische Idee des Naturrechts enthält.

Hartmann.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, Frankfurt am Main.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.

Der Wille zur christlichen Einheit.

Von Max Pribilla.

Wer immer zu den christlichen Einigungsbestrebungen Stellung nehmen will, muß sich bewußt sein, vor einer sehr verwickelten und heiklen Frage zu stehen, an deren Lösung bisher die verschiedenartigsten Versuche von Jahrhunderten, die gewaltsamen und die friedlichen, gescheitert sind. Auch wenn seine vom Glauben beflügelte Sehnsucht das ferne Ziel einer geeinigten Christenheit mit heißem Verlangen umfängt, muß sein Geist mit kritischer Schärfe und Unbeirrbarkeit die tatsächliche konfessionelle Lage genau zu erkennen trachten, um in der harten, rauhen Wirklichkeit gangbare Wege zu jenem erhabenen Ziel zu finden. Er darf nicht durch Verschiebungen, Abschattungen oder Verschweigungen sein wichtiges und schwieriges Thema unstatthaft vereinfachen und so gleichsam über Abgründe Nebelbrücken schlagen. Denn wenn irgendwo, dann gilt es hier, Mißverständnissen und Mißgriffen vorzubeugen und die heilige Nüchternheit (sobrietas) anzuwenden, die uns in der Hl. Schrift (Röm 10,2; 12,3; 2 Tim 1,7) und in der Überlieferung unserer Kirche so eindringlich empfohlen wird. Deshalb will dieser Aufsatz sich vor allem um Klarheit bemühen und namentlich die Einwände berücksichtigen, die sich gegen die Bestrebungen um die christliche Einheit richten. Freilich ist es nicht möglich, das weitschichtige Thema in einem knappen Aufriß erschöpfend zu behandeln. Nur die Hauptlinien können und sollen zur Darstellung kommen. Dabei beschränkt sich die Untersuchung im wesentlichen auf das Verhältnis von Katholiken und Protestanten[1].

Zunächst die Vorfrage nach der Entstehung der neueren christlichen Einheitsbestrebungen. Wie kommt es, daß in den letzten Jahrzehnten so viel von der Einheit der Kirche oder von der Einigung der Christenheit die Rede ist? Handelt es sich dabei um eine vorübergehende Zeiterscheinung, um eine Art geistiger Mode oder Sensation, die dem Veränderungstrieb, der Neuerungssucht der Menschen entspringt, oder meldet sich hier ein echt kirchliches, tief religiöses Anliegen?

Wenn wir auf die neueren Einigungsbestrebungen hinschauen, werden wir gut tun, Anlaß und Grund wohl zu unterscheiden. In ihrem geschichtlichen Entstehen sind sie ohne Zweifel durch äußere Anlässe bedingt, die zum Teil Fragen der Organisation, des Austauschs und der praktischen Nützlichkeit betreffen. Der Wettbewerb der verschiedenen Kirchen in den äußeren Missio-

[1] Zur Ergänzung verweise ich auf meinen Aufsatz »Zum Gespräch zwischen den Kofessionen«: StimmZeit 138 (1941) 211—219.

nen und die dadurch begründete Verwirrung und Erschwerung der Missionsarbeit, die Zersplitterung der christlichen Kräfte im sozialen und karitativen Wirken für die notleidende Menschheit, die Ohnmacht der zerspaltenen Christenheit im öffentlichen Leben, das sich immer mehr dem christlichen Einfluß entzieht, die materielle Bedrängnis vieler Kirchen in und nach dem Weltkrieg, auch nationale und politische Beweggründe — alles das hat auf die Entstehung der Stockholmer und der Lausanner Bewegung eingewirkt und weit darüber hinaus die Sehnsucht nach einer einigen Christenheit geweckt. Aber gerade die verschiedenen Strömungen, die sich in der sogenannten ökumenischen Bewegung mischen oder auch unvermischt nebeneinander fließen, haben das Mißtrauen hervorgerufen, daß in ihr eben der Geist der Menschen und nicht der Geist Gottes am Werke sei. Äußeren Umständen entstammend, durch geschickte rührige Propagandisten verbreitet, werde sie mit dem Wechsel der Umstände und dem Verschwinden der führenden Persönlichkeiten auch selbst verschwinden; dann werde es still um die Una Sancta werden und die von mancher Seite beklagte, weil unbequeme Unruhe sich wieder legen.

Dieser Einwand hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes; er könnte noch durch die Tatsache gestützt werden, daß die hohen Erwartungen, die außerhalb der katholischen Kirche an die Kirchenkonferenzen von Stockholm und Lausanne geknüpft wurden, sich nicht erfüllt haben, sich nach Lage der Dinge nicht erfüllen konnten. Und doch verkennt der Einwand die Fügungen und Führungen Gottes hinsichtlich seiner Kirche. Denn die Not ist in der Hand Gottes die große Erzieherin. Der verlorene Sohn wurde zur Einsicht und Umkehr zunächst durch den Hunger angetrieben, was sicherlich kein rein religiöses Motiv war. Aber das physische Elend brachte ihn zur Besinnung und zur Erkenntnis seines geistigen Elends. Die Menschen müssen meist erst in eine Sackgasse geraten, bis sie merken, daß sie sich verlaufen haben. Es hängt mit der Unvollkommenheit ihrer Glieder zusammen, daß auch die Kirchen ihr Gewissen tief und ernstlich meist nur in der Heimsuchung erforschen. Die Not muß kommen, um sie für ihre Fehler und Versäumnisse hellsichtig zu machen.

So verstehen wir auch die Entwicklung der neueren christlichen Einigungsbestrebungen, die durchaus eine Entwicklung von außen nach innen ist. Was zuerst schmerzlich wahrgenommen wurde, was man heilen wollte, waren Symptome einer Krankheit. Aber je mehr und je länger man über die verhängnisvollen Folgen der Glaubensspaltung nachdachte, um so klarer wurde die Erkenntnis, an welch schwerer Wunde die Christenheit litt und leidet. Es wurde das ganze Ausmaß, die

ganze Tragik der Kirchenzersplitterung offenbar. Und das ist das erste, was die neuen Einigungsbestrebungen erreicht haben: sie haben in vielen Christen das eingeschlafene Gewissen aufgerüttelt und auf ihre Seele die schwere Verantwortung gelegt, die sie für den Zustand nicht nur ihrer eigenen Kirche, sondern der gesamten Christenheit tragen. Die Christenheit hatte sich weithin bei ihren Spaltungen beruhigt und im Schiedlich-Friedlich der Weisheit letzten Schluß gesehen. Der Gedanke an die Einheit schwebte wie ein platonischer Wunsch in bleicher Ferne. Der neue Geist, der in die Christenheit wie ein Sturmwind gefahren ist, hat mit dieser Friedhofsruhe und dieser matten Verzichtsstimmung aufgeräumt und die Pflicht zur Einheit eingeschärft. „Jetzt aber ist die Stunde, vom Schlafe aufzustehen ... Die Nacht ist vorüber und der Tag hat sich genaht" (Röm 13,11 f.).

Es ist ein günstiges Vorzeichen für den christlichen Gehalt der neueren Einigungsbestrebungen, daß sie nicht mit Siegesfanfaren anheben, sondern in der *demütigen Gesinnung* der Buße, der Scham und Reue, das Testament des Herrn so schlecht beobachtet, ja geradezu vernachlässigt zu haben. Die Hl. Schrift betont immer wieder die Lehre von dem einen Gott, dem einen Erlöser, dem einen Glauben, der einen Taufe, dem einen Volke Gottes[2]; das ganze Urchristentum ist erfüllt von dem Gedanken an die Einheit der Kirche. Aber in Wirklichkeit zeigt die Christenheit die größte Zersplitterung und Gegensätzlichkeit. Wir kennen und anerkennen als verpflichtend das Hohepriesterliche Gebet, in dem die Einheit aller Jünger Christi sogar als Zeichen seiner göttlichen Sendung hingestellt wird. Wenn Christus diese Einheit ein Zeichen für die Welt, für die Menschen nennt, so konnte er nur eine Einheit meinen, die äußerlich sichtbar ist, denn die rein innere Einheit kann kein Zeichen sein. Überdies ist die innere Einheit in einer unsichtbaren Kirche, d. h. die unsichtbare, nur Gott offenbare Einheit aller Begnadeten in Christo immer und notwendig vorhanden; sie kann nicht zerstört werden und braucht daher auch nicht wiederhergestellt zu werden. Was aber die äußere Einheit anlangt, so ergibt die Überschau über die Christenheit einen Befund, der dem ausgesprochenen Willen und der klaren Lehre Christi geradezu hohnspricht, mögen wir dabei nun an das Gebiet des Glaubens oder der Liebe denken. Darum sagte der anglikanische Bischof Gore, eine Führergestalt in der ökumenischen Bewegung: „Wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es dies, daß sichtbare Einheit in der Kirche seiner Jünger der Wille Christi war.

[2] Vgl. von protestantischer Seite: Joh. Schneider, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, Berlin 1936, Furche-Verlag.

Wenn dem so ist, dann sind wir in einem erschrecklichen Maße von seinem Willen abgewichen"[3].

Vor aller Arbeit für die christliche Einheit — wofern diese Arbeit ernst und echt ist — steht also eine seelische Erschütterung, ein wahres Entsetzen über den schreienden Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem tatsächlichen Zustand der Christenheit. Eine „große Trauer und ein unablässiger Schmerz" (Röm 9,2) müssen in den Herzen der Christen brennen, ehe sie mit Nutzen die Hand anlegen können, um dem größten Übel der Christenheit abzuhelfen. Wer dieses schmerzliche Gefühl über die Zersplitterung der Christenheit nicht teilt, wem die tiefen Spaltungen in ihr gleichgültig sind oder als Entfaltungen eines inneren Reichtums notwendig, unaufhebbar und gar wünschenswert erscheinen, der ist für die Arbeit an der Una Sancta ebensowenig berufen wie der Blinde, um über Farben zu urteilen. Er möge sich aber auch ernstlich fragen, ob er die Hl. Schrift lesen und betrachten könne, ohne zu erröten.

Die Erkenntnis einer Fehlentwicklung legt den Entschluß nahe, sie rückgängig zu machen. Aber wenn dies schon auf materiellem Gebiet schwierig und oft unmöglich ist, so erst recht auf geistigem. Man kann nicht Jahrhunderte und ihre Spuren aus der Geschichte streichen. Auch alle wehmütigen oder entrüsteten Ergüsse darüber, wie die Geschichte eigentlich hätte verlaufen sollen, ändern nichts an ihrem tatsächlichen Verlauf. „Ewig still steht die Vergangenheit." Wollen wir also die schwerwiegende Frage, was wir für die Einigung der Christenheit tun können, richtig stellen, so müssen wir den Blick nicht rückwärts, sondern vorwärts richten. Für das, was im 16. und 17. Jahrhundert getan oder versäumt worden ist, tragen wir keine Verantwortung, wohl aber für das Heute, die heutige Gestaltung des Verhältnisses zwischen den geschichtlich getrennten christlichen Kirchen.

Nun ergibt eine ganz nüchterne Erfassung der konfessionellen Wirklichkeit vorab eine geradezu paradoxe Lage: die Christen erkennen, daß sie sich einigen *sollten*, und erkennen zugleich, daß sie sich nicht einigen *können*. Die christlichen Kirchen sind seit Jahrhunderten getrennt, haben eine ganz verschiedene theologische Entwicklung durchgemacht, sind dogmatisch und organisatorisch verfestigt. Innerhalb der einzelnen Bekenntnisse hat die religiöse Erziehung Überzeugungen und Charaktere geformt, bestimmte geistige Grund-

[3] Ch. Gore, Catholicism and Roman Catholicism, London 1922, 44; vgl. M. Pribilla, Um kirchliche Einheit, Freiburg 1929, Herder, 27. S. Augustinus: »Ipsa divisio ... violatae caritatis certissimum indicium est« (De bapt. c. Don. 4, n. 15; PL 43,163).

haltungen und Gemütsstimmungen geschaffen, die vielleicht noch mehr unterscheidend und scheidend wirken als die einander widersprechenden Glaubenssätze. Zwischen diesen so gestalteten Kirchen hic et nunc eine dogmatische oder organisatorische Einigung herstellen zu wollen, hieße das Unmögliche versuchen, hieße ein Wunder erwarten. Der Schluß ist zwingend: wir können heute die Union nicht machen, auch schon aus dem einfachen Grunde, weil die Una Sancta-Arbeit in der Hauptsache von privaten Kreisen getragen wird; ihre Freunde und Förderer bilden kein Kirchenkonzil, nicht einmal eine Theologenkonferenz.

Es wäre aber durchaus verfehlt, wenn nun die Christen aus der tragischen Paradoxie ihrer Lage den weiteren Schluß zögen, die Einheit der Christenheit einzig und allein von der Gnade Gottes zu erwarten, selbst aber keinen Finger dafür zu rühren. Das wäre ein zwar bequemer, aber auch sträflicher Quietismus. Gott will, daß wir auch selbst Hand ans Werk legen. Denn wenn wir die Union nicht machen können, so können wir sie doch vorbereiten. Dies um so mehr, als die Vorbereitung ganz wesentlich in der treuen Erfüllung der alle verpflichtenden christlichen Gebote besteht, denen sich niemand unter irgendeinem Vorwand mit Recht entziehen kann. Die Spaltungen hätten niemals das tatsächliche Ausmaß angenommen, hätte man nicht immerzu das Trennende betont und darüber das Gemeinsame vergessen. Wollen wir also den Weg zur Einheit gehen, so müssen wir umgekehrt das Gemeinsame in den Vordergrund rücken. Mit andern Worten: Können wir die Gegensätze nicht aus der Welt schaffen, so können wir doch die bisherige Gegensatzhaltung, die feindselige Polemik in Theorie und Praxis, aufgeben, und zwar ganz unbeschadet unserer kirchlichen Überzeugung und ihrer kraftvollen Vertretung.

Aber hier erhebt sich ein gewichtiger Einwand. Gibt es denn überhaupt zwischen den getrennten christlichen Kirchen etwas Gemeinsames? Reichen die Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten nicht bis in das Letzte und Tiefste, ja bis hinauf zum Gottesbegriff? Selbst wenn sie das Vaterunser beten, haben sie die gleichen Worte, aber der Sinn ist ganz verschieden. Wie sollen sich da Gemeinsamkeiten, Berührungspunkte, Verständigungsmöglichkeiten ergeben? Wo sind da Pfeiler, auf die man eine Brücke stützen könnte? Katholiken und Protestanten sind demnach in allem radikal verschieden, und alle Versuche einer Annäherung scheinen ein trügerisches, wenn nicht falsches Spiel, dazu bestimmt, Ahnungslosen Sand in die Augen zu streuen. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die so lauteten und daher nicht

genug vor der Gefahr, dem Blendwerk der Una Sancta warnen konnten. Die Kirche, das Evangelium werde gefährdet, wenn man diesen verführerischen Sirenengesängen lausche.

Indessen wollen heute diese beschwörenden Rufe nicht mehr verfangen. Gerade die einfachen Gläubigen mit ihrem ehrlichen, offenen Sinn verweigern ihnen den Glauben und die Gefolgschaft. Wenn sie immer wieder nur von abgrundtiefen theologischen Unterschieden reden hören, dann krampft sich in ihnen das Herz zusammen, und sie möchten es in die Welt hinausschreien: „Das ist nicht wahr! Wir fühlen es zutiefst, daß wir alle doch Christen sind und zusammengehören. Und wenn wir selbst so blind und beschränkt wären, das nicht einzusehen, dann könnten es uns die Gegner des Christentums lehren, die keinen Unterschied zwischen den Konfessionen machen und uns eben als Christen gemeinsam bekämpfen." Was ist nun die Wahrheit?

Eins ist zweifellos richtig: Geht man vom Dogmatischen aus, dann stößt man auf Schritt und Tritt auf das Trennende. Es ist schon sehr schwer, die eigene religiöse Überzeugung ganz klar darzulegen und begrifflich einwandfrei zu fassen. Die Verhandlungen der Konzilien, die Verfasser von Katechismen und theologischen Lehrbüchern wissen davon zu berichten. Um wieviel schwieriger muß es sein, zwischen den getrennten Kirchen dogmatische Formulierungen aufzustellen, in denen sie genau übereinstimmen. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten bei den vielen interkonfessionellen Aussprachen immer wieder gezeigt. Anders dagegen steht es, wenn wir auf das Leben schauen. Das Leben gleicht vieles aus, was die Theorie trennt. Wie ist das zu verstehen?

Die christliche Religion hat im Laufe der Jahrhunderte ein christliches Milieu geschaffen. Zu diesem Milieu gehören eine ganze Reihe von Auffassungen, Haltungen und Handlungsweisen, die tatsächlich aus dem Geist des Evangeliums stammen, auch wenn sie inhaltlich nicht ausschließliches Sondergut des Christentums sind. Diese Auffassungen, Haltungen und Handlungsweisen, die das Leben der Christen bestimmen, haben die Glaubensspaltung überdauert, sind ein gemeinsamer Besitz der christlichen Konfessionen und ein tragfähiges Fundament für eine Gemeinsamkeit auf weiten Gebieten. Das sollte von allen Christen wohl beachtet werden; denn viel wichtiger als die Diskussion über das, was sie trennt, ist es, das, worin sie übereinstimmen, in die Tat umzusetzen und für das Leben fruchtbar zu machen. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen.

Nehmen wir an, eine katholische Ordensschwester und eine evangelische Diakonissin gingen von Jerusalem nach Jericho

und fänden dort am Wege den Verwundeten liegen, der unter die Räuber gefallen ist. Werden sie nun zueinander sprechen: Bevor wir dem Armen helfen, müssen wir uns erst über die Rechtfertigung, das Meßopfer und den Gottesbegriff einigen? Es wäre zu befürchten, daß der Verwundete das Ende dieser Diskussion nicht erleben würde. Nein, beide werden sich, einem unwillkürlichen Gefühl des Mitleids folgend, sofort ans Werk machen und nach besten Kräften gemeinsam Samariterdienste leisten. Und wenn sie nach dieser Tat der Liebe einander in die Augen schauen und sich fragen, warum sie so und nicht anders gehandelt haben, dann wird ihnen bewußt werden, daß sie damit dem großen Gebot ihres Meisters nachgekommen sind. Was will das besagen? Für uns Christen ist Mitleid und Nächstenliebe nicht ein Bestandteil der Sklavenmoral; für uns hat nicht nur der Starke Recht und Anspruch auf einen Platz an der Sonne. Wir anerkennen es als heilige Pflicht, die Kranken und Schwachen zu pflegen und zu heilen, die Wankenden zu stützen, nicht zu stoßen, überhaupt dem andern nichts zuzufügen, was wir nicht uns selbst zugefügt wissen möchten. Darin sind alle Christen einig, und damit tut sich vor unsern Blicken als gemeinsames Arbeitsfeld das unermeßliche Gebiet christlicher Karitas auf, das so weit und so tief reicht wie die menschliche Not. Diese Gemeinsamkeit ist in der Gegenwart um so bedeutungsvoller, als die heutige Menschheit dem Verwundeten am Wege gleicht und des Samariters harrt, der Öl und Wein in ihre Wunden gießt.

Mit der treuen Beobachtung des christlichen Liebesgebotes sind wir schon in und während der Trennung auf dem Wege zur Una Sancta und wir sollten uns sehr hüten, diesen Weg der christlichen Liebe und der praktischen Zusammenarbeit geringzuachten.

„Wenn wir wie Brüder beinander wohnten,
Gebeugte stärkten und die Schwachen schonten,
Dann würden wir den letzten heil'gen Willen
Des Herrn erfüllen."

So heißt es in einem protestantischen Kirchenlied[4]. Und entsprechend hat Papst Pius XI. gesagt, die Einheit der Kirche sei nicht so sehr durch Disputationen und ähnliche Mittel, sondern vor allem durch die Werke der Liebe zu fördern[5]. Wo immer die Kirchen sich karitativ betätigen und einmütig zusammenwirken, bessert sich wie von selbst ihr gegenseitiges Verhältnis, während nichts so sehr die Gegensätze verschärft

[4] Von Joh. Andreas Cramer (1723—1788).

[5] AAS 1923, 579.

und verbittert wie Worte und Taten der Lieblosigkeit. Die Einheit in der Liebe muß also der Einheit im Glauben vorausgehen und sie vorbereiten; ja sie schafft erst die seelische Vorbedingung für eine Annäherung, indem sie die Eiskruste von Mißtrauen und Abneigungen, die sich zwischen die Konfessionen gelegt hat, zum Schmelzen bringt. Das Leben bestätigt es ja immer wieder, daß es schwieriger ist, die Affekte zu reinigen als die Gedanken. Das größte Hindernis auf dem Wege zur kirchlichen Einheit sind nicht die theologischen Überzeugungen, sondern die psychologischen Komplexe.

Alle Christen lesen in der Hl. Schrift: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden litte an seiner Seele?" (Matth 16,26). Wir Christen sind also nicht der Ansicht, daß es hauptsächlich darauf ankommt, sich im Leben durchzusetzen, sich an diese flüchtige Welt zu klammern (1 Joh 2,15) und in rücksichtslosem Kampf ums Dasein möglichst viel von ihrem Reichtum, ihrer Macht und ihren Genüssen zu erraffen. Höher als alle irdischen Schätze steht uns der unvergleichliche Wert der unsterblichen, durch Christi Blut erlösten Seele und das Zeugnis eines guten Gewissens (2 Kor 1,12), mögen die Menschen uns deshalb auch verleumden und verfolgen. Unser Blick ist nach oben, nicht nach unten gerichtet (Phil 3,20). Nicht das ist unsere Losung, der Erde treu zu bleiben, sondern zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (Matth 6,33); denn für den Christen liegt die Welt im argen (1 Joh 5,19), und sein Streben muß dahin gehen, sich unbefleckt von dieser verderbten Welt zu bewahren (Jak 1,27). Gott wird die Menschen vor allem nach ihrer Seele fragen (Luk 12,20.21), und darum schulden wir tiefste Ehrfurcht der eigenen und jeder fremden Seele. Welche Gemeinsamkeit der geistigen Haltung und der Lebensführung ergibt sich aus dieser Grundüberzeugung für alle Christen!

Wir lesen gemeinsam beim hl. Johannes: „Wenn wir sagen, daß wir ohne Sünde sind, dann betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns" (1 Joh 1,8). Alle Christen ohne Ausnahme beugen sich in Demut vor Gott und bekennen sich als Sünder, die der Erlösung und der Gnade bedürfen, wie immer sie den geheimnisvollen Akt der Rechtfertigung im einzelnen erklären mögen. Sie verabscheuen den Pharisäismus, der sich immerfort seiner guten Werke rühmt und über andere hochmütig und selbstgerecht aburteilt (Luk 18,11; Matth 7,3—5).

In allen christlichen Gemeinschaften finden wir das Bild und die Lehre vom Kreuz. In irgendeiner Form klingt durch sie alle der Hymnus: Ave crux, spes unica! Der gekreuzigte Christus, der den Juden als Ärgernis und den Heiden als Torheit gilt, ist allen Christen Gottes Kraft und Gottes

Weisheit (1 Kor 1, 23,24). Nicht als ob ihnen das Kreuz ein Zeichen der Lebensverneinung und des Unterganges wäre; im Gegenteil, es ist ihnen das Zeichen der Erlösung und des Triumphes. Nicht weil Christus am Kreuz gestorben ist, sondern weil er selbst in der Schmach und dem Leiden des Kreuzes gesiegt hat, ist er unser Erlöser und Heiland geworden. So ist es denn die gemeinsame Überzeugung aller Christen, daß Kreuz und Leiden, für Gott getragen, nicht ein Weg in Nacht und Tod, sondern ein Weg zu Licht und Sieg ist.

Alle Christen anerkennen die Verpflichtung, sich offen vor den Menschen zu Christus zu bekennen und sich von diesem Bekenntnis durch keinen Druck, keine Drohung und keine Verheißung abbringen zu lassen (Matth 10,28.32.33). Haltung und Charakter des Christen gegenüber der Welt sollen geprägt sein durch die Mahnung, die über vierhundertmal in der Hl. Schrift wiederkehrt: Fürchtet euch nicht!

Wir lesen gemeinsam im Evangelium, mit welcher Ehrfurcht und Liebe Christus das Kind umfangen und für dessen Unschuld und Bewahrung geeifert hat (Matth 18,1—14). Von dort her haben alle Christen als ein teures Vermächtnis das Recht und die Pflicht übernommen, für die christliche Erziehung der Jugend zu sorgen und die hohe Würde und die schwere Verantwortung der christlichen Eltern einzuschärfen. Trotz aller unvermeidlichen Unterschiede in den Einzelheiten des Religions- und Geschichtsunterrichts sowie in der Gestaltung der religiösen Seelenführung — welch weites und wichtiges Gebiet christlicher Gemeinsamkeit in der Ausrichtung der Erziehung auf die Heranbildung christlicher Charaktere!

Es ist gemeinsame christliche Überzeugung, daß alle Menschen Kinder des einen himmlischen Vaters und Brüder in Jesu Christo sind. Alle sind zur Wahrheit berufen, und allen soll das Evangelium verkündet werden. Darum entfällt vor Christus der Unterschied zwischen Juden und Griechen, Barbaren und Skythen, Sklaven und Freien[6]. Wir Christen dürfen bei aller Anerkennung und Pflege der im eigenen Volkstum liegenden gottgeschenkten Werte doch keinen Rassen- und Völkerhaß hegen, sondern müssen das Recht aller Völker auf ihre Freiheit, Sprache, Kultur und Religion achten und verteidigen. Der große Gedanke der Menschheit als einer Liebesgemeinschaft ist durch das Christentum in die Welt gekommen und erfüllt uns mit Ehrfurcht vor jedem Menschen und jedem Volkstum. Nicht das Gesetz der brutalen Gewalt, die niemals eine rechte, dauerhafte Ordnung aufrichten kann, soll unter den verschiedenen Völkern gelten, sondern alle müssen durch die Bande der Gerechtigkeit und Liebe zu einer

[6] Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11.

großen Gottesfamilie zusammengeschlossen werden. Wir wollen weder Sklaven sein noch über Sklaven herrschen.

So können wir die ganze Hl. Schrift, die selbst ein unschätzbarer gemeinsamer Besitz ist, miteinander durchgehen und wir werden immer wieder auf Übereinstimmungen, Entsprechungen, und Berührungspunkte stoßen. Im allgemeinen läßt sich sagen: So wie alle Christen durch die Taufe in ihrer Seele das Bild der heiligsten Dreifaltigkeit tragen, so ist auch das Charakterbild Jesu Christi, wie es in den Evangelien aufleuchtet, in alle christlichen Kirchen hineingestrahlt und hat sich dem geistigen Antlitz der Christen eingeprägt, so daß sie alle sich durch ihre Ähnlichkeit mit Christus bald mehr, bald weniger als Brüder und Verwandte ausweisen. Es bedarf daher oft nur weniger Worte, um einen Menschen als Christen zu erkennen und ihn von den Nichtchristen zu unterscheiden. So begreift es sich auch, warum die Christen der verschiedenen Konfessionen einander besser verstehen und näher fühlen, wenn sie zusammen beten, als wenn sie über den Glauben diskutieren. Im Gebetsleben tritt eben stark auch das Gemeinsame hervor, zumal da viele Gebetsinhalte oder Gebetsformeln der Hl. Schrift entnommen sind bzw. aus der Zeit vor der Glaubensspaltung stammen. Hieraus erhellt ohne weiteres die große Bedeutung der Liturgie als einer Verbindungsbrücke zwischen den getrennten Kirchen. So haben z. B. viele Protestanten in unseren Tagen ein besseres und tieferes Verständnis der katholischen Religion gewonnen, indem sie sich in die katholische Liturgie, besonders das Missale Romanum, versenkten, als es ihnen je durch dogmatische Studien zuteil geworden wäre. Anderseits können die Katholiken sich erbauen und erheben, wenn sie wahrnehmen, wie in den Gebeten und dem reichen Liederschatz der Protestanten der feste Glaube und die rückhaltlose Hingabe an Christus ergreifenden Ausdruck findet.

Gegen das, was bisher über die Gemeinsamkeiten gesagt wurde, ließe sich nun der gewichtige Einwand erheben, das alles möge seine Richtigkeit haben, aber verharre wesentlich in der Ebene der praktischen Lebensauffassung und Lebensführung, des Religiös-Ethischen, erreiche aber in keiner Weise die Höhe des theologischen Gesprächs, das durch die Sehnsucht nach der Una Sancta hervorgerufen sei. Zwischen Katholizismus und Protestantismus stehe unaufhebbar und unaufgebbar die Frage nach dem rechten Glauben. So habe ja auch *Luther*[7] gesagt: „Alle anderen Dinge mag haben ein Unchrist, die ihn

[7] Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520); WA 6, 296.

auch nimmermehr einen Christen machen, ausgenommen den rechten Glauben, der allein Christen macht." Darum sei Una Sancta-Arbeit notwendig und hauptsächlich Durchforschung der Glaubensunterschiede zwischen den getrennten christlichen Kirchen.

Es gibt in der Tat Christen, denen die Aufrollung und Durchdringung der konfessionellen Gegensätze aus ihren letzten theologischen Gründen und Haltungen vor allem am Herzen liegt. Und wer wollte leugnen, daß damit eine würdige und nützliche Aufgabe gestellt ist, die im Plane der Vorsehung auch zu einem Weg der christlichen Einheit werden kann? Der geistige Kampf um die letzten Voraussetzungen und Folgerungen des konfessionellen Seins und Denkens darf nicht verebben oder verflachen; denn das würde entweder Gleichgültigkeit oder feige Scheu vor grundsätzlicher Stellungnahme und damit Verrat an der Wahrheit bedeuten. Die Wahrheit ist nun einmal das Brot der Seele, von dem sie lebt, und auch die kleinste „particula veri", die zum Offenbarungsgut gehört, kann im Rahmen des ganzen theologischen Lehrgebäudes von größter theoretischer und praktischer Wichtigkeit sein oder werden. Aber dies bereitwilligst zugegeben, muß doch klar und scharf festgestellt werden: Wer heute in der Kontroverstheologie unter Christen eine vordringliche Aufgabe sieht, verkennt die Zeichen der Zeit (Matth 16,3) und flieht aus oder vor der Zeit. Wir stehen heute vor Fragen von so unerhörter Tiefe und Härte, daß ihr gegenüber die Unterscheidungslehren der christlichen Kirchen, mögen sie in sich noch so bedeutsam sein, in die zweite und dritte Reihe rücken. Heute geht es im Grunde um die Wahl für oder gegen einen persönlichen Gott, für oder gegen Christus, ja um die allerletzte Entscheidung, ob der Mensch ein Geistwesen ist mit verpflichtender Ehrfurcht vor den absoluten Werten der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. In solcher Zeit fühlen alle Christen sich der Welt gegenüber wie von selbst in eine brüderliche Gemeinschaft gedrängt.

Indessen darf und soll dieser zeitgeschichtliche Hinweis nicht von der klar gestellten Frage ablenken, ob die Kontroverstheologie zur Una Sancta-Arbeit gehört. Da gilt es zu unterscheiden. Man kann Kontroverstheologie treiben, indem man die Gegensätze möglichst scharf und schroff herausstellt, so daß These und Antithese einander gegenüberstehen wie zwei hochragende Gipfel, zwischen denen ein tiefer, unüberbrückbarer Abgrund gähnt. Der Hörer oder Leser sieht verwirrt, entmutigt den Abgrund und fragt sich, welchem vernünftigen Sinn eine solche „Auseinander"-setzung dienen könnte. Wenn die Kontroverstheologie zur Una Sancta-Arbeit

gehören soll, dann muß sie durchleuchtet und durchdrungen sein von dem Willen zur christlichen Einheit, indem sie vom klar erkannten und scharf umrissenen gemeinsamen Besitz in das umstrittene Gebiet vorstößt und den Raum der Übereinstimmungen nach Möglichkeit zu erweitern strebt. Ihr völlig bewußtes und deutlich spürbares Ethos ist also die Liebe zur Einheit. Daß dieses Ethos auch in einem ausgesprochenen Kontroversisten leben kann, möge das Beispiel von Joh. Adam Möhler zeigen. Er hat ein ganzes Buch, seine weitverbreitete „Symbolik", über die dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten (1832) geschrieben. Als ihm aber sein protestantischer Gegenspieler, Ferdinand Christian Baur[8], die Worte Luthers aus den Schmalkaldischen Artikeln (II über die Messe) entgegenhielt: „Sic in aeternum disiungimur et contrarii invicem sumus" (Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander), antwortete ihm Möhler[9] mitten im heißen Kampf: „In aeternum! mir bangt in der tiefsten Brust bei diesen Worten. In aeternum also! Das will viel, will sehr viel heißen! In aeternum! Um keinen Preis in der Welt möchte ich also sprechen."

Wenn der aufrichtige Wille zur christlichen Einheit die Kontroverstheologie beseelt und leitet, dann wird jeder Beteiligte so viel Geduld aufbringen, um den andern ruhig anzuhören. Es wird ein von brüderlicher Liebe erfülltes Ringen einsetzen, einander nicht gleich zu widerlegen, sondern zunächst zu verstehen und das Wahre und Gute ehrlich anzuerkennen, wo immer es sich finden mag. Ja, tief eindringender und behutsam auslegender Forschung kann es gelingen, durch folgerichtiges Zu-Ende-Denken der manchmal nur angedeuteten oder zerfließenden Ansätze die widerstrebenden Züge zur Einheit zusammenzuschließen und so in einer Darstellung von überraschender Klarheit gleichsam das Unmögliche möglich zu machen. Wenn die Religionsgespräche der vergangenen Jahrhunderte so wenig ausgerichtet, wenn sie meist die Gegensätze verschärft haben, so ist der Grund ganz einleuchtend. Man hat damals eben nicht um die Wahrheit allein mit dem Willen zur Einigung gestritten, sondern die leidenschaftliche Erregung der Gemüter war so stark, daß eine Verständigung nicht gelingen konnte. Wo Menschen wirklich selbstlos nur die Wahrheit wollen, werden sie einander immer näher kommen; schon die gemeinsame Liebe zur Wahrheit wird sie verbinden und der eine Gott der einen Wahrheit ihre heißen Bemühungen segnen.

[8] F. Chr. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und des Protestantismus, 1834, 301.

[9] J. A. Möhler, Neue Untersuchungen, 1834, § 73 S. 449; vgl. J. R. Geiselmann, J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche usw., Wien 1940, 91.

Aber, so kann man fragen, wie sollte denn eine Verständigung möglich sein, wenn sich These und Antithese unvereinbar gegenüberstehen? Nun, These und Antithese brauchen sich nicht zu verständigen, sondern die Menschen, die jene These oder Antithese vertreten, sollen sich über den genauen Sinn der einzelnen Aufstellungen Klarheit schaffen. Es kann nämlich sein, daß sowohl These als auch Antithese nicht ganz richtig sind. Es kann sein, daß These oder Antithese nicht richtig formuliert ist oder nicht richtig verstanden wird. Gleiche Worte können verschiedenen Sinn, verschiedene Worte gleichen Sinn decken. Doch auch dort, wo zwei Ansichten einander ganz unzweideutig widersprechen, wird der Wille zur christlichen Einheit entweder in den Wahrheitsmomenten oder in den Motiven der Ansichten Ansatzpunkte finden, um den Abstand wenigstens zu verringern und dadurch eine Verständigung vorzubereiten. Denn es ist wohl zu beachten, daß allen religiösen Bewegungen, auch den tiefsten Spaltungen und den ärgsten Verirrungen, irgend eine große Wahrheit oder ein dringliches Verlangen des menschlichen Herzens zugrunde liegt. Wie wäre es sonst zu erklären, daß Millionen und aber Millionen jahrhundertelang von ihnen ergriffen und umstrickt würden? Die Befreiung dieser Wahrheit und dieses Verlangens von den anhaftenden Schlacken des Irrtums und der Verzerrung muß das Ziel des geistigen Ringens sein, und darin eröffnet sich zugleich ein Weg zur Einigung und Einheit.

Freilich läßt sich hier der Einwand nicht verschweigen, daß der Wille zur Einheit den unerbittlichen Ernst der Wahrheitsforschung schwächen und die „intellektuelle Ehrlichkeit" gefährden könnte. Diese Gefahr besteht nicht nur in der Möglichkeit; sie ist reell. Ireniker geraten daher leicht in Verdacht, keine klaren, scharfen Köpfe zu sein, und müssen in der Tat auf der Hut sein, sich um des lieben Friedens willen mit Kompromissen zu begnügen, die in verschwommenen Begriffen und Formulierungen eine Einheit nicht begründen, sondern vortäuschen. Zur Abwendung dieser Gefahr hält die göttliche Vorsehung noch ein wirksames Hilfsmittel bereit und sorgt dafür, daß die Wahrheitsfrage nicht zu kurz komme. Sie erweckt neben den Irenikern die Polemiker. Indem diese die ganze Wachheit und Schärfe ihres Geistes aufbieten, um die Gegensätze hervorzukehren, Unklarheiten zu entlarven und die „schwachen Punkte" herauszufinden, beugen sie trügerischen „Kurzschlüssen" vor und zwingen die Freunde der christlichen Einheit, ihr Werk mit aller Behutsamkeit und wissenschaftlicher Sauberkeit zu vollbringen. Sie dürfen also nicht einfachhin als Störenfriede abgetan werden, auch wenn sie anscheinend Steine in den Weg rollen und daher als lästig empfunden

werden; sie können — vielleicht wider Willen — treffliche Helfer zur Einheit durch die Wahrheit sein.

Es ist das Neue und Erfreuliche an den heutigen Bemühungen um die kirchliche Einheit, daß die alten Kampflosungen und Schlagworte zwar nicht bei allen, aber bei vielen Christen ihre Zugkraft eingebüßt haben. Die mannigfachen Aussprachen der letzten Jahrzehnte haben es auch offenbar gemacht, wieviel Fremdheit, wieviel Unausgesprochenes und Ungeklärtes zwischen den getrennten Kirchen steht, und wie notwendig es ist, die theologische Diskussion von Voraussetzungen zu befreien, die ungenau, mehrdeutig, oder geradezu falsch sind, aber unter dem Einfluß der Überlieferung als selbstverständlich unbesehen hingenommen werden. So ist man aufgeschlossen geworden für eine sachliche Prüfung der Glaubensunterschiede; man will nicht mehr eine Pathologie des andern Bekenntnisses (Menschliches, Allzumenschliches findet sich überall), sondern verlangt nach einer Ontologie, die den Tatbestand wahrheitsgetreu darstellt und Licht und Schatten gerecht verteilt. Eine solche unvoreingenommene Haltung ist jetzt deshalb so notwendig und nützlich, weil alle Fragen, die zwischen Protestanten und Katholiken strittig sind, einer neuen Beleuchtung und Durchdringung bedürfen. Denn im Lauf von vier Jahrhunderten haben sich die Fragestellungen und die Fronten wesentlich geändert. Wir durchschauen heute die tragischen Verwicklungen des Reformationszeitalters besser, als es den Menschen von damals möglich war. Uns steht ein reiches Anschauungsmaterial zur Verfügung; wir kennen die aufgestellten Grundsätze und die Folgerungen, die sich daraus entwickelten, die Hoffnungen und die Enttäuschungen der Geschichte. Wir sind auch um vieles bereiter, Fehler und Versäumnisse, Einseitigkeiten, Verengungen und Übertreibungen einzugestehen.

Die Hl. Schrift erschien den Reformatoren zunächst als ein Buch, das sich selbst erkläre, völlig genügend, die Einheit und Unverfälschtheit des Glaubens zu verbürgen. Aber die heillose Verwirrung über die richtige Auslegung der Hl. Schrift hat schließlich die Frage in den Vordergrund gerückt, wer denn nun berufen sei, über den eigentlichen Sinn der Schrift endgültig und verpflichtend zu urteilen. Wenn die Protestanten es als untragbar erachten, daß die Kirche dieses Amtes walte, dann erscheint es den Katholiken noch viel untragbarer, daß dazu jeder einzelne Gläubige befugt sein solle. Anderseits ist es zutreffend, daß viele Protestanten die Hl. Schrift fleißiger lesen und besser kennen als durchweg die Katholiken. Darum ist es eine berechtigte Forderung und Bestrebung, daß die Katholiken mehr zur Hl. Schrift hingeführt werden und ihr Glaubensleben mehr an den unmittelbaren Quellen des Evangeliums stärken sollen.

Auch in der Frage der Rechtfertigung hat sich die Lage vielfach bedeutsam geändert. Die alte Auffassung der Konkordienformel (1577), daß der Mensch sich zum Akt der Rechtfertigung »wie Klotz und Stein« verhalte, hat die Protestanten nicht gehindert, in der re-

ligiös-sittlichen Erziehung auf Grund der durch Christus geschehenen Rechtfertigung die menschliche Mitwirkung, das Arbeiten an sich selbst, fast genau so oder noch schärfer zu betonen als die Katholiken. Auf der andern Seite ist allmählich immer mehr bekannt geworden, wie weit die echte, auf dem Tridentinischen Konzil verkündete katholische Lehre davon entfernt ist, die Selbstgerechtigkeit, das Pochen auf eigene Verdienste zu empfehlen, daß sie im Gegenteil die Rechtfertigung des Sünders der göttlichen Gnade zuschreibt. So spitzt sich die Frage schließlich auf die Entscheidung zwischen der Allwirksamkeit oder der Alleinwirksamkeit Gottes zu oder auf das genaue Verhältnis von Gnade und Freiheit, also auf ein Geheimnis, das trotz dem Lichte der Offenbarung für unsere irdischen Augen doch immer mit einem letzten undurchdringlichen Schleier umhüllt bleiben wird.

Besonders bemerkenswert ist der tiefe Wandel der Ansichten in der eigentlichen Kirchenfrage. Es scheint, daß die ganze Entwicklung des Protestantismus auf diese Frage hindrängt. Wohl ist die »Freiheit des Christenmenschen« berechtigt und in der Hl. Schrift begründet. Aber eine Freiheit, die in der Autorität kein entsprechendes Gegengewicht hat, führt zu einem Chaos von Anschauungen, das den Glauben unterwühlt und die Gemeinschaft zerstört. Die kirchliche Autorität ist also notwendig, um die Einheit der objektiven Offenbarung gegen die Vielzahl der subjektiven Deutungen zu sichern. Das hat man im Sturm und Drang der Reformation noch nicht klar gesehen. Nun aber bestätigen es die Zeitläufte. So ist denn in unsern Tagen ein neues Verständnis erwacht für die Bedeutung der Kirche, ihre Verfassung, ihre Aufgabe und Autorität. Nicht als ob die Frage nach der Kirche inhaltlich die religiös und theologisch wichtigste wäre. Die Frage: wie finde ich einen gnädigen Gott? steht in der Rangordnung der Werte höher als die Frage: Wo finde ich die wahre Kirche Christi? Aber methodisch, d. h. in der Ordnung der Erkenntnis entscheidet die Frage nach der Kirche alles; denn wenn ich die wahre Kirche Christi gefunden habe, dann habe ich zugleich die ganze Offenbarung Christi, dann erhalte ich auch Antwort auf die Frage, wie ich einen gnädigen Gott finde, dann weiß ich auch, wo das Evangelium lauter verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Das Verständnis für die Bedeutung und Notwendigkeit der kirchlichen Autorität hat auch zu einem gerechteren Urteil über die katholische Kirche geführt. Selbst im Hinblick auf die päpstliche Unfehlbarkeit — den Hauptstein des Anstoßes — hat sich zwar nicht das Dogma selbst, wohl aber die Meinung über das Dogma weithin geändert, nachdem die Geschichte manche Besorgnisse zerstreut hat. Zur Zeit des Vatikanischen Konzils glaubten viele, nun werde der Papst beginnen, ein neues Dogma nach dem andern zu verkünden und eine unbeschränkte Herrschaft über die Gewissen auszuüben. Heute wissen wir, daß der Papst im Gebrauch der ihm vom Vatikanum zugesprochenen Vollmacht äußerst zurückhaltend ist. Der Papst ist wie der letzte Gläubige gebunden an die Hl. Schrift und die Überlieferung der Kirche. »Überraschungen« sind also nicht zu befürchten. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit entspringt nicht — wie viele behauptet haben — der Herrschsucht der römischen Kirche, sondern ist erlassen zum Schutz und zur Stütze des rechten Glaubens, also aus einem religiösen Motiv. Freilich darf die kirchliche Autorität die »Freiheit des Christenmenschen« nicht unterdrücken. In praxi wird es oft genug vorkommen, daß der Katholik die Autorität, der Protestant die Freiheit überbetont. Je reiner der Geist des Evangeliums erkannt und betätigt wird, desto mehr wird sich zwischen Freiheit und Autorität

zwar eine lebendige Spannung, zugleich aber eine schöpferische Synthese ergeben.

So ist zwischen Katholizismus und Protestantismus vieles in Fluß geraten, was einer reiflichen Erwägung würdig und bedürftig ist, und die Freunde der Una Sancta bestreben sich, die rechte Gesinnung zu dem Werk der konfessionellen Verständigung mitzubringen. Drei besondere Umstände sind es nun, die diesem Werk günstig sind und die heutige Zeit als ein „tempus opportunum" für das sachliche Gespräch zwischen den Konfessionen erscheinen lassen.

1. Einmal die klare Unterscheidung und Scheidung der Frage nach der kirchlichen Einheit und der Frage nach dem Heil. Was in der Vergangenheit das Verhältnis zwischen den getrennten Kirchen so verwirrt und vergiftet hat, ist die Verquickung dieser beiden Fragen. Wenn im 16. und 17. Jahrhundert selbst brutale Gewalt angewandt wurde, um die Menschen zum wahren Glauben zu zwingen, so geschah es nicht, weil die Menschen von damals rückständiger oder schlechter gewesen wären als wir — unser 20. Jahrhundert hat wahrlich nicht den geringsten Anlaß, sich über irgendein anderes Jahrhundert zu überheben —, sondern es geschah leider nur zu oft, weil man die äußere Zugehörigkeit zur wahren Kirche als unbedingt heilsnotwendig betrachtete. Deshalb sprachen die Theologen den Fürsten nicht nur das *Recht*, sondern auch die *Pflicht* zu, ihre Untertanen zur Annahme des wahren Glaubens zu zwingen. Aus diesem falschen Prinzip ist unermeßliches Elend und Unrecht über die Protestanten, aber auch über die Katholiken gekommen. Heute erkennen wir die Verderblichkeit jenes Grundsatzes, und zwar nicht deshalb, weil wir nicht mehr die Macht haben, ihn anzuwenden, sondern weil er dem Wesen und Geist der christlichen Religion widerspricht und weil die Gewaltanwendung gerade das verhindert, worauf es einzig ankommt: nämlich die *freiwillige* Annahme des wahren Glaubens. Wiewohl es wahr bleibt, daß niemand gerettet wird, der nicht irgendwie zur Kirche Christi gehört, so ist doch die *äußere* Zugehörigkeit zu dieser Kirche *nicht* unter allen Umständen heilsnotwendig, da Gott jedem Menschen allüberall die hinreichende Gnade verleiht, um seine Seele zu retten. Ja, im äußersten Notfall genügt nach Hebr 11,6 der Glaube an Gott, den Vergelter des Guten und Bösen, zur Rechtfertigung und zum Heil. Wir brauchen also bei aller Hochhaltung der *einen* Wahrheit und der *Una* Sancta keinen aufdringlichen Bekehrungseifer zu entwickeln aus Furcht, daß der andere sonst ewig verlorengehe.

2. Zweitens die günstige Stimmung im Kirchenvolk. Die theologischen Auseinandersetzungen sind, wie schon Möhler für seine Zeit klar erkannt und ausgesprochen hat,

immer nur das Echo der Stimmung, die allgemein in der Kirche herrscht; sie spiegeln das öffentliche Verhältnis der Konfessionen wider. Wenn die Gläubigen leidenschaftlich konfessionell erregt sind, wird es den Theologen nur schwer möglich sein, versöhnlich und sachlich zu sprechen; solche Worte verwehen dann im Winde. Eine besonnene, fruchtbare Aussprache kann erst zustande kommen, wenn im Leben selbst Ruhe eingetreten ist und die Annäherung zwischen den Konfessionen von den Gläubigen gewünscht wird. Das ist nun heute der Fall, auch in unserem eigenen Vaterland. Wohl niemals seit der Reformation ist in Deutschland das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten so gut gewesen wie in unsern Tagen. Eine Polemik, wie sie noch vor fünfzig, sechzig Jahren die Gemüter erhitzte und verbitterte, würde heute von dem christlichen Volk nicht mehr ertragen werden; dagegen finden Worte der Verständigung ein williges Ohr. Als Adolf Harnack 1907 an der Berliner Universität seinen Vortrag über „Protestantismus und Katholizismus in Deutschland" hielt und zum Aufgeben der alten falschen Kampfesweise mahnte, wurde seine Rede — wie seine Tochter und Biographin Agnes von Zahn-Harnack berichtet — mit eisigem Schweigen aufgenommen. Heute ist das, was er damals ausführte, weithin bei vielen Christen zur Selbstverständlichkeit geworden. Diese versöhnliche Stimmung im Kirchenvolk erleichtert ganz wesentlich eine ruhige Aussprache über die Glaubensunterschiede.

3. Drittens die innere Lage der Christenheit. Das Christentum macht jetzt ohne Zweifel eine Zeit der Demütigung durch. Es ist eine Zeit innerer schwerer und schwerster Prüfung. Das ist nicht etwas, was an sich den Christen befremden oder erschrecken könnte. Solche Zeiten sind von dem Herrn der Kirche vorhergesagt, und in solchen Zeiten kann und soll die Kirche von innen wachsen. Es geht um das Bewußtsein, das heute in den besten Christen aller Konfessionen lebt, daß das Christentum unserer Tage einer Erneuerung aus den Tiefen des Evangeliums bedarf. Das Christentum von heute leidet unter seiner eigenen Mittelmäßigkeit. Die Erkenntnis dieser leidigen Tatsache wird es gewesen sein, die dem großen Papst Pius XI. am Ende seines Lebens die Worte auf die Lippen drängte, daß in der gegenwärtigen Weltenstunde niemand das Recht habe, mittelmäßig zu sein. Besonders nach den bitteren Erfahrungen der letzten Jahre fühlen wir instinktiv, daß wir hüben und drüben ernstlich darum ringen müssen, als Christen in Form zu kommen; denn erst wenn wir in Form sind, dürfen wir mit Grund hoffen, aus unseren Reihen mehr Männer und Frauen von Format herausstellen zu können. Eine solche Zeit ist für das Gespräch

zwischen den Konfessionen günstig, weil sie den Geist der Überheblichkeit fernhält; sie stimmt bereit, eigene Fehler einzugestehen und die andern mit Ehrfurcht und Liebe zu behandeln, ja sogar von ihnen zu lernen.

Damit nun die Verständigung ihre guten Früchte trage, sind einige methodische Bedingungen zu erfüllen, die wenigstens kurz erwähnt seien. Der rechte Ansatz zur Una Sancta-Arbeit wird schon verfehlt, wenn man mit Forderungen oder Kritik gegenüber dem andern beginnt. Nicht was der andere zu tun oder zu lassen hat, sondern was ich für die christliche Einheit tun kann und soll, ist die entscheidende Frage. In einem Gebet, das Papst Benedikt XV. im Jahre 1916 für die Vereinigung zwischen Rom und dem Orient empfohlen hat, heißt es: „Bewahre uns vor jedem Fehler, der sie uns noch mehr entfremden könnte." Das ist echte ökumenische Gesinnung: auf die Fehler achten, die wir zu meiden haben, und aus unserer Person das Licht des Evangeliums so herausstrahlen lassen, daß es anziehend und nicht abstoßend wirkt.

Das zweite ist, daß ein jeder nach dem Maße seiner Fähigkeiten zu diesem Werk beitrage. Die Gaben sind verschieden. Jeder kann helfen durch sein Gebet und durch sein gutes Beispiel, das mächtiger ist als das beredteste Wort. Aber die theologische Diskussion zwischen den Kirchen muß denen vorbehalten bleiben, die dazu durch Kenntnis und Erfahrung berufen sind. Hier wie überall kann die große Masse wohl an den Ergebnissen, nicht aber an der Forschung der Wissenschaft Anteil haben. Darum muß vor einem naheliegenden Irrtum ausdrücklich gewarnt werden. Viele Menschen glauben: wenn ein Thema sie in seinem Inhalt angehe, dann seien sie ohne weiteres auch berufen und befähigt, mitzureden. Aus diesem Mißverständnis stammt das undisziplinierte, uferlose Gerede über ethische, rechtliche, religiöse Dinge, das zwar von Interesse, aber keineswegs immer auch von Verständnis für den jeweiligen Gegenstand zeugt. Auch das Fragengebiet der Una Sancta ist von jeher ein beliebter Tummelplatz für Idealisten, Phantasten und Schwärmer gewesen, die durch ihre wirklichkeitsfremden Vorschläge und Pläne Unruhe und Verwirrung stifteten. Von diesen Irrungen ist die Arbeit für die kirchliche Einheit freizuhalten und ihr die Würde eines ernsten und ernst zu nehmenden Werkes zu wahren.

Das dritte ist die schwierige Kunst der Geduld und des Wartenkönnens. Es handelt sich um eine langwierige Arbeit auf weite Sicht, wo noch viele Hindernisse zu überwinden sind. Jeder einzelne Schritt ist wohl zu überlegen und den Umständen der Zeit und des Ortes, auch der Geistesart des jeweiligen Gesprächspartners anzupassen. Ein Eifer, der nicht

nach Einsicht ist (Röm 10,2), schadet und „ein einziger, der Fehler macht, kann viel Gutes selbst verderben" (Pred 9,18). Ungestümes Draufgängertum ist ebenso oder noch mehr zu meiden als müde Resignation und reine Passivität. Alle fiebrige Unruhe, alles, was an Betrieb und Sensation erinnert, muß diesem heiligen Werk fernbleiben. Ein inneres Feuer muß in unserer Brust für die Einheit der Kirche brennen, aber in seiner Ausstrahlung nach außen durch Klugheit und Liebe beherrscht werden. Im allgemeinen wird es weniger darauf ankommen, Gelegenheiten zu Gedankenaustausch zu schaffen, als die zahlreichen sich von selbst darbietenden gut zu nutzen. Was heute als Aufdringlichkeit empfunden und daher zurückgewiesen wird, kann morgen als willkommene Begegnung begrüßt werden. Wo der ernste Wille zur Einheit als Grundgesinnung und Grundstimmung der Seele vorhanden ist, wirkt er bewußt oder unbewußt auch ohne äußeren Antrieb; wo er aber fehlt, wird alles Zureden oder Drängen wenig oder nichts fruchten. Das Wirken für die christliche Einheit muß so das Gepräge aller Werke Gottes tragen: es muß von innen wachsen in der Stille, ohne Lärm, ohne Gepränge; es kann und soll nicht von außen gemacht werden.

Endlich seien noch zwei Fragen kurz beantwortet, die immer wieder gestellt werden. Die erste Frage: Ist die Una Sancta-Arbeit eine (offene oder getarnte) Konvertitenbewegung nach Rom hin? Nein! Una Sancta-Arbeit und Konvertitenbewegung (sofern dieser Ausdruck überhaupt einen vernünftigen und sittlich einwandfreien Sinn hat) sind zwei verschiedene Dinge. Beide stehen sogar in einem Spannungsverhältnis; denn die Una Sancta-Arbeit will das gegenseitige Verhältnis zwischen den Konfessionen verbessern, Einzelkonversionen pflegen es zu verschlechtern, weil alsbald der Vorwurf der Proselytenmacherei oder des „Schafsdiebstahls" erhoben wird und die Gemüter verbittert. Dennoch kann man nicht sagen und fordern: „Einzelkonversionen dürfen und sollen nicht stattfinden!" Man darf dies nicht sagen und fordern aus dem einfachen Grunde, weil jeder Mensch verpflichtet ist, seinem Gewissen und damit der Wahrheit, soweit er sie erkennt, zu folgen. Von dieser Pflicht kann ihn keine Kirche, keine Rücksicht auf liebe Angehörige (Matth 10,34—37) und keine Furcht vor Unannehmlichkeiten oder Nachteilen dispensieren. Man kann durchaus die Behauptung wagen, daß Kardinal Newman vielleicht mehr für die Annäherung zwischen Canterbury und Rom gewirkt hätte, wenn er Anglikaner geblieben wäre. Das ändert nichts an der Tatsache, daß er verpflichtet war und gut daran tat, seinem Gewissen zu folgen.

Da aber alle Arbeit für die kirchliche Einheit von unbeding-

tester Wahrhaftigkeit beseelt sein muß und schon den bloßen Schein eines unaufrichtigen Spieles mit verdeckten Karten zu meiden hat, so machen die Freunde der Una Sancta kein Hehl daraus, daß sie in der Tat aus aller Anti-Haltung herausstreben, zunächst die Kluft zwischen Protestanten und Katholiken nach Möglichkeit verringern wollen und dadurch — „hoffend wider die Hoffnung" (Röm 4,18) — dem letzten Ziel zu dienen beabsichtigen, die beklagenswerte, durch beiderseitige Schuld entstandene Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts wieder aufzuheben: „ut omnes unum sint". Wem dieser gedankliche Fernblick utopisch, unerträglich und als Verrat an seiner religiösen Überzeugung erscheint, der mag wohl für die Einheit in der Liebe Verständnis aufbringen, er wird aber nach dem Grundsatz „Principiis obsta" schon den ersten Versuchen um die kirchliche Einheit widerstreben. Nur soll er es auch offen und ehrlich sich selbst und andern eingestehen.

In einem übertragenen Sinne ist dagegen die Bemühung um die Una Sancta eine echte Konvertitenbewegung. Sie will nämlich alle Christen, die Protestanten und die Katholiken, veranlassen, ernstlich an ihrer eigenen Reform zu arbeiten und sich so zum Besseren zu bekehren. Jede echte, fruchtbare Reform im Christentum und in der Kirche beginnt mit der Reform der eigenen Person. So wird das Wirken für die kirchliche Einheit zu einem heiligen Wettkampf der Konfessionen, indem „sie sich auf eine erleuchtete Weise bestreben, sich gegenseitig in der Verherrlichung dessen zu übertreffen, den sie gemeinsam als die Quelle des Heils verehren" (Möhler, Symbolik [8]177). Es wird ihnen zu einer strengen Schule der Selbstkritik und Selbstzucht, und zwar auch in der Richtung, daß die Gläubigen angehalten werden, ihre eigene Religion besser kennen zu lernen; denn die religiöse Unwissenheit ist heute sehr groß, auch unter den sogenannten Gebildeten. Alle Annäherung zwischen den getrennten Kirchen muß aber vom Wissen, nicht vom Nichtwissen ausgehen.

Die zweite Frage lautet: Hat denn die Arbeit für die kirchliche Einheit überhaupt irgendeine Aussicht auf Erfolg? Vorab mag die Antwort überraschen, daß die Frage für den Christen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Wenn wir erkannt haben, daß wir nach Gottes Willen für die Einheit zu sorgen haben, dann stehen wir in Gottes Auftrag und Dienst, und jedes auftauchende Bedenken wird durch das Bewußtsein überwunden: Gott will es! Auch Enttäuschungen und Rückschläge ändern nichts an diesem Sachverhalt. Daß die Aufgabe sehr mühsam und heikel ist, kann kein nüchterner Beurteiler der wirklichen Verhältnisse verkennen. Billige Lorbeeren sind hier nicht zu ernten, und die Pioniere der kon-

fessionellen Verständigung werden sich oft in einen anstrengenden Zweifrontenkrieg verwickelt sehen. Am allerwenigsten haben aber diejenigen ein Recht, die Aussichtslosigkeit aller Una Sancta-Arbeit geltend zu machen, die selbst keine Hand dafür rühren, dagegen immerfort die zarten Keime tastender Versuche mit dem Scheidewasser ihrer rein negativen Kritik begießen. Und das gleiche gilt in erhöhtem Maße von jenen, die den Willen zur kirchlichen Einheit überhaupt nicht haben und sich nur einschalten, um zu bremsen und zu hemmen; sie sind in Wahrheit nicht Arbeiter an diesem großen, heiligen Werk, sondern müssen als Saboteure bezeichnet werden.

Wollen wir indes „nach Menschenart" sprechen, so stellt sich die Aussicht für die Zukunft so dar, daß dogmatische oder organisatorische Einigungen zwischen den getrennten Kirchen in nennenswertem Ausmaß für absehbare Zeit nicht zu erwarten sind. Dazu sind die geschichtlichen, psychologischen und theologischen Vorbedingungen noch nicht erfüllt. Wichtiger und dringender als die Einheit selbst ist zunächst der Wille zur Einheit, der eine tiefgehende Umformung der inneren Gesinnung einschließt. Wenn ein ernster, tatkräftiger und opferbereiter Wille zur Einheit Gemeingut der ganzen Christenheit würde, dann zöge damit ein ganz neuer Geist in sie ein, und wir dürften ohne Übertreibung von einem wahren Pfingstwunder reden. Das Gebet um die Einheit, das wir vereinzelt oder gemeinsam verrichten, muß sich also vor allem auf diesen Willen zur Einheit richten, und der Vater vom Himmel wird diesen guten (heiligen) Geist denen geben, die ihn darum bitten (Luk 11,13).

Es gibt freilich auch Christen, die mit einem gelinden Schrecken an einen allzu schnellen Erfolg der Einigungsbestrebungen denken. Sie befürchten, daß für die geeinte Christenheit wegen des Mangels an Kritik und Wettbewerb der Konfessionen die Gefahr der Stagnation heraufziehen möchte. Aber diese Sorge können wir wohl getrost der Zukunft und dem Herrn der Kirche überlassen. Einstweilen sieht es nicht danach aus, als ob es dem Christentum in Gegenwart und Zukunft an Gegnern und Kritikern fehlen würde.

Zum Schluß sei die Arbeit für die kirchliche Einheit in einem einprägsamen Vergleich zusammengefaßt, den zuerst ein schwedischer Theologe angeregt hat[10]. Er vergleicht die Versuche der verschiedenen Kirchen um die Una Sancta mit der Erbauung des Gotthardtunnels. Als dieser Tunnel in Angriff genommen wurde, begannen die Ingenieure nach einem genau

[10] E. Lehmann, Teologien och kyrkans enhet. Enig Kristendom in der Olaus Petri-Sammlung »Kyrkans Enhet«, Stockholm 1919, 62 f.; vgl. Fr. Heiler, Der Katholizismus, München 1923, 704.

berechneten Plane den Durchstich gleichzeitig von beiden Seiten des Berges aus. Mit jedem Tag wurde der Abstand zwischen den Werkleuten geringer und allmählich kamen sie einander so nahe, daß sie in freudiger Gespanntheit die Hammerschläge von der anderen Seite hören konnten. Schließlich trafen sie sich genau in der Mitte, nachdem die letzte Scheidewand gefallen war. Vielleicht kann uns dieser wundervolle Vergleich dazu helfen, unsere Aufgabe im Dienste der kirchlichen Einheit recht zu verstehen.

Zwischen den getrennten christlichen Kirchen hat sich im Laufe der Jahrhunderte ein gewaltiges Gebirgsmassiv aufgetürmt. Es wird gebildet von den Gegensätzen, Mißverständnissen, Vorurteilen, Abneigungen, Gehässigkeiten, Glaubenskämpfen, Bedrückungen und Verfolgungen, kurz von all den meist häßlichen Dingen, von denen uns die Geschichte der Kirchenspaltungen berichtet. Dieses gewaltige Massiv, das uns voneinander scheidet, können wir unmöglich in kurzer Zeit abtragen oder durchstoßen. Aber der Herr der Kirche hat sein Testament, das eine einige Christenheit nachdrücklichst fordert, nicht abgeändert und nicht abgeschafft; er ist und bleibt der große Ingenieur der kirchlichen Einheit. Darum hat er in unsern Tagen in vielen Christen einen neuen Geist, eine neue Liebe zur Einheit erweckt. Er setzt in seiner weisen und gütigen Vorsehung die einzelnen Gläubigen jeweils nach ihren Fähigkeiten an dieses große, auf weite Sicht gedachte Werk. Er kann die verschiedensten Arbeiter verwenden, nicht nur die gelehrten, sondern auch die ungelehrten und er weist niemand zurück, der guten Willens ist. Viele (nicht alle) Christen sind heute für seinen Ruf hellhörig geworden und haben sich nun aufgemacht, den Durchstich durch das trennende Gebirgsmassiv zu versuchen.

Freilich gleichen ihre redlichen Bemühungen und fleißigen Anstrengungen den schwachen Hammerschlägen des einzelnen Arbeiters im Gotthardtunnel. Was vermag der einzelne Christ, um ein solches Riesenwerk zu vollbringen? Ist er nicht einem Zwerge ähnlich, der einen Felsblock bewegen will? (vgl. Mark 16,3). Aber die vereinte Kleinarbeit von Millionen kann auch die größten Berge abtragen oder durchstoßen, wenn sie nur in rechter Weise zusammenstimmt. Jeder Christ kann hier seinen Beitrag leisten. Dort wird ein andächtiges Gebet für die christliche Einheit zum Himmel gesandt, im stillen Kämmerlein oder gemeinsam; dort wird im verborgenen eine Tat der Liebe am Andersgläubigen vollbracht und ein umdüstertes, verbittertes Gemüt aufgehellt; dort wird ein Vorurteil, ein Irrtum berichtigt, dort eine Indiskretion, eine Taktlosigkeit verhütet oder wieder gutgemacht; dort wird ein falsches Gerücht,

das die Beziehungen zwischen den Konfessionen vergiftet, unschädlich gemacht; dort findet eine friedliche, brüderliche Aussprache statt, die viel Licht und Liebe spendet; dort wird ein gutes Buch geschrieben, das aufklärt und versöhnt. Jeder Vorgang, nur in sich selbst und für sich allein betrachtet, ohne Verhältnis zu der gewaltigen Aufgabe, nicht der Rede wert, wenn auch kostbar in den Augen Gottes (Mark 9,41). Aber in ihrer Gesamtheit werden alle diese kleinen Bemühungen und Handreichungen helfen, das Antlitz der Erde umzugestalten. Auch diese Arbeit geschieht wie beim Alpendurchstich am besten unterirdisch, unauffällig, unter einem Schutzwall der Diskretion, gleichsam unter Ausschluß der Öffentlichkeit — nicht als ob sie das Licht des Tages zu scheuen hätte, sondern um unnötige Störungen zu vermeiden und neugierige, innerlich unbeteiligte Zuschauer fernzuhalten. So wie die Spaltung gekommen ist durch millionenfache Schuld und Versäumnis, so muß umgekehrt ihre Überwindung vorbereitet werden durch die treue, beharrliche, selbstlose Zusammenarbeit von ungezählten Millionen. Freilich auch dieser Zusammenarbeit wird das Werk der Einheit nicht gelingen, wenn der Herr der Kirche die Tätigkeit der Bauleute nicht segnet. Ihm als dem großen Ingenieur der Einheit fällt die wichtigste Aufgabe am christlichen Tunnelbau zu, nämlich die unabsehbare Schar kleiner Arbeiter so einzusetzen und so zu führen, daß sie die Mittelachse genau einhalten, damit nicht trotz eifrigster und bestgewollter Anstrengungen die beiden Stollen schließlich aneinander vorbeigehen, sondern sich fest und sicher in der Mitte treffen. Und vor allem: Jesus Christus allein ist unser Friede; er allein kann auch die letzte Scheidewand niederlegen, die zwischen den getrennten Kirchen aufgerichtet ist (Eph 2,14).

Wenn jemals der große Tag der christlichen Einheit aufleuchten sollte — wir wissen nicht, ob und wie und wann —, dann wird es weder Sieger noch Besiegte geben. Die kleinlichen Berechnungen und Empfindlichkeiten menschlicher Beschränktheit werden an diesem Tage von den Christen abfallen, wie die traumhafte Gedankenwelt des Kindes vor den hellen Einsichten des gereiften Mannes verblaßt (1 Kor 13,11). Dann werden sich alle in tiefer Demut und dankbarer Freude vor dem einen Gott und dem einen Christus beugen (Joh 17,3), und gesiegt haben wird die christliche Wahrheit und die christliche Liebe.

Sein, Einheit und Gegensatz.

Von Caspar Nink.

Zwei Sätze erregen das philosophische Nachdenken und können zu einem wichtigen Gebiet der Metaphysik hinführen. Erstens der Satz: der menschliche Verstand ist seiner Natur nach auf Seinserfassung und zwar zunächst und unmittelbar auf Erfassung des Intelligiblen im Sinnfälligen hingeordnet. Zweitens der Satz: intellectus se habet ad opposita; die Gegensatzerkenntnis hat eine hohe Bedeutung in unserm Denken, ja ist, um es vorgreifend zu sagen, in jedem Begriff enthalten, den Gottesbegriff allein ausgenommen. Der Verstand hält sich vorwiegend an die Gegensätze und hat besondere Aufmerksamkeit nötig, um ihre Verbindung zu sehen. Er faßt stets in erster Linie das Unterschiedene und Abgehobene und dann erst das Verbindende. Die Gegensatzerkenntnis ist ein sehr altes Anliegen der Philosophie, das immer wieder neu aufgenommen wird bis zur Gegenwart. Die Grundbestimmungen des Denkens und der Dinge werden mit Vorliebe in Form von Gegensätzen ausgedrückt. Zugleich aber strebt der Verstand über jeden Gegensatz hinaus zur letzten absoluten Einheit, die als absolute frei ist von jedem Gegensatz. In der Geschichte der Metaphysik hat das Suchen nach Einheit eine überragende Rolle gespielt.

Besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Seins- und Gegensatzerkenntnis? Vom Sinnfälligen aus gewinnt der leibgebundene menschliche Geist alle seine Erkenntnisse. Ist vielleicht gerade das Sinnfällige und überhaupt alles kontingent Seiende innerlich gegensätzlich aufgebaut? Und wenn ja, was ist der ursprüngliche Sinn des Begriffes „Gegensatz" und welches der grundlegende Begriff, mit dem logisch ursprünglich Gegensätzlichkeit gegeben ist, von dem aus sich das Ordnungs- und Einteilungsprinzip der Gegensätze, der Zugang zu einem System der Gegensätze gewinnen läßt? So sehr auch in der Geschichte der Metaphysik die Tafel der Gegensätze sich aus einer Regellosigkeit und Zufälligkeit der Motive zusammengefunden hat, so ist doch metaphysisches Denken kein planloses Herumsuchen und zufälliges Finden, sondern seiner Natur nach Erkennen aus den letzten Gründen und inneren Zusammenhängen. Darum darf die Bestimmung des Gegensatzbegriffes und die Entwicklung der Gegensätze keine empirische Zufälligkeit zeigen[1].

[1] Die neueste, sehr breit angelegte Bearbeitung der Seinsgegensätze von N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, zweiter und dritter Teil, 171—616, ist ausgesprochenermaßen eine an der Geschichte orientierte »Auslese« der Gegensätze, »die den Anspruch

I. Das Wesen des Gegensatzes.

Wenn die Dinge in ihrem äußeren Sein und Verhalten Gegensätzlichkeit zeigen, so kann diese nach außen tretende Gegensätzlichkeit nur Ausfluß und Bekundung einer im Innern ruhenden Gegensätzlichkeit sein. Worin besteht diese?

Alle Vielfalt, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit im äußeren Sein, Verhalten und Wirken der Dinge hat als letzten inneren Möglichkeitsgrund eine mannigfache innere Zusammensetzung im Sein und Wesen der Dinge, und zwar sowohl die Synthesis der formal verschiedenen Wesensbestandteile oder metaphysischen Seinsgrade wie auch die Synthesis von Wesenheit und Dasein, kurz die Kontingenz und Zufälligkeit der Dinge, die zuerst und ursprünglich ihren inneren Wesensaufbau kennzeichnet und überall da sich zeigt, wo innere Seinsbestandteile gegeneinander seinsindifferent und nur tatsächlich (nicht innerlich notwendig) identisch sind. Diese Seinsindifferenz oder Zufälligkeit ist der Gegenbegriff zu innerer Notwendigkeit und besagt, ebenso wie diese, eine positive Seinsweise, eine Identitätsbeziehung, die aber, im Unterschied von der innerlich notwendigen Identitätsbeziehung, nur tatsächlicherweise zwischen den gegeneinander seinsindifferenten Bestandteilen besteht.

Die den Dingen wesentliche Seinsindifferenz und Kontingenz und die davon unzertrennliche bloß tatsächliche Identitätsbeziehung zwischen den inneren Seinsbestandteilen schließt aber zugleich den Begriff des Gegensatzes ein, wie nunmehr schärfer herauszustellen ist. Das Kontingente ist eine Spannungseinheit in verschiedener Hinsicht, nämlich eine sowohl zwischen den formal verschiedenen Wesensbestandteilen wie auch zwischen Wesenheit und Dasein gespannte Einheit. Damit wird aber zugleich der ursprüngliche Sinn des Begriffs „Gegensatz" sichtbar, der vom ens contingens nicht zu trennen ist. Gegensatz besagt im Bereich des Kontingenten logisch ursprünglich das dem Kontingenten wesentliche Grundverhältnis, daß die Potenz, der bestimm- und formbare innere metaphysische Seinsbestandteil, sich vom Akt, dem bestimmenden und

eines Systems nicht erhebt, sondern sich mit der ‚Rhapsodie' begnügt«; sie will »nicht für mehr genommen werden als ein Zugang«; die systematische Darstellung, die »Tafel« ist ihr »unter allen Umständen äußerlich.« Sie stellt zwölf Gegensatzpaare auf in zwei Gruppen: »I. Gruppe: 1. Prinzip - Concretum, 2. Struktur - Modus, 3. Form - Materie, 4. Inneres - Äußeres, 5. Determination - Dependenz, 6. Qualität - Quantität. II. Gruppe: 7. Einheit - Mannigfaltigkeit. 8. Einstimmigkeit - Widerstreit, 9. Gegensatz - Dimension, 10. Diskretion - Kontinuität, 11. Substrat - Relation, 12. Element - Gefüge« (230 f.). Von der Qualität werden drei Gegensatzpaare unterschieden: »1. Positives - Negatives, 2. Identität - Verschiedenheit, 3. Allgemeines - Individuelles« (357).

formenden inneren metaphysischen Seinsbestandteil, unterscheidet. Gegensatz ist logisch ursprünglich Unterschiedenheit in der bloß tatsächlichen Identität der inneren metaphysischen Seinsbestandteile, und zwar sowohl in der bloß tatsächlichen Identität der formal verschiedenen Wesensbestandteile wie auch in der bloß tatsächlichen Identität von Wesenheit und Dasein. Gegensatz besteht also zunächst und überall da, wo in einem Seienden ein Potenz-Akt-Verhältnis vorliegt, und zwar bezeichnet Gegensatz die *Unterschiedenheit* im Potenz-Akt-Verhältnis (in Abstraktion von der Identitätsbeziehung, die jedem dem Kontingenten innerlichen Potenz-Akt-Verhältnis ebenfalls wesentlich ist). In zweiter Linie besteht dann Seinsgegensätzlichkeit auch zwischen Seienden (entia), die in einem Potenz-Akt-Verhältnis zueinander stehen, sowie zwischen Vollkommenheiten der Dinge und ihrem Mangel. Endlich kann eine Sache in Beziehung zu ihrer Verneinung, und zwar entweder in Beziehung zur Verneinung ihrer Wirklichkeit oder aber ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Allgemein ist darum zu sagen: Gegensatz im Bereich des Kontingenten ist seinem metaphysischen Wesen nach Unterschied, Abstand (Entfernung) der Potenz eines Seienden von seinem Akt, das „Einander-Gegenüberstehen" (Nichtidentischsein) von Potenz und Akt[2]. Dabei ist Potenz im weitesten Sinn zu verstehen, sowohl als bestimmbarer innerer metaphysischer Seinsbestandteil eines Seienden, der im Verhältnis zu seinem Akt betrachtet wird, wie auch als Seiendes (ens), das entweder im Verhältnis zu seinem möglichen oder wirklichen Dasein, oder zu seinen eigenen Beschaffenheiten, oder im gegenseitigen Verhältnis seiner Beschaffenheiten, oder aber im Verhältnis zu andern Dingen betrachtet wird. Beim kontradiktorischen Gegensatz zwischen dem Möglichen und Unmöglichen fehlt jede Potenz zum Wirklichsein. Hier ist also der Abstand der Potenz vom Akt ein volles Fehlen der Potenz zum Akt[3].

Anderseits bilden die im Sein Entgegengesetzten immer auch eine Einheit, sie sind entweder zueinander oder auf ihr gemein-

[2] Oppositio non est »nisi elongatio potentiae ab actu«, heißt es in der lange Zeit Thomas von Aquin zugeschriebenen Schrift De quattuor oppositis, cap. 1. Der Gegensatz entfernt die Potenz von ihrem Akt, setzt sie ihm entgegen. — Die Frage, in welchem Sinn bei den drei Personen in Gott von »relationis oppositio« (Conc. Flor., Decr. pro Jacobitis; Denz. n. 703) die Rede ist, führt über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. »Relationis oppositio« besagt zwar reale Verschiedenheit der drei göttlichen Personen, kann aber kein Potenz-Akt-Verhältnis einschließen.

[3] In der Gegenwart ist viel von »Polarität« die Rede. »Recht gesehen decken sich die Begriffe des Gegensatzes und der Polarität. Ich ziehe den ersteren vor, da er noch weniger zerredet ist« (R. Guardini, Der Gegensatz, Mainz 1926, 16 Anm.).

sames Subjekt bezogen. Doch ist Gegensatz nicht Verbindung zweier Elemente in einem dritten — wohl aber notwendig *durch* ein drittes —, auch nicht Vermischung zu einem Ausgleich; vielmehr sind die Entgegengesetzten, auch bei den dem ens contingens immanenten relativen Gegensätzen, in ihrer Entgegensetzung zugleich bewahrt und aufgehoben wie auch verbunden. Die eine Seite schlägt nicht in die entgegengesetzte um, sondern bleibt in der Verbundenheit erhalten. Jede Seite kann nur sein an und mit der andern, und zwar so, daß die eine sich zur andern nicht irgendwie, sondern wie Potenz zum Akt verhält. Geschöpfliche Einheit ist nur als gegensätzliche Einheit eines Potenz-Akt-Verhältnisses möglich.

In gewissem Sinn ist demnach Gegensatz ein letzter, mit dem ens contingens als solchem gegebener und nicht weiter rückführbarer Begriff. Doch sind ihm die dem Kontingenten immanenten Wesensbestimmungen: Einheit, Vielheit und Vieleinheit, Seinsindifferenz, Potenz und Akt, Identität und Verschiedenheit, sowie Identität in der formalen Verschiedenheit wesentlich. Die Potenz oder Unbestimmtheit ihrerseits ist — darauf muß vielen Mißverständnissen gegenüber hingewiesen werden — in ihrem ursprünglichen Sinn als konstitutives Seinsprinzip nicht ein Seiendes unter Seiendem, auch nicht „hinter" dem Seienden, auch nicht ein Mittelding zwischen Seiendem und Nichtseiendem, nicht ein „Halbseiendes neben dem voll und eigentlich Seienden" (N. Hartmann a. a. O. 101); sie ist in ihrem ursprünglichen Sinn überhaupt kein Seiendes (ens), anderseits aber auch kein Nichtseiendes und auch nicht bloß „Bedingung der Bestimmtheit" (N. Hartmann a. a. O. 301), sondern inneres, konstitutives, bestimmbares Prinzip des Kontingenten. Bei der metaphysischen Seinserschließung ist die Einsicht von entscheidender Wichtigkeit, daß das kontingent Seiende als solches innerlich aus bestimmbaren und bestimmenden Bestandteilen zusammengesetzt ist, die ihrerseits selbst nicht mehr Seiende sind. Bestimmtheit ist im Bereich des Kontingenten immer innerlich zusammengesetzt aus einem bestimmbaren und bestimmenden inneren Seinsbestandteil, notwendig also innerlich gegensätzlich strukturiert. Wirklich oder da ist freilich nur das Bestimmte und niemals ein unbestimmter Seinsbestandteil, aber das wirkliche, bestimmte Geschöpfliche ist in seinem inneren Wesen nicht reine Bestimmtheit (wie bei Gott), sondern enthält eine innere Stufung, derart, daß der eine innere Seinsbestandteil bestimmbar ist, offensteht für einen andern, angelegt ist auf einen andern, von dem er zur Bestimmtheit und Ganzheit des ens contingens bestimmt und ergänzt wird. Alle Bestimmtheit und Geformtheit setzt Relation voraus.

Erkannt wird das Wesen des Gegensatzes, genau so wie das Wesen der übrigen tiefsten Seinsbestimmungen, vom Sinnfälligen her. Aller Zugang zum Seienden erfolgt im menschlichen Erkennen vom Äußeren, dem Phänomen her. Ein rein apriorisches Erkennen ohne empirischen Boden gibt es nicht. Das intellektive Erkennen ist kein freischwebendes reines Denken, sondern echtes Erkennen, das sich stets an das Gegebene hält, aber dieses nicht bloß äußerlich aufnimmt, sondern in seinem inneren Wesen und Aufbau erfaßt. Weil der Begriff des Gegensatzes im Begriff des ens contingens als solchen gründet, kann er von jedem sinnfälligen Seienden und überhaupt von jedem Concretum aus einsichtig gemacht werden[4]. Das System der Gegensätze läßt sich demnach nicht deduzieren oder ableiten, anderseits auch nicht empirisch-induktiv gewinnen, auch nicht einfach aus der Geschichte hernehmen, wiewohl selbstverständlich die geschichtlichen Ergebnisse auszuwerten sind. Wie in jeder begrifflichen Erkenntnis so bleibt auch in der Gegensatzerkenntnis eine Grenze, ein Kern des bloß Hingenommenen und begrifflich nicht ganz Bewältigten, ein denkfremdes Element. Das Eigentliche des Gegensatzes können wir begrifflich nicht weiter bestimmen, das wissen wir unmittelbar. Alle begriffliche Bestimmung hat keinen andern Sinn als den, das unmittelbar Gewußte in seinem inneren Wesen und Aufbau reflex philosophisch zu erfassen.

Aus dem Wesen des Gegensatzes ergeben sich vor allem folgende Sätze:

1. Gegensätzlichkeit ist im Kontingenten Begrenztheit. Das ens contingens ist zuerst und ursprünglich innerlich begrenzt und endlich, weil es aus inneren ergänzungsfähigen und sich ergänzenden Bestandteilen zusammengesetzt ist; die *eine* Gegensatzseite ist von der andern abhängig. Diese *innere* Endlichkeit liegt jeder Begrenzung, die das ens contingens nach außen hat, als Bedingung der Möglichkeit zugrunde.

2. Das Potenz-Akt-Verhältnis hat eine doppelte Seite. Es ist einerseits Ergänzungsverhältnis, weil Potenz und Akt sich zur Ganzheit des ens contingens ergänzen, und anderseits ein Ausschlußverhältnis, weil mit dem actus entis die Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil gegeben ist; damit, daß etwas *ist*, ist das Gegenteil ausgeschlossen. Wir haben deshalb eine doppelte Reihe von Gegensätzen zu unterscheiden, Gegensätze, die sich ergänzen, und solche, die sich ausschließen. Gegensätze, die sich ergänzen, heißen *relative* Gegensätze. Sie sind nicht Gegensätze schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht. Seinsgegensätze, die schlechthin Gegensätze wären, gibt es überhaupt nicht, vielmehr besteht in aller Seinsgegensätzlichkeit auch eine Gemeinsamkeit.

[4] Weil im Bereich des Kontingenten jeder Gegensatz in einem Potenz-Akt-Verhältnis gründet, in einem solchen aber das eine Glied seiner Natur nach zur Erkenntnis des andern führt, kann Thomas von Aquin den Satz aufstellen: »Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum« (S. theol. II 1 q. 64 a. 3 ad 3).

3. Die Gegensätze liegen nicht bloß innerhalb eines gemeinsamen genus, sondern die elementaren Seinsgegensätze kehren auch in allen genera und zwischen allen genera wieder, aus dem Grunde, weil die Wurzel des Gegensatzes, das Potenz-Akt-Verhältnis, nicht auf eines oder mehrere genera beschränkt ist, sondern sowohl innerhalb eines jeden genus wie auch zwischen allen genera besteht, anderseits aber niemals außerhalb eines jeden genus überhaupt vorkommen kann. Denn kontingent Seiendes gehört notwendig einem genus und einer species an, weil es notwendig entweder Substanz oder Akzidens und zwar spezifisch und individuell bestimmte Substanz oder spezifisch und individuell bestimmtes Akzidens ist. Daraus und innerhalb dieser Grenzen erklären sich die Implikationsverhältnisse der Gegensätze. Die dem ens contingens als solchem wesentlichen Gegensatzverhältnisse — sie werden weiter unten im einzelnen aufgeführt — kehren notwendigerweise in allen genera und in jedem näher bestimmten Gegensatz wieder. In aller Seinsgegensätzlichkeit gibt es darum auch ein Gemeinsames; die Gegensatzglieder sind zugleich verbunden, allerdings niemals innerlich notwendig, sondern immer nur synthetisch verbunden, sie bilden eine synthetische Einheit. Ebendarum weisen sie auch über sich hinaus auf eine letzte absolute Einheit hin, die frei ist von jeder Synthesis. Ohne erstes Prinzip kann der Aufbau der Gegensätze keine Einheit haben. Hinter der Gespaltenheit liegt die Einheit. Kein Potenz-Akt-Verhältnis kann aus sich selber bestehen.

Nach N. Hartmann hat die Geschichte der Metaphysik wohl den Gegensatz, aber nicht das Gemeinsame des Entgegengesetzten herausgearbeitet. »Das ist nun ein ernstlicher Mangel. Und es muß hinzugefügt werden: diesem Mangel ist nicht abzuhelfen, er liegt im Wesen der Sache. Wohl ist überall die Zusammengehörigkeit der Gegensatzglieder an ihnen selbst durchaus spürbar, aber wir können nicht hinter ihre Gespaltenheit zurückgreifen, die Einheit des genus ist nicht mehr greifbar.« »Die Grenze, auf die wir hier stoßen, ist eine Rationalitätsgrenze. Über die Gegensätze hinaus ist nichts mehr eindeutig erkennbar« (a. a. O. 244). — Diese Folgerung wird unvermeidlich, wenn man, wie es in N. Hartmanns Modalanalyse geschieht, den Begriff der Potenz als bestimmbaren inneren konstitutiven Seinsprinzips und das dem Kontingenten als solchem wesentliche innerliche Potenz-Akt-Verhältnis und die darin gründende innerliche Seinsgegensätzlichkeit unberücksichtigt läßt. Dann fehlt das Grundprinzip für die Entwicklung der Seinsgegensätze; diese können nur mehr aus der Geschichte »ausgelesen« werden; das Gemeinsame des Entgegengesetzten ist nicht mehr feststellbar; und der Satz wird unvermeidlich: »Einer Sythese aber bedürfen die Seinsgegensätze nicht, weil sie durch die Kontinuität der Übergangsdimension, die sich zwischen den Extremen spannt, stets schon in ihrem eigenen Wesen zur Einheit gebunden sind« (a. a. O. 229). Der Ausblick auf das innerlich nicht mehr zusammengesetzte transzendente letzte Einheitsprinzip ist versperrt. — Wenn Kant die Tafel der Kategorien in Gegensätzen aufbaut, aber je zweien Gegensatzgliedern ein drittes hinzu-

fügt, welches eine Art Synthese darstellt (Kritik der reinen Vernunft A 80); wenn Hegel die ganze Welt in fortschreitender Entgegensetzung und Synthese aufzugliedern sucht, so bekunden beide das Urstreben des Verstandes, der über alle Gegensätzlichkeit hinaus nach Einheit strebt.

II. Grundzüge eines Systems der Gegensätze.

Das Potenz-Akt-Verhältnis begründet den Gegensatz im Kontingenten, und die in diesem Verhältnis gründenden Prinzipien sind gemeinsame Prinzipien aller Bereiche und Stufen des Kontingenten. Die systematische Behandlung des Potenz-Akt-Verhältnisses wird darum auch das System der Gegensätze in seinen inneren Gründen und Zusammenhängen herausstellen. Das Potenz-Akt-Verhältnis wandelt sich aber in der realen Welt notwendig in vielfacher Weise ab. Daher läßt sich aus der inneren Ordnung dieser Abwandlung auch die innere systematische Ordnung und Einteilung der Gegensätze bestimmen. Das ens contingens ist aber in doppelter Beziehung zu betrachten, sowohl in seiner inneren Gliederung als auch in seinen Beziehungen, die es zu andern haben kann. Darum sind zu unterscheiden: Gegensätze, die dem ens contingens innerlich sind, und solche, die zwischen verschiedenen entia contingentia bestehen können. Beim kontingent Seienden ist das körperliche Sein von besonderer Bedeutung für uns. Daher soll ein Hauptgegensatzpaar des Körperlichen, das Materie-Form-Verhältnis besonders erörtert werden[5].

1. Gegensätze, die zum inneren Wesensaufbau des ens contingens gehören (relative, sich ergänzende Gegensätze).

Der Gegensatz ist ein Grundverhältnis des kontingent Seienden, mit dem, wie die weitere Entwicklung zeigen wird, folgende Gegensatzpaare analytisch gegeben sind: Einheit und Mannigfaltigkeit, Identität und Verschiedenheit, Höher und Geringer, Mehr und Weniger, Allgemeinheit und Einzelheit, Indifferenz (Kontingenz) und Notwendigkeit, Ganzes und Teil, Substanz und Akzidens, Passivität und Aktivität, Sein und Werden, Statik und Dynamik, Ruhe und Bewegung, Inneres und Äußeres, und beim körperlichen Sein: Materie und Form. Die letzten inhaltlichen Strukturen des kontingent Seienden werden notwendig in Gegensatzpaaren ausgesprochen, weil das Ur-

[5] Eine erschöpfende Darstellung des Systems der Gegensätze kann nur in einem vollständig durchgeführten System des Potenz-Akt-Verhältnisses geleistet werden. Ein solches kann aber nicht Ziel dieser Abhandlung sein. Dagegen sind die wichtigsten Grundlinien zu zeichnen. Die Hauptaufgabe ist, den logischen Ursprung und inneren Zusammenhang der Gegensätze, die Prinzipien, mit denen sie gegeben sind, herauszustellen. Daraus ergibt sich ihre Unterscheidung und Anordnung.

verhältnis des Kontingenten, das Potenz-Akt-Verhältnis, selbst ein Gegensatzverhältnis ist. Das System der Gegensätze ist eine vom Wesen des ens contingens aus bestimmte Einheit, an der die einzelnen Glieder bloße Momente sind.

Jedes Seiende ist eine logisch-teleologisch gegliederte Vieleinheit, in der mehrere formal verschiedene Prinzipien real identisch sind[6]. Die Einheit ist nur eine Seite an den Grundbegriffen. Es gibt keine Einheit ohne Mannigfaltigkeit und keine Mannigfaltigkeit ohne Einheit; sie wäre zusammenhanglos. *Gegensätze* aber sind Einheit und Mannigfaltigkeit nur und überall da, wo ein Potenz-Akt-Verhältnis besteht, darum nur und immer im kontingent Seienden, nicht dagegen in Gott, dessen Vollkommenheiten innerlich notwendig identisch sind. Potenz und Akt sind eine Dualität und in der Dualität zugleich eine Einheit. Niemals gibt es unabhängig vom abstrahierenden Denken nur eines der beiden Glieder, Potenz oder Akt, sondern nur die Einheit beider, die eine synthetische Einheit ist. Durch ihre *reale bloß tatsächliche Identität* bilden die *formal Verschiedenen* eine Einheit. Das ens contingens ist nicht zweierlei Seiendes, sondern *ein* Seiendes, das aber innerlich aus seinsindifferenten, sich gegenseitig ergänzenden Seinsbestandteilen zusammengesetzt ist. Dieses Gegensatzverhältnis besteht sowohl zwischen Wesenheit und Dasein wie auch innerhalb der Wesenheit zwischen den formal verschiedenen konstitutiven Bestandteilen, den metaphysischen Seinsgraden. — Einheit und Identität sind die *Form* der Vielheit und Verschiedenheit, d. h. dasjenige, wodurch in dem einen ens contingens die Mehreren und Verschiedenen real geeint und zwar real identisch sind. Wenn mehrere *Seiende* (entia) eine Einheit bilden, sind die einzelnen zwar notwendig durch ein von ihnen verschiedenes Prinzip verbunden, doch nicht untereinander identisch. In jeder aus seinsindifferenten Teilen zusammengesetzten Einheit aber liegt, wenn sie nicht bloß äußerlich oder rein mathematisch-summenhaft zusammengefaßt ist, notwendig ein Potenz-Akt-Verhältnis vor. Denn nur durch ein bestimmendes, formendes Prinzip können mehrere eine Einheit bilden.

Als bestimmendes, gestaltendes Prinzip hat die Einheit den *Vorrang* vor der bestimm- und formbaren Vielheit[7]. Immer

[6] Vgl. vom Verf.: Logos, Telos, Energeia, in Schol 17 (1942) 17—31.

[7] Das ist der innere Grund, warum man die Einheit so hoch schätzt, ja in rationalistischen Systemen sogar überschätzt hat, derart, daß man das Mannigfaltige ihr gegenüber als das chaotisch Sinnlose und nur uneigentlich Seiende verstand. Kant insbesondere betrachtete die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nur wie einen formlosen Hintergrund, der erst durch die Kategorien des Verstandes Gestalt und Form erhält. — Einheit und Mannigfaltigkeit sind beide dem Seienden wesentlich, aber die Einheit hat den Vorrang vor der Man-

steht der Akt höher als die Potenz. Potenz nämlich besagt *Fähigkeit* zur Vollkommenheit und Vollendung, und Akt dagegen Vollkomenheit und Vollendung selber[8].

Der Begriff des „Höher" und „Geringer" ist vom Potenz-Akt-Verhältnis nicht zu trennen und logisch ursprünglich dem ens contingens innerlich. Erst in zweiter Linie kann ein ens contingens höher stehen als ein anderes, *mehr* oder *weniger* Seinsvollkommenheit haben als ein anderes. Immer aber ist mit dem Akt und der höheren Aktualität die Vollkommenheit des kontingent Seienden gegeben. Die Einheit steht mithin auch höher als die Gegensätzlichkeit[9].

Das dem Kontingenten immanente Potenz-Akt-Verhältnis begründet eine Abwandlung der Einheit und Mannigfaltigkeit. Existieren kann nämlich immer nur ein Einzelseiendes. Beim ens contingens ist aber, ebenso wie das Dasein, so auch die Individualität oder Einzelheit nicht mit seinem Wesen gegeben; d. h. es kann viele entia contingentia geben. Die Indifferenz der Wesenheit des ens contingens gegenüber der Einzelheit ist der Möglichkeitsgrund dafür, daß die Wesenheit in vielen wirklich sein kann, zwar nicht als ein Seiendes in vielen Seienden — sie ist ja gar kein Seiendes —, sondern als inneres konstitutives Prinzip des Seienden. Damit ergibt sich der Gegensatz von Allgemeinheit und Einzelheit. Allgemeinheit besagt also nicht Zusammenfassung des Besonderen, noch Allheit der »Fälle«, sondern jene Eigentümlichkeit, daß die Wesenheit des ens contingens nicht bloß in einem bestimmten Seienden, sondern in vielen wirklich sein kann. Diese Eigentümlichkeit ergibt sich aus dem zwischen Wesenheit und Einzelheit bestehenden Potenz-Akt-Verhältnis. Die Wesenheit ist natura prius und indifferent gegenüber der Individualität. Das heißt aber nicht, sie bestehe vor dem Individuellen, vielmehr existieren notwendig immer nur Einzeldinge; Wesenheit und Dasein der Realfälle werden nicht auseinandergerissen, noch wird dem Dasein allein Realität vorbehalten, sondern wirklich ist das spezifisch und individuell bestimmte Einzelding, aber in dem Einzelding bestehen sowohl Prioritäts- wie auch Indifferenzverhältnisse, die seinen innerlich geordneten und zusammengesetzten Aufbau bestimmen. Auch in der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinheit und Einzelheit geht es letzten Endes um die Frage nach der sinnvoll geordneten und innerlich zusammengesetzten Natur des Kontingenten, wie auch in der Geschichte der Universalienfrage, vor allem in der Behandlung, die diese Frage im Skotismus erfahren hat, hervorgetreten ist. — Das Allgemeine hat je nach der innerlich zusammengesetzten und gestuften Einheit der Individuen, in denen es sein kann, die Einheit der Gattung oder Art, die beide zugleich Mannigfaltigkeit einschließen; das Einzelne hat die Vieleinheit des Individuums. Nur das Allgemeine kann also in ver-

---

nigfaltigkeit. In diesem Seinsvorrang gründet das Übergewicht, das die Einheit für das Begreifen des Denkens hat. Ohne Einheit wäre Mannigfaltigkeit nicht begreifbar.

[8] Damit letztlich ist eine Stufung im kontingent Seienden grundgelegt. Zuerst und ursprünglich ist auch diese Eigentümlichkeit dem Kontingenten innerlich.

[9] Die absolute Einheit Gottes schließt zwar auch Vielheit, viele göttliche Vollkommenheiten ein, aber sie ist Einheit der Aktualität. Die Einheit in der Gegensätzlichkeit des ens contingens aber schließt Potentialität ein.

schieden gestuften Seienden sein; das Individuelle ist zwar notwendig innerlich gestuft, kann aber selbst nicht mehr in vielen sein, sondern nur noch durch die Existenz und die ihr folgenden Akzidentien bestimmt werden. Einheit kann demnach sein Wesenseinheit, individuelle, spezifische, generische und außerdem transzendentale oder alles Seiende umfassende Einheit[10]. Einzigkeit und Einfachheit sind Formen der Einheit. Einzigkeit verneint die Gemeinschaft in einer Gattung oder Art. Einfachheit ist entweder absolute, d. h. eine solche Einheit, bei der alle innere Seinszusammensetzung fehlt (die absolute Einfachheit Gottes), oder aber relative, d. h. eine solche Einheit, bei der eine bestimmte Form der Seinszusammensetzung fehlt. — Systematische Einheit ergibt sich aus der Einheitlichkeit und den Zusammenhängen der Sachverhalte eines Gegenstandes oder Gegenstandsgebietes, aus dem inneren Zusammenhang der durch das Gegenstandsgebiet begründeten Verhältnisse der Über-, Neben- und Unterordnung.

In der ganzen bisherigen und weiter folgenden Entwicklung kehrt unablässig der Gegensatz von Wesensnotwendigkeit und Seinsindifferenz bzw. Kontingenz wieder, die beide eine positive Seinsweise bedeuten, wie schon gesagt wurde. Dem Kontingenten sind sowohl wesensnotwendige wie auch bloß tatsächliche Identitätsbeziehungen eigentümlich, die in gegenseitiger Ergänzung die innere Ordnung des Kontingenten aufbauen. Entsprechend erkennt der auf das Seiende hingeordnete Geist notwendig durch Analysis und Synthesis, durch Analysis die logisch notwendigen Seinssachverhalte, durch Synthesis die kontingenten Sachverhalte. Intuitive und rationale Erkenntnis schließen, richtig gesehen, nicht einander aus, sondern fordern sich gegenseitig. Begriffliches Denken zerstört seiner Natur nach nicht lebendige Anschauung, sondern ist auf sie angewiesen, durchdringt und erleuchtet sie.

Die innerlich gegliederte Vieleinheit des kontingent Seienden ist zugleich eine *ganzheitliche* Einheit, welcher der Gegensatz „Ganzes und Teil" immanent ist. Jedes ens contingens ist ein Ganzes (σύνολον), ein Concretum (Zusammengewachsenes), in dem unterschiedene Bestandteile sich wie Potenz und Akt zur Ganzheit ergänzen. Das gegenseitige Ergänzungsverhältnis ist dem Potenz-Akt-Verhältnis als solchem wesentlich. Potenz und Akt ergänzen sich aber im ens contingens nicht wie Einheiten einer Summe, sondern bilden eine innerlich logisch-teleologisch aufeinander und auf das Ziel des Ganzen angelegte und ausgemessene Ganzheit. Darum ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile und der Begriff, als intellektueller Ausdruck der Sache, mehr als die Summe der Merk-

[10] Die Einheit des Individuums ist notwendig eine innerlich logisch-teleologisch gegliederte und gestufte synthetische Vieleinheit und darum wesentlich von der numerischen Einheit und Vielheit unterschieden. In dieser ist die Eins Prinzip der Zahl, und Zahl die durch die Eins gemessene Vielheit; wobei also nur der mathematische Maßcharakter berücksichtigt wird.

male, sondern ihre innerlich sinnvoll-zielbestimmt gegliederte Einheit und Zusammenfassung. Die Schwierigkeit, den Begriff der Ganzheit zu definieren, ist oft empfunden worden. Er kann auch nicht eigentlich definiert oder weiter zurückgeführt werden, weil er mit dem ens contingens gegeben ist und eine bestimmte Rücksicht an diesem, sein innerlich gegliedertes Ergänzungs- und Maßverhältnis ausdrückt.

Daß der Gegensatz von Substanz und Akzidens beim kontingent Seienden von hoher Bedeutung ist, hat seinen Grund ebenfalls in dem ihm eigentümlichen Potenz-Akt-Verhältnis. Im Bereich des Kontingenten nämlich können und müssen Substanzen, d. h. Seiende, die durch Selbststand ausgezeichnet sind, ihrer Natur nach durch Akzidentien, d. h. Seiende, die einem anderen inhärieren, vollendet und ergänzt werden. Das Sein des Kontingenten ist notwendig an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, die Einzeldinge haben notwendig vielfache Beziehungen zueinander, sind mithin notwendig durch Akzidentien bestimmt; ihr Wirken vollzieht sich in Tätigkeiten und mittels Fähigkeiten, die beide ihrerseits Akzidentien sind. Das Substanz-Akzidens-Verhältnis setzt somit das Potenz-Akt-Verhältnis als Bedingung seiner Möglichkeit voraus.

Jedes Wirkliche ist eine sinnvoll zielstrebige Wirkeinheit. Beim Kontingenten ist aber infolge des ihm eigentümlichen Potenz-Akt-Verhältnisses das Wirken durch eine Reihe von Gegensätzen gekennzeichnet: Passivität und Aktivität, Statik und Dynamik, Ruhe und Bewegung. Das Kontingente *ist* immer etwas und *wird* naturnotwendig unablässig etwas Neues; es bleibt auch nicht die kleinste Zeitspanne vollkommen unverändert. Sein Werden ist sowohl immer aktives Werden, ein Sichentwickeln, in dem die unentwickelten Anlagen auf das ihrer Natur entsprechende Ziel hin entfaltet werden, wie auch passives Werden, ein Bestimmtheit- und Geformtwerden durch anderes und zwar in doppelter Hinsicht: durch ein anderes als konstitutives Formprinzip und von einem andern als bewirkender Ursache. *Jedes* Kontingente ist unaufhörlich in Bewegung; dynamisch ist nicht erst der Lebensfluß[11]. Insofern ist aber auch jedem Kontingenten ständig *Ruhe* eigentümlich, als seine wesensnotwendigen und bloß tatsächlichen

[11] Aktives Sichentwickeln und -entfalten der Naturanlagen ist dem Kontingenten als solchem wesentlich und wird im einzelnen bestimmt durch die Natur der Dinge. Im Bereich des Organischen zeigt die Entwicklung einen besonderen Charakter: allmählichen Aufstieg, Höhepunkt, Absinken und schließliches Erlöschen des Individuellen. Nach den Möglichkeitsgründen der so verlaufenden Entwicklung fragt die Philosophie des Organischen.

Identitätsbeziehungen sich nicht ändern können[12]. Eine Beziehung als solche nämlich besteht oder besteht nicht, kann aber nicht selber sich ändern, zu- oder abnehmen; nur Dinge, die Beziehungen haben, und die Fundamente der Beziehungen können sich ändern.

Das Sein aller Dinge ist notwendig ein *bestimmtes*, weil die Beziehung auf den actus jedem Seienden wesentlich ist; actus aber besagt Bestimmtheit. Jede Bestimtheit, als actus entis, schließt darum einen doppelten Charakter ein. Sie ist erstens mit etwas *gegeben*, entweder mit der Wesenheit des ens selber, oder durch den Einfluß eines anderen Prinzips. Sie ist zweitens notwendig zugleich *Bestimmung, Ziel;* deshalb, weil jeder actus entis auch ein Ziel ist; Ziel der inneren Wesenshinordnung und -anlage; Ziel einer äußeren Einwirkung, wenn sie durch eine solche hervorgebracht wird. Das Kontingente ist unbestimmt wie zugleich immer auch bestimmt. Es ist *unbestimmt*, insofern als es nicht seiner Natur nach den actus primus und die actus secundi hat; es ist *bestimmt*, insofern als es in Wirklichkeit notwendig immer einen actus hat[13].

Mit dem dem Kontingenten wesentlichen Substanz-Akzidens-Verhältnis und seinem naturnotwendigen unablässigen Wirken ist im Bereich des körperlichen Seins — vom rein geistigen sehen wir hier ab — ein weiteres Gegensatzpaar gegeben: Inneres und Äußeres, An-sich und Erscheinung. Das Tun und Handeln der Dinge ist die naturnotwendige Äußerung und Bekundung ihres inneren Seins und Wesens. Niemals ist das Innere ein geheimnisvolles Etwas, das sich allem Zugriff entzieht, sondern das Äußere ist die naturnotwendige Äußerung des Innern selbst. Das Innere der Dinge besteht nicht vor der Äußerung oder unabhängig von ihr, sondern äußert sich bestimmend im Erscheinen und Werdegang der Dinge. Jedes Ding, auch die unbelebte Natur, hat ein Inneres und Äußeres.

---

[12] Dies ist der innere Grund, warum bei der unablässigen Änderung der Dinge die von ihnen gültigen Sätze, und zwar sowohl die logisch notwendigen wie auch die Tatsachenaussagen, sich nicht selber ändern können. Jeder gültige Satz nämlich sagt einen Sachverhalt aus, d. h. die Beziehung einer Sache zu dem, was sie entweder innerlich notwendig oder bloß tatsächlicherweise ist. Geltung ist zwar Geltung eines Satzes und nicht selbst ein Seiendes, da jede Satzgültigkeit in der Beziehung eines Seienden zu seinem actus primus oder secundus gründet. Das Seiende ist der absolut allgemeinste Begriff, der ausnahmslos alles umgreift. Seine Intelligibilität als solche aber ist nicht selbst ein Seiendes, sondern eine Wesenseigentümlichkeit des Seienden, die in der Abstraktion für sich allein betrachtet werden kann.

[13] Platon hatte recht, wenn er sagte, daß alle Grenze (πέρας) an einem Unbestimmten (ἄπειρον) hafte, das unbegrenzt bestimmbar sei (Philebus). Jede Grenze bestimmt als konstitutives Formprinzip ein seiner Natur nach Unbestimmtes. Daraus folgt, daß jedes Endliche innerlich zusammengesetzt ist aus einem bestimmbaren und bestimmenden konstitutiven Bestandteil. Kein Endliches kann darum aus sich sein.

Ein Spezialfall der dem Kontingenten inneren Seinsgegensätzlichkeit ist im Bereich des körperlichen Seins der Gegensatz von Materie und Form. Läßt sich dieses vielgenannte Begriffspaar in seinem Recht erweisen? Welches ist sein ursprünglicher Sinn?

Die innere Zusammensetzung aus Potenz und Akt ist jedem kontingent Seienden, auch dem geschaffenen reinen Geist, wesentlich. Das körperliche Sein weist aber außerdem eine spezifisch bestimmte innere Seinszusammensetzung auf, die eine besondere Form des Potenz-Akt-Verhältnisses ist.

Jede a parte rei mögliche und wirkliche Materie ist geformte Materie, enthält also einen formbaren und formenden inneren konstitutiven Wesensbestandteil, d. h. dasjenige, *wodurch* sie formbar, und dasjenige, *wodurch* sie geformt ist; oder: dasjenige, *womit* ihre Formbarkeit, und dasjenige, *womit* ihr Geformtsein gegeben ist: *Materie und Form*[14]. Diese sind ihrem ursprünglichen Sinn nach nicht Seiende (entia), sondern innere, das *Wesen* des Körperlichen konstituierende Prinzipien, die sich in gegenseitiger, nicht umkehrbarer Zuordnung und Abhängigkeit zur Einheit und Ganzheit des Körperlichen ergänzen. Materia prima ist ebenso ein metaphysischer Grundbegriff wie potentia pura; sie ist das letzte bestimmbare, selbst nicht bestimmte innere konstitutive Prinzip der geformten Materie; ebenso wie potentia pura das letzte bestimmbare innere konstitutive Seinsprinzip des ens contingens ist. Die materia prima ist nicht unabhängig von aller Formung, sondern kann nur sein vereinigt mit der Form und begriffen werden durch ihre Beziehung zur Form. Von Aristoteles wurde sie in Zusammenhang gebracht mit der Physik seiner Zeit. Diese ist überwunden; die materia prima als metaphysischer Grundbegriff aber liegt jedem naturwissenschaftlichen Weltbild logisch zugrunde und wird darum von keinem Wechsel der naturwissenschaftlichen Anschauungen berührt. Materie und Form sind ihrerseits konstitutive Wesensbestandteile des Körperlichen, mithin in Potenz gegenüber dem Wirklichsein. Das körperliche Seiende ist also innerlich zusammengesetzt *sowohl* aus Wesenheit und Dasein — wobei sich die Wesenheit zum Dasein wie Potenz zum Akt verhält — *wie auch seinem Wesen nach* wiederum aus einem formbaren und formenden inneren konstitutiven Seinsbestandteil: *Materie und Form.* Im Bereich des Stofflichen weist jede Ordnung Materie und Form auf.

Materie und Form als innere konstitutive Wesensbestandteile

[14] Genau so wie die essentia entis contingentis der bestimmbare innere Seinsbestandteil ist, wodurch ein ens contingens das ist, was es ist; und die exsistentia entis contingentis der bestimmende innere konstitutive Seinsbestandteil, wodurch ein ens contingens wirklich ist.

verhalten sich demnach zueinander wie das Aufnehmende und das Aufgenommene, wie das Begrenzte und Umfaßte und das Begrenzende und Umfassende, wie das Unbestimmte, das Bestimm- und Gestaltbare und das Bestimmende und Gestaltende. Materie und Form sind aufeinander hingeordnet. Die Form ist gegenüber der Materie das Höhere und Vorzüglichere; sie ist das immanente Ziel der Materie, das, woraufhin diese angelegt ist. Materie und Form verhalten sich also selbst wiederum wie bestimmbarer und bestimmender innerer konstitutiver Wesensbestandteil, in diesem Sinne auch ihrerseits wie Potenz und Akt. — *Wirklich* ist immer nur materia secunda, geformte Materie; auch Gott kann nicht materia prima allein erschaffen, Materia prima ist nicht so etwas wie ein Atom oder Atomkern, etwa der Kern des Wasserstoffatoms. Sie läßt sich nicht aufweisen oder feststellen, auch nicht mit den feinsten Beobachtungs- und Messungsinstrumenten. Die letzten naturwissenschaftlichen Elemente sind entia concreta, die materia prima dagegen ist ein metaphysischer konstitutiver Bestandteil eines Concretum, als solcher also weder ein Etwas, noch ein Wiebeschaffenes, noch ein Wiegroßes; erst die geformte Materie ist ein Etwas, Sobeschaffenes und Sogroßes. —*Aktiv* ist immer nur wirkliche Materie. Doch ergeben sich Daseins- und Wirkfähigkeit aus der Natur der Sache. Die Natur des Körpers aber ist innerlich zusammengesetzt aus Materie und Form, und erst die geformte Materie ist Prinzip der Daseins- und Wirkfähigkeit. Wenn die Form Prinzip der Aktivität genannt wird, so ist Form verstanden als essentia oder natura rei[15].

[15] Mit Recht kann demnach Aristoteles die Materie bezeichnen als ὕλη πρώτη, ἀόριστον, ὑποκείμενον, δύναμις, und die Form als μορφή, εἶδος, οὐσία, ἐντελέχεια. Doch sind diese Ausdrücke nicht streng synonym, sondern bezeichnen verschiedene dem Materie-Form-Verhältnis wesentliche Eigentümlichkeiten, wie aus obenstehender Erklärung hervorgeht. Der Begriff »geformte Materie« hat einen tiefen Gehalt. — Wenn Vertreter des Hylomorphismus ihre These von der Notwendigkeit zweier das Körperliche konstituierender Wesensbestandteile aus dem physikalischen Unterschied von passiver Masse und aktiven Kräften beweisen wollen, so kann vom Standpunkt der Physik aus die Gültigkeit dieses Beweises mit Recht bestritten werden, da auch die Masse, als Trägheitswiderstand der Materie, durchaus aktiv zu fassen ist. Doch berührt diese physikalische Lehre nicht den metaphysischen Gedanken, daß geformte Materie innerlich aus einem formbaren und formenden konstitutiven Wesensbestandteil zusammengesetzt ist. Durch die Physik, die immer schon von materia secunda handelt, kann das dem Körperlichen immanente Gegensatzverhältnis von Materie und Form weder bewiesen noch bestritten werden. — Daß die Eigenart der Ausdehnung, die selbst in den letzten Materieteilchen eine Einheit und Vielheit anzeigt, ihrerseits nur möglich ist, weil die Materie innerlich aus einem formbaren und formenden konstitutiven Wesensbestandteil zusammengesetzt ist, sahen wir schon bei Betrachtung des Gegensatzpaares »Einheit und Vielheit«.

Fassen wir zusammen. Sich zu ganzheitlicher Einheit ergänzende Seinsgegensätzlichkeit tritt nicht bloß hier und da im Bereich des Kontingenten auf, sondern ist seine innere Wesenseigentümlichkeit, die darum in mannigfachen Grundformen auftritt, das ganze Sein des Kontingenten beherrscht und in all seinen Inhalten aufgezeigt werden kann. Irgendein kontingent Seiendes ohne innere sich ergänzende Seinsgegensätzlichkeit ist ebenso innerlich unmöglich wie ein ens contingens ohne Potenz-Akt-Struktur. Jedes ens contingens ist ein Concretum, abhängig und determiniert von seinen inneren Prinzipien mit ihnen gegeben, darum ihre logische Folge[16], es ist eine innerlich zusammengesetzte, logisch-teleologisch geordnete synthetische Determinationseinheit. Niemals beruht ein Concretum auf einem einzelnen Prinzip, sondern stets auf vielen, die in ihm zur Einheit »zusammengewachsen« sind. Das Concretum hat notwendig sehr allgemeine und spezielle Ordnungs- und Aufbauprinzipien, ja schließlich das Prinzip seiner Singularität. Doch sind die Prinzipien in ihm nicht vermengt, sie bilden nicht ein confusum, wie Leibniz sich ausdrückte, sondern eine innere Ordnung[17]. Der Potenz-Akt-Gegensatz aber kennzeichnet jede dem Kontingenten innerliche Stufung und Gegensätzlichkeit und kehrt darum in jedem anderen Gegensatz wieder. Die Gegensatzpaare sind untereinander geordnet und verbunden, weil das Seiende innerlich sinnvoll geordnet und gegliedert ist. In den komplizierteren Gegensätzen sind darum die einfacheren logisch vorausgesetzt. — Die Verneinung ist den Dingen nicht immanent, ihr Sein ist vielmehr völlig positiv bestimmt. Aber dieses Positive ist innerlich zusammengesetzt aus gegeneinander seinsindifferenten Bestandteilen und weist darum das Nicht in so vielfacher Form auf, als in ihm von formaler Verschiedenheit und innerer Zusammenhang die Rede sein kann. Das Nicht seinerseits ist kein selbständiges Element und kann darum nicht isoliert begriffen werden, sondern immer nur in Bezug auf das Seiende oder die inneren Unterschiede im Seienden[18].

[16] Das Grund-Folge-Verhältnis besteht auch zwischen den inneren Prinzipien eines Gegenstandes und dem Gegenstand selber.

[17] Darum ist die Dialektik menschlichen Denkens ein Gegenbild vom innerlich sinnvoll gegliederten Aufbau der Welt. Der Platonische Verflechtungsgedanke der Ideen gründet sowohl in der logisch gestuften Ordnung, die jedem Seienden immanent ist, wie auch darin, daß keine Seinsschicht verbindungslos neben einer anderen stehen kann. Doch ergibt sich daraus kein logischer Apriorismus der Welterkenntnis, vielmehr wird alle begriffliche Erkenntnis und dialektische Entwicklung vollzogen im Hinblick auf einen Stoff, der letztlich aus der Erfahrung stammt. Logik und Metaphysik beruhen auf denselben Grundlagen.

[18] Hier entscheidet sich die Frage, ob der Gegensatz des Positiven und Negativen ein Seinsgegensatz sei. Die Negativität ist primär ein Aussagemoment, ein Seinsmoment aber erstens insofern, als ein innerer Seinsbestandteil den andern nicht innerlich notwendig einschließt, und zweitens insofern, als ein Seiendes nicht ein anderes sein kann. Die Entgegensetzung der Begriffe und Urteile hat die Norm ihrer Gültigkeit in den Ausschlußverhältnissen der Gegenstände. — In dem Buch von G. Kahl-Furthmann, Das Problem des Nicht, Berlin 1934, kann der logisch ursprüngliche Sinn des Nicht deshalb nicht zur Geltung kommen, weil die dem Seienden immanente Gliederung, der ursprüngliche Sinn der Identität und das in jeder Identitätsbeziehung enthaltene Nicht unberücksichtigt bleiben.

Die dem Kontingenten innerliche Gegensätzlichkeit, letztlich also seine Potenz-Akt-Struktur, ist die Möglichkeitsbedingung dafür, daß sowohl zwischen den Verhältnissen und Eigenschaften eines ens contingens wie auch zwischen einzelnen entia contingentia Gegensätze bestehen können, und zwar sowohl sich ergänzende wie auch sich ausschließende Gegensätze; das Potenzmoment begründet Ergänzungsfähigkeit und -notwendigkeit, das Aktmoment Ausschließung des einen durch ein anderes. Dies ist nunmehr zu betrachten. Auch hier können nur Ursprünge und Grundlinien herausgestellt werden, wobei wir selbstverständlich wiederum an bereits erarbeitete Resultate anschließen.

2. Gegensätze, die das in seinem Sein und Wesen schon konstituierte ens contingens haben kann.

Wie das Kontingente innerlich aus sich ergänzenden, ihrem Wesen nach aufeinander bezogenen konstitutiven Bestandteilen aufgebaut ist, so sind auch bei dem im Sein konstituierten Kontingenten Ergänzungsverhältnisse möglich und notwendig, die zueinander im Potenz-Akt-Verhältnis stehen; derart also, daß die einander Gegenüberstehenden ihrem Wesen nach als sich gegenseitig ergänzende aufeinander bezogen sind; wie Aristoteles sagt: „das eine Glied der Gegenüberstellung ist das, was es ist, als das Gegenüberstehende des andern" (Kateg. 10). In diesen Fällen liegt ein relativer Gegensatz vor. Solche gegenseitigen Ergänzungsverhältnisse bestehen z. B. zwischen den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen: oben und unten, rechts und links, früh und spät usw.; in den Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens: Vater und Sohn, Herr und Knecht, Individuum und Gemeinschaft; in der Erkenntnis zwischen Subjekt und Objekt[19]. Die relativen Gegensätze hängen ihrer Natur nach in ihrem Sein und Bestehen voneinander ab. In jedem Potenz-Akt-Verhältnis nämlich hängt das eine Glied innerlich vom andern ab, und doch ist das Verhältnis nicht umkehrbar. Ein Mehr und Minder lassen relative Gegensätze *als solche* deshalb nicht zu, weil Relationen als solche ein Mehr und Minder nicht zulassen; nur das Fundament der Relation kann ein Mehr und Minder zulassen.

Eine weitere Betrachtung des Kontingenten läßt uns den konträren Gegensatz in seinem Möglichkeitsgrund verstehen. Mit der Indifferenz des Kontingenten gegenüber

[19] Auch konträr Entgegengesetzte können wegen der ihnen anhaftenden Potentialität gegenseitige Ergänzungen aufweisen und in dieser Rücksicht als relative Gegensätze betrachtet werden, wie umgekehrt relativ Entgegengesetzte wegen der ihnen anhaftenden Aktualität auch ausschließende Charaktere haben und mit Rücksicht auf diese als konträre Gegensätze bezeichnet werden können.

seiner Singularität ist nämlich, so sahen wir schon, gegeben, daß es in vielen sein kann; es ist notwendig entweder Substanz oder Akzidens und zwar spezifisch und individuell bestimmte Substanz oder spezifisch und individuell bestimmtes Akzidens. Damit sind aber *Gattungen und Arten* im metaphysischen Sinn gegeben, und zwar Gattungen und Arten der Substanz und des Akzidens. Jedes Einzelne gehört mithin notwendig einer Gattung oder Art an und kann seinerseits verschiedene Beschaffenheiten haben, die ihrerseits unter die metaphysischen Gattungen und Arten des Akzidens fallen. Mit dem jeweiligen Akt aber ist der Ausschluß des Gegenteils gegeben. Hierin gründet der konträre Gegensatz. Konträr einander Entgegengesetzte müssen nicht, wie relativ einander Entgegengesetzte, in einem Ergänzungsverhältnis zueinander stehen, um das zu sein, was sie ihrem Wesen nach sind. Sie kommen aber überein in der metaphysischen Art oder Gattung, denen verschiedene Dinge, Eigenschaften oder Verhaltungsweisen angehören[20]. Bei konträr Entgegengesetzten sind beide Glieder positiv. Darum gibt es den Übergang zwischen ihnen; von Extrem zu Extrem spannt sich eine ganze Dimension möglicher Abstufungen; die Unterschiede können größer und kleiner sein. Ein Mehr und Weniger gibt es also nur, wo das Mittlere ein genus ist. Innerhalb der Gattung ist die Kontrarietät der vollkommenste, d. h. größte Unterschied.

Eine andere Form der Seinsgegensätzlichkeit entsteht dadurch, daß einem Seienden eine seiner Naturbestimmung nach geschuldete Fertigkeit (habitus) fehlt, was wiederum nur im Bereich des Kontingenten möglich ist. Zwischen der naturgeschuldeten Fertigkeit und ihrem Mangel besteht ein privativer Gegensatz. Die Privation ist als Mangel einer dem betreffenden Subjekt naturgeschuldeten Fertigkeit (negatio in subiecto apto) prinzipiell von der Negation schlechthin unterschieden. Das eine Glied ist zwar negativ, besagt aber einen Mangel in einem für die Fertigkeit geeigneten Subjekt. Der privative ist darum ein Seinsgegensatz. Vom konträren unterscheidet er sich dadurch, daß bei jenem beide Entgegengesetzte

[20] Aristoteles unterscheidet: Konträr Entgegengesetzte sind 1. entweder in derselben Gattung, z. B. der Farbe oder Temperatur: weiß und schwarz, warm und kalt; oder 2. in einander entgegengesetzten Gattungen, z. B. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (denn die Gattung der Gerechtigkeit ist die Tugend, die der Ungerechtigkeit das Laster); oder 3. sie sind selbst Gattungen; gut und schlecht z. B. sind nicht in einer Gattung, sondern bilden selbst Gattungen, zu welchen gewisse Dinge gehören (Kateg. 11). Im zweiten und dritten Fall kommen die konträr Entgegengesetzten im übergeordneten genus des habitus moralis überein.

positiv sind, beim privativen dagegen nur das eine. Die privativ Entgegengesetzten kommen darum auch nicht in einem genus überein. Wohl dagegen ist die Privation negatio in subiecto et in genere, d. h. Mangel einer bestimmten und darum einem genus zugehörigen Fertigkeit in einem für diese Fertigkeit geeigneten Subjekt[21].

Die hohe Bedeutung des kontradiktorischen Gegensatzes ist anerkannt. Von jeher wurde die Frage nach dem Möglichen und Unmöglichen als eine solche angesehen, bei der die wichtigsten Aufschlüsse über Seins- und Erkenntnisprobleme liegen. Der Sinn dieses Gegensatzes aber wird verschieden gefaßt. Nach vielen besagt er keinen Seinsgegensatz, sondern nur die für das Denken gültige Forderung, das Undenkbare zu vermeiden. Zunächst ist zu fragen: Was bedeutet genau kontradiktorischer Gegensatz?

Der kontradiktorische Gegensatz besteht zwischen ens und non-ens, zwischen dem, was möglich oder wirklich ist, und seiner Verneinung. Das eine Glied ist rein negativ; es kommt außerhalb des verneinenden Denkens nicht vor. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht, wie Parmenides richtig gesagt hat. Weil es zwischen Sein und Nichtsein kein Mittleres gibt, haben kontradiktorisch Entgegengesetzte kein Mittleres; sie dulden keinen Übergang und keine Abstufung und können weder in einem genus noch in einem Subjekt zusammenkommen; der Begriff des Seienden übersteigt ja alle genera, und das Nichtseiende ist nichts Positives. Der kontradiktorische Gegensatz ist darum der größte Gegensatz, an dem die andern mehr oder weniger teilnehmen.

Er ist kein ergänzender, sondern ein *ausschließender* und als solcher im *actus* entis gegründeter Gegensatz, ja insofern der *erste* ausschließende Gegensatz, als der Ausschluß der Verneinung seiner selbst dem Ausschluß jedes andern Seins logisch zugrunde liegt; weil Seiendes ist, was es ist, und nicht seine Verneinung sein kann, kann es nicht ein anderes sein. Wiewohl demnach der kontradiktorische Gegensatz gewiß nicht in dem Sinn ein Seinsgegensatz ist, als ob er eine Ausschlußbeziehung zwischen zwei unabhängig vom Denken bestehenden Gliedern aussagte, so weist er doch auf eine positive Bestimmtheit des Seienden selber hin, die den Ausschluß des Gegenteils zur logischen Folge hat. Unvereinbarkeit mit dem contradictorium besagt demnach *mehr* als Nichtigkeit des Widerstreitenden im Reich des Gedankens, *mehr* als Ausschluß des Un-

[21] Die naturwissenschaftlichen Auffassungen, die die Alten mit der Privation einer Fertigkeit verbanden, worin des näheren sie bestehe und wie weit die Naturkräfte aus sich allein ausreichten, sie zu beheben, berühren nicht ihren metaphysischen Sinn.

denkbaren, sie ist vielmehr logische Folge der jedem Seienden zukommenden Bestimmtheit; sie ist logisch notwendig mit dem *actus* entis gegeben. Um also den kontradiktorischen Gegensatz vollkommen zu begreifen, muß die dem Seienden als solchem wesentliche *Identitätsbeziehung* zwischen ens und actus entis berücksichtigt werden. Diese kann aber ihrerseits entweder mit innerer Notwendigkeit oder nur tatsächlicherweise bestehen. Im ersten Fall liegt die *innere* Unmöglichkeit des Nichtwirklichseins vor — bei Gott —, im zweiten Fall die davon wesentlich verschiedene Unmöglichkeit der *Gleichzeitigkeit* des Nichtwirklichseins — beim Kontingenten. Bei Gott kann mithin von Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit keine Rede sein, sondern nur beim ens contingens wegen des ihm wesentlichen Potenz-Akt-Verhältnisses. Die Unvereinbarkeit mit dem contradictorium ist demnach logische Folge der jedem Seienden zukommenden Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis. Dasselbe gilt von jedem andern ausschließenden Gegensatz; jeder von ihnen gründet in der seinem Träger zukommenden Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis primus oder secundus. Nur durch die Beziehung der Identität kann ein actus actus entis sein. Die hohe Beachtung, welche der kontradiktorische und die andern Gegensätze von jeher in der Philosophie gefunden haben, hat ihren sachlichen Grund darin, daß sie innerste Seinseigentümlichkeiten anzeigen.

Die aristotelische Einteilung der Seinsgegensätze ist adäquat, wie erhellt, wenn ihr Möglichkeitsgrund, das Potenz-Akt-Verhältnis, näher betrachtet wird. Dieses nämlich begründet infolge seines Potenzcharakters sich gegenseitig ergänzende Gegensätze und infolge seines Aktcharakters sich ausschließende Gegensätze. Sich ausschließende Gegensätze sind aber auf zweifache Weise möglich; etweder sind beide Entgegengesetzte positiv, und dann besteht ein konträrer Gegensatz, oder aber das eine der beiden Entgegengesetzten ist positiv und das andere negativ. Hierbei besteht eine doppelte Möglichkeit: entweder wird eine bestimmte Vollkommenheit im Verhältnis zu ihrem Mangel betrachtet, oder aber das Seiende schlechthin in Beziehung zu seiner Verneinung. Im ersten Fall liegt ein privativer Gegensatz vor, im zweiten der kontradiktorische.

Gegensatz ist dem kontingent Seienden als solchem wesentlich. Doch ist Gegensatz nicht Disharmonie, nicht Widerstreit feindseliger Mächte, die unbeherrscht das Weltganze durchziehen und nicht zum Einklang zu bringen sind. Antinomien aber finden sich im Seienden nicht; nicht ist hinter allem Gegensatz die Unruhe des Widerspruchs wirksam. Nur der Mensch kann sich selbst widersprechen, in seinem „Spruch" den Widerspruch begehen. Dann aber entfernt sich sein Denken am weitesten von seiner Bestimmung und verkehrt sich in Sinnlosigkeit.

Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800.

Von † Bernhard Jansen.

Es könnte zunächst scheinen, daß in dem gewaltigen weltanschaulichen Ringen seit dem Ausgang des Mittelalters bis zur Romantik die Religionsphilosophie zurücktritt. Dieser Eindruck wird bestätigt, wenn man die gebräuchlichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, etwa Überweg oder Falkkenberg durchgeht. Die Entwicklung der Erkenntnistheorie und der völlig veränderten Naturauffassung nimmt den breitesten Raum ein, die führenden Denker wie Descartes, Locke, Hume, Kant widmen diesen Fächern ihre Hauptschriften. Schon die mehr und mehr zunehmende Absage an die Metaphysik, die bis zur Verachtung und Zersetzung geht, könnte auf die Vernachlässigung der Religionsphilosophie hinweisen, da aus inneren Gründen und laut der Geschichte Steigen und Fallen beider Disziplinen meist parallel geht.

Soweit eine oberflächliche Betrachtung. Das Gegenteil zeigt eine tiefere, auf das Ganze gehende, ins Einzelne eindringende Erforschung dieser Zeit. Schon die leidenschaftlichen theologischen und politischen Kämpfe um den katholischen Gedanken im Spätmittelalter sowie im 16. und 17. Jahrhundert, wie sie auf den verschiedenen Konzilien von Basel, Florenz, Trient, im Nominalismus, Augustinismus, Jansenismus, Thomismus, Molinismus, im Norden Europas, in den verschiedenen Kriegen dieser Zeit durch die Anhänger des alten und neuen Glaubens ausgetragen werden, weiterhin die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. einsetzende Begegnung des Christentums und Deismus oder Laizismus, von der die Aufklärung getragen wird, mußten notwendig auch die Philosophie in ihren Kreis ziehen, wie sie anderseits ihre Lebendigkeit aus der Philosophie erhielten. Wie sollte auch die völlig veränderte religionsphilosophische Haltung am Ausgang dieser Epoche ohne ein gewaltiges geistiges Ringen, ohne philosophische Spekulation bzw. Kritik zu erklären sein? Dort Harmonie von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Jenseits- und Diesseitsethos, Übernatur und Natur, hier Loslösung nicht nur der Theologie und Offenbarung, sondern auch der natürlichen Religion aus dem Zusammenhang mit der theoretischen Wissenschaft, mit dem einsichtigen Erkennen, also der weitgehendste Irrationalismus, Voluntarismus. Auch die Tatsache, daß verschiedene Philosophen, etwa die Platoniker, vor allem Marsiglio Ficino und Nikolaus von Kues, der wie kein anderer Denker der Übergangszeit das Philosophieren bestimmt hat, Malebranche, Spinoza, Berkeley, religiös ergrif-

fene, persönlich ringende Naturen waren, ebenso die andere Tatsache, daß selbst Bahnbrecher des neuen kritischen und naturwissenschaftlichen Gedankens sich eingehend mit der religionsphilosophischen Problematik auseinandergesetzt haben, vor allem Newton, Hume, Kant, läßt von vornherein ahnen, daß auch in dieser Periode, wie in allen andern, die Beschäftigung mit dem Absoluten, Göttlichen und seinem Verhältnis zur Welt, zum Menschen, die tiefste Unterströmung der weltanschaulichen Forschung bildete, daß die religiöse Haltung, bewußt oder unbewußt, breit und tief als letzte Haltung die Einzelheiten des Philosophierens mitformte.

Wie alle lebendige Religionsphilosophie in jedem Abschnitt der Weltphilosophie mit der jeweiligen philosophischen Gesamtproblematik aufs engste verflochten ist und aus dieser Verflochtenheit Kraft erhält und wiederum spendet, etwa bei Platon und seiner Ideenlehre, bei Aristoteles und seiner Akt-Potenz-Theorie, bei Hegel und seiner Auffassung der absoluten Idee, so ist es auch in dieser Epoche. Der letzte Sinn der ganzen philosophischen Bewegung seit dem ausgehenden Mittelalter ist die Überwindung der Metaphysik-Logik-Transzendenz-Jenseitigkeit, Theologie-Autorität, in ihrer vermeintlichen oder wirklichen Einseitigkeit, sowie die Überwindung der Verkürzung des Diesseitig-Naturhaften, Kritisch-Subjektiven, Persönlich-Reinmenschlichen: also das Mündigwerdenwollen des selbstbewußten Individuums gegenüber dem rezeptiven Jugendalter der christlichen Vorzeit. Von diesem Entwicklungsstrom ist dementsprechend ganz allgemein die Religionsphilosophie getragen. Die besondere Note erhält sie von dem Wechsel der Jahrhunderte und dem jeweiligen Stand des Strebens nach Mündigkeit; natürlich auch von der individuellen Eigenart der führenden Denker und dem Grad der Lebendigkeit der wissenschaftlichen, speziell der philosophischen Problematik.

Seit rund 1400 bis rund 1600 ist die Dominante der Neuplatonismus, in den verschiedensten Schattierungen, vor allem des ursprünglichen Plotin und des christlichen Ps.-Dionysius. Wir können die Bedeutung dieser Form der Religionsphilosophie, die sich auch auf anderen Gebieten, wie der Metaphysik, Aszese, Mystik, Ethik, selbst der Naturphilosophie und Naturforschung kräftig auswirkte, heute nicht leicht überschätzen. Sie ist der Gegenstoß gegen den Intellektualismus, Objektivismus der aristotelischen Scholastik. In gefühlsbetonten Intuitionen, mit Vermeidung des begrifflichen, syllogistischen Vorgehens, in Ganzheitsschauungen sucht sie das Unendliche, Einfache, Absolute, Namenlose zu erfassen, wobei sie mit der negativen Theologie das Anderssein in der unfaß-

lichen Gottheit derart betont, daß sie ihr selbst das Sein abspricht, womit sie natürlich nur das endliche Sein meint. Ebenso betont dieser Platonismus mit Plotin das Herabsteigen, die Entfaltung des höchsten Einen in der Geisteswelt, in dem Menschen bis zum Abfall in der Materie, und zugleich das Ineinandergreifen der verschiedenen Reiche, woraus seine Bedeutung für die Naturauffassung mit den teilweise phantastischen Versuchen in der Magie, Astrologie, mit den teilweise fruchtbaren Anregungen in der Herausbildung der exakten, klassischen Naturforschung zu erklären ist. Diese ganze religionsphilosophische Metaphysik zielt letztlich auf praktisches, erlebtes, mystisches Eins- oder Verbundenwerden mit der Gottheit hin, wie bei Plotin und Ps.-Dionysius. Damit hängt der subjektive Zug dieser Haltung zusammen. Von hier aus versteht man auch leicht die Befruchtung der Frömmigkeit, die von diesem Neuplatonismus, etwa bei Nikolaus von Kues und in der Schule des niederländischen Kreises um Gert de Groot und Thomas von Kempen, in der devotio moderna ausging; anderseits auch das teilweise Revolutionäre, Autoritätsfeindliche, Antikirchliche dieses Mystizismus bzw. Neuplatonismus und seine Zusammenhänge mit den Glaubensneuerern, mit Mystikern wie Valentin Weigel oder Jakob Böhme. Der Kürze halber kann hier nur angedeutet werden, daß dieser Platonismus, dessen vornehmste Vertreter die italienische, genauer die Florentiner Schule im 15. Jahrhundert darstellt, vereinzelt noch stark nach 1600 nachwirkt, z. B. bei Malebranche als Augustinismus, bei Spinoza als Alleinslehre, in der Schule von Cambridge und selbst noch bei Newton in der mystischen Deutung des Raumes als des Sensoriums Gottes.

Rückt diese erste Richtung entschieden von der Autorität des Aristoteles und der Scholastik, teilweise auch der kirchlichen Hierarchie ab, so geht die zweite in der Lösung der Bindungen und in dem Voranschreiten des Mündigwerdenwollens weiter. Es handelt sich hier um das Freiwerden von dem christlichen Glauben überhaupt, dessen Verhältnis zum Wissen ein Zentralproblem der scholastischen Geisteshaltung war. Der Einfluß der Offenbarung wird von diesem Philosophen prinzipiell und tatsächlich ausgeschaltet, auch wenn sie noch, wie es bei Descartes und Leibniz der Fall ist, von dem Christen bejaht wird. Daß die mittelalterlichen Denker, meist Theologen, in der Fruchtbarmachung des Glaubens für das Wissen sehr weit gegangen sind, muß zugegeben werden. Insofern war eine schärfere Ausscheidung ein Fortschritt, wobei aber nicht geleugnet werden kann, daß dieser Radikalismus zur Verarmung und Verflachung geführt hat. Man bezeichnet diese Richtung als allgemeinen Theismus, im Ge-

gensatz zu den verschiedenen Arten der christlichen oder heidnischen Gottesauffassung. Er ist nicht nur im Rationalismus vertreten, wobei hier dieser Kunstausdruck nicht den theologischen, sondern den philosophischen Rationalismus meint, insofern als die apriorische Vernunft allein und nicht die sinnfällige Erfahrung Ausgangspunkt alles philosophischen Wissens ist, vor allem bei Descartes, Leibniz, Wolff und ihren Schulen; er findet sich auch in andern Richtungen, etwa bei Locke.

Wenn allgemein von der ganzen uns beschäftigenden Zeit gilt, daß die Hauptfragen der damaligen Religionsphilosophie, im Gegensatz zu den Griechen und zu der Scholastik, die sich vor allem mit dem Wesen, den Eigenschaften, dem Innenleben Gottes, dem Verhältnis der Welt zu ihm beschäftigten, den Gottesbeweisen der kritisch gesichteten Erkennbarkeit des höchsten Wesens galten, ohne daß der genannte griechisch-mittelalterliche Problemkreis ausschied: so gilt das in besonders hohem Grade von dieser zweiten Richtung. Die Frage nach den Gottesbeweisen nimmt in den Hauptschriften des Descartes, des Vaters des Rationalismus, einen breiten Raum ein, auch in der Theodicee und in andern Schriften des Leibniz. Bezeichnend für die Herrschaft der Vernunft und für das Überschätzen ihres Könnens ist die hohe Bewertung des apriorischen, ontologischen Beweises aus dem bloßen Begriff des vollkommensten Wesens. Die mathematische Art dieser Betrachtungsweise mag das philosophische Gewissen der Fachleute und weiterer Kreise von Intellektuellen geschärft haben, alles in allem aber hat sie zum Formalismus, also zur Verflachung beigetragen. Bereits Aristoteles hat auf den Unterschied der Methoden, die für die verschiedenen Wissenszweige zuständig sind, hingewiesen. Ebenso nachdrücklich Kant. Die Übertragung der mathematischen Forschungsart auf die metaphysische und auf die religionsphilosophische hat sich schwer gerächt. Kant hat das klar erkannt; die Problematik des Kritizismus ist weitgehend durch diese Vermengung aufgegeben. Die vorhin angedeutete Verflachung ist eine der Entstehungsgründe der Aufklärung.

Die so gekennzeichnete Art folgt auf die Übergangszeit. Sie füllt vor allem das 17. Jahrhundert mit seinem unerschütterlichen Glauben an das System, an das geschlossene, lückenlose System aus. Die nunmehr folgende dritte Phase gehört neben dem ausgehenden 17. Jahrhundert dem 18. an. Der Quell- und Mutterboden der Aufklärung ist England. So paradox es klingt, so wahr ist es: scheinbar hielt das stets konservativ denkende England, trotz seines Mangels an Tiefe, an metaphysischem Denken, am alten, ererbten Glauben fest. Nachdem

es aber einmal die Verbundenheit mit dem Zentrum, ohne das die Offenbarung nie rein erhalten geblieben ist, mit Rom, gelöst hatte, höhlte der theologische Rationalismus stets mehr und mehr die Glaubensgegebenheiten aus. Ist also die Aufklärung dem Christentum verpflichtet, so ist sie doch unvergleichlich mehr als Überwindung desselben zu erklären. Zwei Seiten machen charakteristisch das Wesen der Aufklärung, insofern es sich um Religionsphilosophie handelt, aus, und hierdurch unterscheidet sie sich von der genannten zweiten Richtung in ihrer Theorie und in ihrer dynamischen Auswirkung: die Kritik, der Kampf, der Haß gegen alles positive Christentum, gegen alle übernatürliche Offenbarung, vorab gegen ihre Grundlagen, Wunder und Geheimnisse, Bibel und Überlieferung, Hierarchie und Autorität, sowie gegen die vornehmsten Mysterien, wie Menschwerdung Christi, Erlösung, Stiftung der Kirche, Sakramente und andere Gnadenmittel; anderseits das Eintreten für das Dasein Gottes, die Beweisbarkeit seiner Existenz, die Erkennbarkeit seines Wesens. Freilich ist dieser Gott ein ausschließlich d e i s t i s c h e r Gott, d. h. ein höchstes, vollkommenstes, personhaftes Wesen, dem die Geschöpfe ihr Dasein verdanken, das aber im Geist des damaligen Liberalismus keine weiteren Beziehungen zur Welt, zum Menschen hat, dem gegenüber die Vernunft keine sittlichen Verpflichtungen hat. Man sieht, wie die Endentwicklung, das Mündiggewordensein, die Autonomie der auf sich gestellten Vernunft, also der Menschheitsgedanke abgeschlossen ist. Kant, der in der Religionsphilosophie wie in andern Teilen seines Kritizismus das Erbe der Entwicklung der vorausgehenden neuzeitlichen Philosophie antritt, baut diesen Menschheitsgedanken als einen der Grundsteine in sein System ein.

Es lohnt sich hier nicht, die einzelnen fachphilosophischen und volkstümlichen Vertreter der englischen Aufklärung anzuführen. Um so wichtiger ist es, die Zusammenhänge der französischen und englischen Aufklärung zu betonen. Neben Montesquieu war es in erster Linie der literarisch-suggestiv Frankreich beherrschende Voltaire. Charakteristisch sind in seiner ganzen unerschöpflichen Tätigkeit die beiden genannten Züge ausgeprägt: der Kampf und der Haß gegen das Christentum und das Sicheinsetzen für den Deismus. Von demselben Geist sind die Popularisatoren dieser Aufklärung getragen. Mit einem seltenen Aufgebot literarischen Könnens leiten sie in ihren Werken, etwa in der Enzyklopädie, die aufklärerische Grundhaltung in Tausenden von Strömen und Bächen in das Volksbewußtsein, und schaffen dadurch den objektiven Geist, der sich theoretisch und praktisch bis zur Leugnung alles Göttlichen, etwa in der Revolution auswirken sollte. England

macht hier wie auch sonst, kraft einer gewissen Oberflächlichkeit in seinem theoretischen Denken und kraft seines nüchternen Nützlichkeitszielens, halt. Frankreich, das klassische Land der Extreme, führt die antikirchliche, antiübernatürliche, naturalistische Haltung bis zur Tragik durch.

Von England und Frankreich wird die Aufklärung in Deutschland, wo sie längst und gründlich vorbereitet war, verstärkt. In der Weltanschauung des in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Hochschulen und die Literatur, soweit Philosophie in Betracht kommt, beherrschenden Wolff, kreuzen sich die genannten aufklärerischen Motive mit den andern, die für Offenbarung und Christentum Raum lassen und aus scholastischen Tiefen schöpfen. Ähnlich mischen sich in den religionsphilosophischen Werken der zahlreichen Wolffianer Momente der zweiten rationalistischen und dritten aufklärerischen Richtung. Ihre Gegner, wie Rüdiger, Crusius, Lambert, tragen bedeutsam erkenntnistheoretische Grenzsetzungen in die Religionsphilosophie hinein und arbeiten damit der nunmehr zu besprechenden vierten Haltung vor.

Die Scheidung von Glauben und Wissen beim Aufbau des philosophischen Weltbildes, insbesondere der Religionsphilosophie, war schon bei den Griechen, trotz ihres ausgeprägten Intellektualismus, eine große Angelegenheit. Sie wurde zu einer Zentralfrage, seitdem die christliche Offenbarung an die Menschen ergangen ist. So in der Patristik, besonders beim heiligen Augustinus, so in der Früh-, Hoch-, Spätscholastik. Trotz aller Schwankungen und allen Ausschlagens, bald zu Gunsten der menschlichen Vernunft, bald zu Gunsten des göttlichen Glaubens, hat die Scholastik die rechte Mitte getroffen; der heilige Thomas hat für alle Zeiten die klassische Grenzlinie gezogen. Ganz anders ist es im Spätmittelalter mit seinem Fideismus-Mystizismus und Vernunftpessimismus bzw. Skeptizismus. Der engherzige, übertriebene Fideismus des Nominalismus wurde in der Neuzeit durch einen maßlosen Vernunftoptimismus abgelöst, immer schärfer erfolgte die Absage an Gottes Bezeugungen, an den christlichen Glauben. Beide Momente, das verstiegene Vertrauen zum menschlichen Vernunftkönnen und die Mattigkeit dem Worte Gottes gegenüber, führen diesen und jenen Denker, etwa Pascal, Huët, Hirnhaym, Bayle, diese und jene Periode, nach dem Gesetz der Gegensätze, zu einem übertriebenen Kritizismus oder Skeptizismus, der dann wiederum durch einen verstiegenen Fideismus ausgeglichen werden sollte.

In der Religionsphilosophie erfolgt dieser Gegenstoß gegen den vorausgehenden Vernunftoptimismus, von dem auch die Aufklärung getragen ist, am breitesten und tiefsten durch

Hume und Kant. Das Verhältnis Kants zu Hume ist sowohl das des weitgehendsten Abhängig- und Befruchtetseins wie das der Kritik und Überwindung. Darin sind sich beide Denker gleich, daß sie alle theoretisch formulierbaren Sätze über Religion, alle praktische Betätigung der Religiosität restlos dem Bereich der Wissenschaft, des Wissens entziehen, sie auf einem von der theoretischen Einsicht völlig verschiedenen Grund aufbauen, nämlich auf dem Streben des Menschen. Während aber Hume die religiösen Wahrheiten als die objektiven Niederschläge des triebhaften, sinnlichen, selbstischen Strebens deutet, alle religiöse Betätigung aus den niederen Affekten, namentlich der Furcht vor höheren Gewalten, ableitet, die Absolutheit der Religion relativiert, setzt Kant sie in Beziehung zum höheren, geistigen Wollen, wahrt er, wie in seinem ganzen Kritizismus, in der Durchführung des auf das Allgemeingültige hinzielenden Erkennens und ethischen Wollens die Absolutheit der Religion, wenngleich er sie völlig versubjektiviert. Diese Umbildung ins Irrationale, Subjektive — nicht individuell, einzelpersönlich Subjektive, sondern ins allgemein spezifisch Menschliche — vollzieht er durch die restlose Gleichsetzung von Moral und Religion bzw. durch die völlige Auflösung der Religion in Moral. Mit vollem Ernst tritt er für die absolute, bedingungslose Erfüllung der sittlichen Pflicht ein, scharf scheidet er die Ethik aus dem Wissen, völlig trennt er die Moral, die sittliche Verpflichtung von Gottes Wesen und Willen, er begründet sie in der Autonomie, in der Würde der sittlichen Persönlichkeit. Religion, objektiv genommen, d. h. als die Summe der theoretischen Wahrheiten über das höchste Wesen, Religion, subjektiv betrachtet, als die Haltung des Geschöpfes Gott gegenüber, gründet in der schillernden Als-Ob-Betrachtung. Wenn der Mensch annimmt, das sittliche Gesetz könne oder solle so angesehen werden, als ob es letztlich von Gottes heiligem majestätischem Willen ausginge, dann wendet er die Moral in Religion, dann betätigt er sich religiös. Jede übernatürliche Offenbarung, jede christliche Religion ist in Kants Kritizismus ein Widerspruch. Seine Religionsphilosophie ist so der Abschluß und zugleich die Überwindung der ganzen bisherigen Religionsphilosophie, ähnlich wie seine Wissenschaftstheorie und Ethik der bisherigen Metaphysik und Moral. Sie gibt der folgenden Religionsphilosophie des 19., teilweise auch des 20. Jahrhunderts die Probleme auf.

Fragen wir in einem zusammenfassenden Rückblick: Welches ist der positive Beitrag in der Entwicklung der bisherigen neueren Philosophie zur Religionsphilosophie. Man-

che Seiten der negativen Theologie sind im Neuplatonismus tief aufgegriffen und verlebendigt, sie entbehren aber teilweise der Klärung. Verschiedene Spekulationen über Gottes Wesen und Eigenschaften, über sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen haben die Geister lebhaft beschäftigt. Manche Fragen, wie das Zusammengehen von Gottes Güte, Vorsehung, Vorauswissen mit dem Übel, der Sünde, der menschlichen Freiheit — vielleicht mehr als in anderen Zeiten — haben manches Fortschrittliche gefördert. An die Schärfe und Abgeklärtheit des Aristoteles und des heiligen Thomas kommen sie indes nicht heran. Die Vereinbarkeit des neuen Naturbildes, vor allem des Entwicklungsgedankens, des kosmischen Werdens aus dem chaotischen Anfangszustand ist, entsprechend der völlig veränderten Naturbetrachtung gegenüber der früheren Schöpfungsdeutung, in hochbedeutsamer Weise als Problem aufgegriffen und teilweise, etwa von Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte", prinzipiell glücklich beantwortet worden. Während die metaphysischen Gottesbeweise als Ganzes gesehen von der Höhe der Antike und Scholastik herabsinken, im Einzelnen aber eine kritische Durchleuchtung erfahren, z. B. der ontologische Beweis bei Kant, erfreuen sich die teleologischen, ethnologischen, deontologischen Gedankengänge, also die auf der Erfahrung aufbauenden Beweise, einer liebevollen Pflege. Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen findet vielfache Beachtung, aber selten eine klare Lösung; einzelne Seiten dieses Berührungsfeldes, etwa Wunder, Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, kommen öfters zur Sprache.

Unser Thema lautet: Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800. Wir haben hier nicht die scholastische Weltweisheit dieser Zeit einbeziehen können, wie wir das für die Erkenntnislehre in unserm Werk auf Grund eingehender Quellenstudien erstmals getan haben. Ihre Einbeziehung würde teilweise ein anderes Bild ergeben, gewiß nicht zu Ungunsten der scholastischen Religionsphilosophie. Die tiefbohrende, klare Spekulation der Vorzeit über Gott erlebt bei manchen Denkern, in verschiedenen Gemeinschaften eine Wiedergeburt. Der Ansturm gegen den Gottesgedanken im 18. Jahrhundert zwang die katholischen Denker, trotz und inmitten des Niedergangs ihrer Philosophie und Theologie ihre Geistesarbeit energisch gegen die völlige Auflösung des Christentums und der Religion einzusetzen. Das führte in glücklicher Weise zur Bereicherung verschiedener Seiten der bisherigen Religionsphilosophie und zu den Anfängen eines neuen theologischen Wissenszweiges, der Apologetik.

Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform.

Von Artur Landgraf.

2. Die Diskussion des Problems.

Es wird im folgenden Aufgabe sein, die Entwicklung der Lehre von der Taufform nach der ausdrücklichen Fragestellung über die Zugehörigkeit des *Baptizo te* darzutun[74]. Sie geschah, wie dargelegt[75], erst nach 1170, da uns der Briefwechsel des Bischofs von Clermont Pontius mit Mauritius von Sully und Abt Stephan von Euverte (Tournai) zuerst damit bekanntmacht.

Petrus Cantor wiederholt damals zunächst noch lediglich das, was in diesem Briefwechsel bereits Stephan von Euverte geschrieben hatte, wenn er sagt, daß nach evangelischer Einsetzung mit den Worten *baptizate eos in nomine Patris et Filii etc.* gezeigt werde, was man zu tun habe unter Anrufung jener Namen. Dem Cantor scheint darum nichts weiter zur Form erfordert zu sein, als die Nennung der Hl. Dreifaltigkeit, wenn er auch darauf hinweist, daß die Gelehrten hier noch nicht zu einer endgültigen Entscheidung gekommen sind[76]. Bei

[74] Siehe Schol 17 (1942) 412—427.

[75] Ebd.

[76] Summa de sacramentis et anime consiliis (Rein, Stiftsbibl. Cod. lat. 61, fol. 164^{v}): Utrum prolatio huius verbi baptizo sit de substantia sacramenti, an sufficiat dicere: in nomine Patris etc., non est apud doctores diffinitum. Iuxta institutionem evangelicam, cum dicitur: baptizate eos in nomine Patris et Filii etc., ostenditur, quid facere debeant et invocatione istorum nominum. Unde videtur non aliud exigi ad formam. — Man findet diesen Text bereits veröffentlicht bei J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, l. 8 c. 16 n. 19, Brüssel 1689, 569. Ferner bei F. Gillmann, Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Petrus Cantor: Katholik 95 I, Mainz 1915, 393. — Es ist interessant, hier feststellen zu können, daß um die Mitte des 13. Jahrh. die Lehre des Cantors in diesem Sinn verstanden wurde und daß sie mit derjenigen des Petrus von Poitiers in diesem Punkt gleichgesetzt wurde. Obendrein ist es lehrreich, zu erfahren, daß beide die Dekretale Alexanders gekannt und ihr eine geeignete Interpretation untergeschoben haben sollen. Nach einem Bericht der der Mitte des 13. Jahrh. angehörigen Sakramentensumme des Clm 22233 wären nämlich beide der Ansicht gewesen, daß Papst Alexander mit den Worten: »hec est forma baptismi: baptizo te etc.« nicht die Zugehörigkeit des baptizo te zur Substanz der Taufe — so daß ohne dasselbe die Taufe nicht gegeben wäre — gelehrt, sondern vielmehr gezeigt habe, daß dies die feierlichere Form sei. Nach der Überzeugung dieser beiden Gelehrten geschehe die Taufe auch ohne dieses Wort, wenn nur die Absicht bestehe, in der Form der Kirche zu taufen, weil das Wort baptizo weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Testament entnommen sei, sondern bloß das Partizip baptizantes eos in nomine Patris sich dort finde: Dicunt tamen Pictanus et Cantor

Gelegenheit der Behandlung der Frage, ob die Worte *Qui pridie quam pateretur etc.* zur Substanz des Sakramentes der Eucharistie gehören und ob bei ihrer Unterdrückung das Sakrament nicht völlig zustandekomme, stellt der Cantor ähnlich diese Worte der Epiklese auf die gleiche Stufe mit dem *baptizo* bei der Taufe. Dennoch aber gibt er den Rat, im Falle ihrer Unterlassung die gebräuchliche ganze Form zu wiederholen, da er selber keine sichere Entscheidung geben wolle[77]. Soweit ich aus meinen Notizen ersehen kann, schließt sich hier Robert Courson dem Petrus Cantor an[78]. Nicht ohne Wichtigkeit ist es sodann, daß wir auch beim Cantor auf die Meinung stoßen, nach der die Taufe durch die Worte geheiligt wird, insofern das Wasser durch die Worte *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen* konsekriert wird, weil es durch dieselben die vis regenerativa erhält[79]. Mit dem Cantor geht hier

Paryslensis, quod Alexander papa, quando dixit: hec est forma baptismi: baptizo te etc., non asseruit, quod baptizo sit de substantia baptismi, quasi sine verbo illo non sit baptismus, tamen (?) sic ostendit, quod sollempnior est illa forma. Bene, inquiunt, credimus, quod sine verbo illo bene baptizat, dummodo in forma Ecclesie baptizare intendat, quia hoc verbum baptizo non habetur ex novo nec veteri testamento, sed eius participium, scilicet baptizantes eos in nomine Patris (fol. 7[v] f.).

[77] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 25): Queritur etiam post hoc, an series illa verborum: pridie quam pateretur etc. sit de substantia sacramenti, et, si illa non premitterentur, an ideo minus plene conficeretur sacramentum. Videtur enim quod necessarium sit illa verba premitti et ad indicandam auctoritatem illius, in cuius virtute conficitur sacramentum, et ad hoc etiam, ut consequens et congruus sit intellectus. Aliter enim non satis plene intelligeretur, quomodo verba illa sequentia materialiter ponantur. — Respondemus, nos opinari verba illa precedentia non esse de substantia sacramenti, sed sola illa, quibus Dominus usus est. Necessaria tamen est eorum prolatio propter causas preassignatas. Et, licet super hoc certum aliquid diffinire non velimus, an sine illis conficeretur sacramentum, consuleremus tamen, si forte omissa essent, repetitionem fieri et ab ipsis, sicut moris est, benedictionem inchoari. Forte enim circa hoc variantur aliquorum opiniones, sicut supra diximus de sacramento baptismi, in quo quidam asserunt hoc verbum baptizo esse de substantia sacramenti, alii negant.

[78] Summe (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247, fol. 102): Solutio: Sicut in consecratione eucharistie premittuntur quedam et subiunguntur ad decorem, que nichil faciunt ad consecrationem, ita accidit in hoc sacramento baptismi. Et ideo dicitur, quod verbum accedit ad elementum et fit sacramentum, quia hec forma verborum in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, si proferatur ab illo, qui intendit baptizare et cum tali intentione iungatur sive accedat ad elementum, constat, quod tunc confertur tale sacramentum.

[79] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 152): ... et iste baptismus dicitur consecrari verbis evvangelicis ratione unius partis exigitive, id est aque. Ipsa enim consecratur istis verbis: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Consecratur, inquam, quia per verba illa vim re-

wieder Robert Courson[80], der zudem die Sakramente auch als Gnadengefäße betrachtet[81].

Wie wenig Petrus Cantor sich in unserer Frage sicher war, geht daraus hervor, daß er in einem eigenen Abschnitt die Frage erörtert, ob die Taufe gegeben sei, wenn statt des *baptizo* ein *intingo* — also die lateinische Übersetzung des griechischen *baptizo* — gebraucht würde. Er stimmt dafür, daß man sagen *könne*, daß die Ersetzung des *baptizo* durch ein gleichwertiges Wort die Wirkung der Taufe nicht behindere. Eine Begründung dafür findet er in der Notwendigkeit der Taufe für *alle* Völker[82]. Die gegenteilige Ansicht ist dann später

generativam suscipit. — Vgl. dazu unsere Darlegungen, in denen gezeigt wurde, wie hierin ein Grund des Zurücktretens der Worte Baptizo te liegt: Schol 17 (1942) 415 ff.

[80] Summe (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247, fol. 102): Igitur per verbum accedens ad elementum, quo intellexit Johannes intentionem baptizantis simul esse cum verbo et cum eo adiungi elemento, ex quibus tribus concurrentibus confertur sacramentum baptismi. Et quamvis aque tactu dominici corporis receperunt vim regenerativam, tamen illam virtutem in actu nulli conferunt, nisi assit predicta forma verborum cum intentione baptizantis.

[81] Summe (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247, fol. 102^{v}): Solutio: Virtutes dicuntur esse in sacramentis sicut ungenta (!) in vasis.

[82] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 15): Videmus, quod baptizo grecum est, cetera latina. Potest ergo dici variationem in parte non magis mutare vel impedire sacramentum quam mutationem in toto. Sed numquid esset baptismus, si diceretur: Intingo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum equipolleant hec duo verba baptizo et intingo? Potest dici, quod, licet ita celebris sit usus istius verbi baptizo, si tamen alio verbo equipollente utamur, quod consonat ipsi forme, non impediet effectum sacramenti. — Sed illud movere potest, quod in virtute verborum consistit virtus sacramenti, quemadmodum in carminibus. In carminibus autem videmus, quod in silaba mutatio forme prescripte impediret effectum carminis. Ut, si grecus instituerétur in carminando et in aliquo, quod institutum esset secundum linguam latinam, verba greca pro latinis commutaret, forte carminatio illius virtutem non haberet. — Respondemus longe aliter esse in sacramento hoc quam in carminibus. Cum enim apud omnes nationes necessarium sit hoc sacramentum, utpote quod necessitatis dicitur, non possumus dicere, quod variatio linguarum variet vel irritet ipsum sacramentum. — Man vgl. diesen Text auch im Cod. lat. 61 der Stiftsbibl. von Rein, fol. 164. — Siehe ferner auch die weitere Stelle (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 14^{v} und Stiftsbibl. Rein, Cod. lat. 61, fol. 163^{v}): Nunc locus est. ut de forma baptismi aliqua dicamus. De forme illius institutione principium habemus ex illa auctoritate euuangelica: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Variantur autem verba huius forme secundum linguas varias. Greci vero grecismo utuntur, latini verbis latinis, hebrei vero hebreis, si usum illorum verborum in hoc sacramento conferendo haberent. Sed, an in uno genere lingue verbis alterius uti possimus, et, si utamur, an sacramentum conferatur, potest esse questio, ut si latinus, qui grece lingue notitiam habet, grecis verbis utatur vel gallicus anglicis. — Ad hoc dicimus, quod in variis

von Stephan Langton vorgetragen worden[83].

In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, daß dem Petrus Cantor eine Lehrmeinung bekannt war, nach der die Kirche die Macht habe, im Notfall weniger für die Gültigkeit der Taufe zu fordern. Man ließ jedoch dort, wo die Möglichkeit dafür gegeben sei, die Taufe ohne die vorbereitenden Zeremonien, die von der *Kirche* eingesetzt sind, nicht gelten. Für die Eucharistie aber hält der Cantor all das, was erst von den Vätern eingeführt wurde, weder für eine „causa sine qua non fieret sacramentum", noch für eine „causa propter quam fit". Im übrigen erachtet er dafür, daß ein Priester, der etwas von dem, was die Kirche der Feierlichkeit halber eingesetzt hat, ausläßt, schwer sündigt, daß aber diese Unterlassung nicht hindert, daß die Sakramente wahrhaft wirksam zustandekommen.

Ich setze den ganzen interessanten Text hieher:

Queritur, quid sit de substantia sacramenti illius, scilicet quod ita necessarium sit, quod sine eo omnino celebrari non possit. Indubitanter verum est, quod dupplex substantia necessaria est panis et vini et in ista illa verba evangelica, que a Domino in cena prolata sunt: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus. De illis autem, que preparatoria sunt, veluti benedictionibus vel lectionibus evvangelii vel prophetarum vel apostoli vel orationibus sollempnibus quaestio est, an sint necessaria. Similiter de subsequutivis, maxime cum ea fieri instituerit ecclesia. Si enim dicitur, quod ista non sint necessaria, sed ad decorem et solempnitatem quandam sint instituta, multo minus videbuntur necessaria esse tabula altaris portabilis, consecrata casula sacerdotis, alba ipsius et cetera ornamenta sacerdotalia. Si hoc dicitur, consequenter dicetur, quod sacerdos in quacumque veste, quocumque loco poterit celebrare illud sacramentum, dummodo hoc agendi serio habeat intentionem. Quod videtur quibusdam et falsum et absurdum. Sed ab illis queritur, quare in hoc sacramento sollempnitas illa vestium et loci et verborum forte preparatoriorum et subsequentium necessaria sit, cum baptismi sacramentum recte [darüber: vel rite] perfici possit absque omni huiusmodi sollempnitate, dummodo dicantur verba illa evvangelica a Domino prolata.

Ad hoc respondent illi, quod baptismi sacramentum necessitatis est et ianua omnium aliorum sacramentorum. Ideoque prescriptum fuit

---

linguis confertur sacramentum illud, dummodo sibi respondeant congrua et sana interpretatione. Sed illud certum et regulare est, ut tam grecus quam latinus suo ydiomata utatur. Et illud mirum, quod latini ita celebriter verbo greco in illo sacramento utuntur, scilicet hoc verbo baptizo, cum possint equipollenter dicere: intingo te etc. Cum autem, ut diximus, hoc sit regulare, tamen non audemus iudicare, quod irritum sit sacramentum, si aliter conferatur, ut si grecus latine vel latinus grece. Nec iterandum decernimus, quasi non ante collatum.

[83] Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430, fol. 84): Item, si in baptizando sumantur alia verba in latino equipollentia istis ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, dicitur esse alia forma a debita. Sed, si in gallico vel in alio ydiomate dicitur, eadem forma; sicut idem nomen dicitur Marcus et Marci, ex una institutione significant, sed Marcus et Tullius ex diversis.

illud compendium verborum, ne propter prolixitatem verborum impediretur prestatio sacramenti aliquibus in discrimine mortis positis. Inde etiam est, quod cuilibet persone in necessitate conceditur, ut illud sacramentum conferat. Inde etiam est, quod sacramentum illud geritur in liquore communi omnibus et cuius intentio facilior est quam aliorum.

Sed adhuc queri potest, cum necessitas causam dederit huic compendio, an ecclesia de iure posset instituere, quod in necessitatis instantia sacramentum illud conferretur in hac forma verborum: In nomine Patris etc.; si autem necessitas non urgeret, sed sine omni baptizandi periculo spatium longius daretur, nequaquam esset baptismus, nisi preparatoria illa premitterentur, que solent premitti et ecclesia esse premittenda instituit.

Ad hoc respondent, quod nequaquam decuit talem observantiam fieri in ecclesia. Posset enim inde periculum emergere et frequenter fraudatio sacramenti, dum de articulo necessitatis hinc inde confligerent aliis dicentibus articulum necessitatis imminere, aliis negantibus. In confirmatione similiter prestanda sicut in baptismo modica observantia fit preterquam in dignitate et auctoritate persone conferentis. In ordinatione vero et maxime sacerdotum tantam videmus fieri confusionem et tot quasi necessaria concurrere, ut dubium sit, in quorum verborum prolatione vel in quo facto episcopi ordinantis, sive scilicet in traditione calicis sive manuum inunctione sive manuum super capud impositione sive prestatione potestatis ligandi atque solvendi ordo sacerdotalis conferatur.

Secundum predictorum opinionem vestes benedicte et alia huiusmodi causa quedam sunt sacramenta celebrandi, causa scilicet, sine qua non celebraretur, sed non per quam, ex cuius virtute celebratur. Quatuor dumtaxat sunt illa, que quasi de substantia sacramenti sunt et necessaria ad illud: elementares substantie, mistica benedictio, seria intentio benedicentis, ordo sacerdotalis. Et in hoc ultimo omnes conveniunt.

Nobis super predicta questione de preparatoriis, que dicuntur in missa sive in canendo sive in legendo de vestibus nichilominus benedictis, de loco etiam consecrationis, videtur, quod omnia talia nec sunt causa sine qua non fieret sacramentum nec causa propter quam fit. Quid enim, si forte sacerdos per ignorantiam vel incuriam casulam non benedictam pro benedicta interciperet? Quid, si una palla de altari deesset? Quid, si superpellicio pro alba uteretur? Quid, si ab illo loco inciperet: Pridie quam pateretur? Cetera enim vario tempore a diversis sanctis patribus propter sacramenti reverentiam adiecta sunt propter sacramenti illius institutionem et frequentem celebrationem. Ceterum sacerdotem, qui aliquid de istis omiserit, que ecclesia ad sollempnitatem instituit, plurimum peccare fatemur, sed, si omissa fuerint, sacramenta vere et efficaciter sine illis fieri non diffitemur. Hec in medium proponimus nulli saniori sententie preiudicantes[84].

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß nach der Meinung des Praepositinus es keine wahre Taufe sei, wenn nicht im Namen der Dreifaltigkeit, oder, wie es einigen gefalle, im Namen Christi getauft würde; oder es sei vielleicht das, was Ambrosius [von der Taufe im Namen Christi] sage, für den Notfall zu verstehen. Denn wenn der Priester taufe und sage: Im Namen des Vaters und des Sohnes und der Knabe stürbe, ehe die Worte vollendet

[84] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 29^{v} f.).

wären, dann sei anzunehmen, daß der höchste Priester das, was den Worten des Dieners fehle, ergänze. Oder, so schließt hier Praepositinus, wir wollen sagen, daß (Ambrosius) das significans für das significatum gesetzt hat, als er sagte: es ist eine wahre Taufe, d. h. der wahre Glaube, der durch die Taufe bezeichnet wird[85].

Die Sentenzenabbreviation Filia magistri[86] und ebenso der Tractatus de septem sacramentis des Cod. Erlangen. lat. 453[87] zitieren diese Lehre mit ausdrücklicher Nennung des Praepositinus. Wilhelm von Auxerre[88] und die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572[89] machen sie sich noch zu eigen. Wir finden das Gleiche auch in einer anonymen Notula der Notule super IIII librum sententiarum des Cod. Vat. Reg. lat. 411, die vielleicht auf den dort öfter genannten Magister Ernaldus zurückgeht. Dieselbe sagt unter Berufung auf eine Rechtsnorm, daß für den Fall, daß das Kind nach dem Aussprechen des Wortes »des Vaters« stürbe, der oberste Priester das Fehlende ergänzen würde und für den Notfall darum die damit ausge-

[85] Summa (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 49^{v}): Solutio: Dicimus, quod non est verum baptisma, nisi baptizaretur in nomine Trinitatis vel, ut quibusdam placet, in nomine Christi, vel forte, quod dicit Ambrosius, in necessitatis articulo intelligendum est. Nam, si baptizat sacerdos et dicit: in nomine Patris et Filii, antequam impleantur, moriatur puer (!), credendum est, quod summus sacerdos suppleat, quod defuit verbis ministri. Vel dicamus, quod posuit significans pro significato, cum dicit: verum est baptisma, id est vera est fides. que per baptisma significatur.

[86] Zu 4 dist. 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 10412, fol. 89^{v}): ... in casu scilicet, si fidelis recta intentione dicat: ego baptizo in nomine Patris, et statim moriatur, tunc ibi secundum Prepositinum pie credi potest, quod summus sacerdos in tali casu perficit, quod a minori fideliter est inchoatum.

[87] Fol. 12^{v}: Si substrahatur de forma, non est baptismus, ut si dicatur: In nomine Patris tantum, nisi in casu, scilicet si fidelis recta intentione dicat: Ego baptizo in nomine Patris, et statim moriatur puer. Tunc enim secundum Prepositinum pie credi potest, quod summus sacerdos in tali casu perficit, quod a minore fideliter est inceptum.

[88] Summa aurea, lib. 4. (Paris 1500, fol. 252^{v}): Auctoritas vero Ambrosii intelligitur duobus modis: primo, ut sumatur significans pro significato hoc modo: si nominet tantum unam personam et de aliis sentiat bene, verum baptisma est, scilicet vera fides. Baptismus enim sacramentum est vere fidei. Similiter et illud totum subruit, id est fides subruit. Secundo intelligitur propria, sed tantum in casu, sicut si sacerdos fidelis ita dicat: baptizo te in nomine Patris et hoc dicto statim obmutescat vel puer moriatur: tunc fit verum baptisma. Summus enim sacerdos supplet, quod pie inceptum est in minori sacerdote.

[89] Fol. 104^{v} f.: Licet enim aliquando valuerit baptismus in nomine Christi, hoc enim statutum fuit ab apostolis ex consilio Spiritus Sancti, quia scilicet odiosum erat nomen Christi, sed cessante hac causa consilio eiusdem Spiritus Sancti redierunt ad formam institutam a Christo. Unde hodie non esset baptizatus. Nec tamen credendum est, quod Christus permitteret sic baptizatum puniri. Quod ergo dicit Ambrosius ple[num] esse sacramentum, si una persona nominetur, intelligo, si hoc esset institutum ex aliqua necessitate, vel si una persona nominata decederet sacerdos vel puer; tunc enim summus sacerdos suplet defectum.

sprochene Formel genügte[90]. Für den Fall aber, daß der Priester nach dem Aussprechen des Wortes Patris stürbe, verlangt — so schreibt eine Notula[91] — der Magister Ernaldus, daß der Vorschrift halber das Ganze wiederholt werde.

Eine Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 10 A VII geht sogar so weit. zu sagen: Was die allgemeine Kirche einsetzt, stammt von Gott und vom Rat des Heiligen Geistes. Nachdem also von der Kirche eingesetzt ist, daß in dieser Form der Worte Im Namen des Vaters usw. ohne jede Verminderung, Abzug oder Änderung getauft werde, darum wäre nicht getauft, wenn in einer andern Form der Worte die Taufe gespendet würde. Vor der Einsetzung durch die Kirche war es erlaubt, in einer anderen Form der Worte zu taufen[92].

Weitere hier einschlägige im Zusammenhang mit der Taufe im Namen Christi auftretende Stellen teilt F. Gillmann[93] mit. Ich weise hier lediglich auf die Ps.-Poitiers-Glosse hin, die zu 4 dist. 3 c. 3 n. 25[94] schreibt: »Legitur tamen in Actibus apostolorum apostolos baptizasse in nomine Christi«. Ideo in primitiva ecclesia instituerunt apostoli [Ms. hat apostolus] baptizari in nomine Christi, quia hoc nomen Christus fere odiosum erat et scandalum omnibus gentibus usque ad tempus Constantini imperatoris . . .[95].

Eine interessante Variante in der Lösung des Problems bietet sodann die anonyme Summe des Cod. Bamberg, Patr.

[90] Fol. 63: Item, moriatur infans in prolatione huius dictionis Patris, estne baptizatus? Non videtur, cum non sit ibi forma verborum. — Solutio: In hoc casu conceditur (?), quod summus sacerdos suplet, quod defuit, et satis est ibi forma in necessitate, quia in articulo necessitatis clau[dicat] or[do] iuris.

[91] Fol. 63: Quid, si sacerdos discedit post prolationem huius dictionis Patris? Debetne totum iterari ab alio vel supleri post hanc dictionem Patris? M[agister] Er[naldus] dicit, quod debet totum iterari propter preceptum.

[92] Frage 16 (fol. 208): Item queritur, si aliquis diceret: in nomine genitoris, geniti, flaminis sacri, utrum baptizatum esset. Forma enim verborum in hebraico data erat et in diversas linguas translata, grecam, anglicam, et multa sunt sinonima in eadem lingua. Si ergo duo latini in diversis modis interpretentur et uterque sua interpretatione baptizaret, quare non esset baptizatum ab utroque? Vel, si ante hanc formam ecclesie institutam diversis formis verborum baptizari potuit, quare non nunc similiter? Vel, si hebreus aliquis conversus esset et baptizatus et nichil sciret dicere nisi hoc tantum: in nomine genitoris, geniti etc., et in necessitate mortis statim baptizaret puerum illis verbis, quare non esset baptizatus? — Responsio: Quicquid instituit universalis ecclesia, a Deo est et a consilio Spiritus Sancti. Postquam ergo institutum est ab ecclesia, ut in hac forma verborum: In nomine Patris etc. baptizaretur, sine omni diminutione, subtractione, mutatione, si in alia forma verborum baptizaretur, non esset baptizatum. Sed ante institutionem factam ab ecclesia bene credimus, quod in alia verborum [forma] licuit baptizare. Immo etiam plus dicimus, quod in quibusdam ecclesiis auctoritate Romane ecclesie fit unica inmersio ad significandum fidem unius solius Dei. In aliis ecclesiis auctoritate Romane ecclesie fit trina inmersio ad significandum fidem Trinitatis. —

[93] Taufe »im Namen Jesu« oder »im Namen Christi«?, Mainz 1913.

[94] Quaracchi 1916, 756.

[95] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94.

136, obwohl sie gar nicht ausdrücklich unsere Frage behandelt. Sie scheint anzunehmen, daß die vorgeschriebene Taufformel das *ego baptizo te* enthält[96], sie hält aber die Eintauchung in ein Wasserbecken oder in einen Fluß im Namen der Dreifaltigkeit nur deshalb nicht für eine Taufe, weil die Absicht zu taufen fehlt[97]. Dabei ist zu bemerken — und das ist von besonderem Interesse — daß der Verfasser die Taufabsicht für so ausschlaggebend hält, daß selbst für den Fall, daß der Täufer stumm ist und nur im Geist die Worte *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* formt, dieses verbum mentale zur Gültigkeit der Taufe genügte[98].

Wir haben es hier mit einer Lehre zu tun, die von dem Augustinischen: Non quia dicitur, sed quia creditur ihren Ausgang nimmt und schon Hugo von St. Viktor dazu verführt hat, den Glauben gegenüber der auszusprechenden Wortformel übermäßig hervorzukehren und eine Änderung des Wortlautes, solange nur der Glaube

[96] Fol. 64: Apostoli quoque tradita forma baptizandi a Domino quandoque dicebant: Ego baptizo te in nomine Christi, et hoc ideo, ut in communem usum loquendi redigerent hoc nomen Christus, quod in primitiva ecclesia plerique abhorrebant proferre.

[97] Fol. 66v: Item queritur, si quis ludendo baptizet puerum, an sit vere baptizatus. Quod negamus. Ait enim Augustinus in libro de baptismo: si totum ludicre et ioculariter ageretur, utrum approbandus esset baptismus, qui, si daretur, divinum iudicium per alicuius revelationem oratione implorandum esse censerem. Videtur tamen sapientibus non fuisse baptisma, ut, cum aliqui in alveum vel in fluvium se immergunt in nomine Trinitatis, non est tamen baptismus, quia non intentione baptizandi illud geritur.

[98] Fol. 63v: Item, sit aliquis sacerdos solus cum parvulo laboranti in extremis. Sed quando vult eum baptizare, obmutescit. Nichilominus tamen cum inmergit concipiens hec verba in mente per ordinem: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Queritur, utrum sit baptizatus. Ad hoc, quoniam ad hunc baptismum tria concurrunt, scilicet materia, intentio et ordo verborum, quantum est in baptizante. Preterea tacendi verba necessitas non habet legem. Quare talis voluntas videtur pro facto debere reputari. — Contra tamen, quoniam non accedit verbum ad elementum, ut fiat sacramentum. — Solutio: Cum nichil super hoc sit nobis certum traditum a sanctis patribus, eo quod novus esset casus, ideo sine preiudicio melioris sententie dicimus eum esse baptizatum, quoniam, etsi non vocale, tamen verbum mentale accessit ad elementum necessitate cogente. — Man vgl. auch fol. 63v: Item queritur, utrum hec verba in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti conferant effectum baptizato. Ad hoc, quoniam accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. — Contra tamen, quoniam Deus non protulit hec verba, sed hebrea. — Dicimus, quod Deus est auctor vocabulorum et unica prolatione sermonis hebraici putant hanc vim conferre grecis et latinis verbis et hebreis. Distingunt tamen quidam inter verbum vocale et mentale. Dicunt ergo, quod verbo vocali non contulit hunc effectum, sed verbo mentali, hoc est mentis conceptui vel vocis significationi. At secundum hoc pro nichilo profert sacerdos hec verba in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti etc., quia sufficit solius mentis conceptus.

unbeschadet bleibt, für unwichtig zu erklären[99]. Die Auswirkung dieser Lehre kann man am besten bei Gelegenheit der Erklärung beobachten, die das »Non quia dicitur, sed quia creditur« bei den verschiedenen Autoren findet. Die Ps.-Poitiers-Glosse schreibt dazu:

»Non quia dicitur«, tantum supple, sed »quia creditur«, id est quia ista duo simul concurrunt. Hoc dicitur ad differentiam eucaristie. In consecratione consideratur tantum forma ecclesiastica prescripta, id est a sacerdote et a loco ad hoc dedicata(!) etiam transsubstantiatur panis in corpus et vinum in sanguinem. Alii aliter exponunt distinguentes inter sonum vocalem et sonum mentalem. Sonus vocalis sunt iste voces: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen. Sonus mentalis ipsa vocum sententia. Numquid enim, si iste voces ad aliud significandum imponerentur vel omnino desinerent significare, deperiret virtus verborum, que potius consistit in sententia quam in vocibus? Non. Virtus namque regenerativa collata aquis contactu corporis, si adhibeatur invocatio trinitatis facta in quolibet ydiomate, non potest deperire. Unde verba predicta sic exponunt: Non quia dicitur, id est non virtus consistit in verbis, sed quia creditur, id est quia in voce mentali, scilicet sententia, que fide perpenditur, aqua sanctificatur. Alii non facientes vim in verbo presentis temporis sic exponunt: non quia dicitur, sed quia creditur, vel cum dictum est vel creditum. Licet enim nullus modo crederet, tamen posset baptizare. Vel quia creditur, id est intenditur. Non enim ibi exiguntur nisi ista tria quoad substantiam sacramenti: elementum, verba et intentio, que in quolibet sacramento exigitur(!) ... »verbo et elemento« et intentione. Quidam addunt quartum, scilicet fidem, etsi verbum ibi sit et elementum et intentio[100].

---

[99] Man vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 58—61. — Die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörige Summe des Cod. Vat. lat. 1345 bringt auf Blatt 79^{v} die hier einschlägige Sentenz: Quid sit verus baptismus. XLV. — In libro sententiarum Prosperi. Verus baptismus constat non tam ablutione corporis quam fide cordis, sicut apostolica tradidit doctrina dicens: fide mundans corda eorum. Et alibi: Salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientie bone interrogatio in Deum. — Diesen gleichen Text findet man auch in den Sentenzen des Ps.-Alger von Lüttich im Cod. Vat. lat. 4361, fol. 95^{v}. — Der zum Bereich des Robert von Melun gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534, fol. 144^{v} schreibt: Ad hoc: In sacramento baptismatis nulla est differentia. Non enim in fide Christi baptizantium alius alio melius baptizat vel deterius. Cadat in casibus, nomina transponat et verba, si in fide Christi baptizat, nemo melius, nemo perfectius baptizat.

[100] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 94. — Die Glosse zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 schreibt fol. 3^{v}: »Non quia dicitur, sed quia creditur«. Hoc videtur falsum, quia [cum] non dicatur, non est sacramentum. Ideo sic expone: »Non quia dicitur« tantum, »sed quia creditur« ab eo, qui baptizatur, vel ab ecclesia. Plus non tamen operatur ibi fides et verbum. Et vere in aqua non est tanta virtus nisi faciente vera fide; tamen plus in operante, quam verbo. »Nam in ipso verbo« etc. »virtus manens«, scilicet fides, sine qua nichil proficiunt verba ad salutem. Vel virtutem verborum mundationem a peccatis possumus appellare. — Ähnlich liest man im Speculum Universale des Radulphus Ardens: Quando vero dicitur: non quia dicitur, subaudi tantum. Utrumque enim est necessarium: et quod credatur et quod dicitur. Credatur, dico, vel a baptizatis, si sunt adulti, vel a baptizantibus, vel saltem ab Ecclesia,

Auf die Intention deutet auch die anonyme Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136[101], in der man noch lesen kann: Utrum hec verba in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti conferant effectum baptizato? Distingunt tamen quidam inter verbum vocale et mentale. Dicunt ergo, quod verbo vocali non contulit hunc effectum sed verbo mentali, hoc est mentis conceptui vel vocis significationi[102]. Auch in der Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758 liest man zu 4 dist. 3 die Glosse: »Sed quia creditur«, id est non est hoc ex vi verborum, que auditu comprehenduntur, sed ex vi verborum mentalium, scilicet intellectivorum in verbis, que creduntur, sola scilicet fide capiuntur. Si enim hec verba In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti cadant a significatione, quam modo habent, non erit verbis illis baptizandum[103].

Petrus von Capua lehnt sich an Simon von Tournai[104], aber auch an die Ps.-Poitiers-Glosse an, wo er sagt: De eo etiam, quod subditur in auctoritate: non quia dicitur, set quia creditur, solet opponi: esto enim, quod nullus credat et aliquis baptizet aliquem intentione baptizandi, nichilominus ille suscipit sacramentum baptismi. Quidam sic exponunt hoc: est sonus vocalis, ut ipse voces, et est sonus mentalis, id est qui mente concipitur, scilicet sententia et significatio vocum. Dicunt ergo: non quia dicitur, id est non quia sub his vocibus illa sententia profertur, set quia creditur, id est quia significatio intellecta et credita per illas voces per quascumque voces enuntiatur Alii sic: Non tantum quia dicitur. Oportet enim illam sententiam proferri, alioquin non esset sacramentum. Set etiam quia creditur a modernis, vel creditum est ab antiquis, vel credetur a posteris, ut non sit vis in tempore. Set et hoc forte habet obiectionem[105].

Ähnlich schreibt die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754: Non quia dicitur tantum, set quia creditur, id est fides habetur. Si vero nullus sit fidelis, quod cancellarius dicit impossibile, fit baptismus in fide, que fuit vel erit. Vel quia creditur, id est intenditur baptizari. Non enim fit baptismus sine intentione baptiste. Vel non quia dicitur, id est non quia virtus consistat in verbo vocali, scilicet verbo mentali, set quia creditur, id est sententia verbi, que in fide perpenditur, aqua sanctificatur[106].

---

si, qui baptizantur, sunt pusilli. (Cod. Vat. lat. 1175, fol. 125). Doch wird hier als Wort an das verbum proferibile gedacht, aber auch an das Verbum Patris, und beim Verbum proferibile zwischen dem sonus transiens und virtus manens unterschieden (ebd.).

[101] Fol. 62v.

[102] Fol. 63.

[103] Fol. 141v.

[104] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 519, fol. 56v): Non quia dicitur, sed quia creditur, id est credibile est, sive credatur sive non.

[105] Summe (Clm 14508, fol. 57v).

[106] Fol. 33. — Gilbert de la Porrée deutete auf das Verbum, d. i. den Sohn Gottes. Man vgl. seinen Paulinenkommentar zu Rom 10 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427, fol. 21): Et quod sit verbum istud exponit apostolus dicens: »hoc est verbum fidei, quod predicamus«. Hoc ergo est verbum, de quo in evangelio: Iam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis. Non ait: mundi estis propter baptismum, sed: propter verbum, quod locutus sum vobis, quia verbum est, quod in aqua mundat, non quia dicitur, sed quia creditur. Nam ecclesie fide (!) accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tamquam visibile verbum. Hoc mundantur etiam pueri, qui non possunt credere vel confiteri. Hoc igitur »verbum« Christus dicitur prope. — Von den Porretanern vgl. man Radul-

Hier ist nun, nicht zuletzt, weil er in der nächsten Nähe der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 steht, wieder Petrus Cantor zu nennen. Auch er setzt den Fall, daß der Priester beabsichtigt, das Ganze zu sagen, aber daß nach dem Aussprechen der Worte: baptizo te in nomine Patris das Kind plötzlich verscheidet oder der Priester stumm wird und, obwohl er nichts mehr sagen kann, doch das Kind zweimal eintaucht. Der Cantor fragt nun, ob dieses Kind getauft ist und in welcher Form. Er antwortet, daß man sagen könne, es sei getauft und zwar in der Form: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Es sei nämlich ein Zweifaches zu diesem Sakrament erfordert: die Worte und die Intention. Im vorgeführten Fall sei die Intention ganz, die mündliche Aussprache der Worte zum Teil gegeben. Es sei die Form im Geist ganz gesprochen worden, wenn mündlich auch nur teilweise. Darum könne man sagen, daß in jener Form die Taufe gespendet worden sei[107].

Dem schließt sich auch die 16. Quästion der Sammlung des Cod. British Museum Royal 10 A VII an, insofern sie die Taufe beim Ableben des Kindes für diesen Fall nicht zwar im Gesagten, sondern in der Intention zu sagen für gegeben erachtet[108].

Dagegen fordert das Speculum Universale des Radulphus Ardens, wenn nach einmaliger Eintauchung und Nennung einer göttlichen Person entweder das Wasser mangeln oder der Täufer stumm würde, daß Wasser beigebracht und das, was zu wenig getan oder gesagt wurde, ergänzt werde. Ob aber für den Fall, daß in der Zwischenzeit das Kind stürbe, die Taufe gegeben sei, wisse nur Gott. Er fügt aber noch hinzu: Nach Ambrosius, der sagt, daß in einer Person die übrigen einbegriffen seien, wäre die Taufe gegeben[109]. Noch

---

phus Ardens (Anm. 100) und Alanus von Lille, Contra haereticos libri quattuor, l. 1 c. 44 (PL 210,350). — Erklärungen, die ebenfalls auf Christus, dann aber auch auf das significatum vocis deuten, liest man im Paulinenkommentar des Stephan Langton: Zu Rom 10; Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 42.

[107] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 15^{v}): Si ponamus, quod sacerdos habeat in proposito totum dicere et post prolationem istorum verborum baptizo te in nomine Patris statim parvulus decedit vel sacerdos obmutescit, et, cum nil possit proferre, immergit tamen [Rein add.: bis], numquid ille parvulus est baptizatus? et in qua forma? — Potest dici, quod baptizatus est in hac forma: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sicut enim ante diximus, duo exiguntur ad hoc sacramentum: verba et intentio. In casu preposito intentio fuit in toto, prolatio vocalis fuit in parte. Forma ergo prolata illa fuit mentaliter et tota, in parte vocaliter. Et ideo dici potest in illa forma fuisse collatum baptismum. — Man vgl. diesen Text auch Rein, Stiftsbibl. Cod. lat. 61, fol. 164^{v}.

[108] Fol. 208: Item, si sacerdos, dum dicit: in nomine Patris, in prima inmersione moriatur, estne puer rebaptizandus? Vel, si puer moritur in illo instanti, estne baptizatus? ... Responsio: Opinio ista pendet de futuro. Si enim uterque vivet, non est baptizatus. Si vero unus moriatur, puer scilicet, baptizatus est in intentione dicendi, non in dicto. Set, si evadat puer, consilium est, ut baptizetur, nec est credendum iterandum vel iteratum, quod nescitur fuisse collatum.

[109] Cod.Vat.lat.1175, fol.125^{v}: Si autem post primam mersionem et unius persone prolationem vel aqua deficiat vel baptizans obmutescat, quid est faciendum? Aqua queratur et baptisma et quod minus factum est vel dictum est, suppleatur. Si vero interim infans morietur(!), estne baptismus? Deus novit. Secundum tamen expositionem Ambrosii, qui dicat in una persona reliquas intelligi, baptismus est.

energischer ist im 13. Jahrhundert z. B. Richard Fishacre, der in bewußtem Gegensatz zum 12. Jahrhundert schreibt:

Similiter dico, quod revera omnia et singula sunt de forma [baptismi] et si aliquid mutetur vel minuatur, non est baptismus. Et causa horum omnium est, ut dicit Hugezim super decreta, quod hec verba habent vim occultam, quam nulla alia verba habent nisi correspondentia eis in singulis idiomatibus. Verumptamen opinio magistri est hiis contraria, ut patet infra hac eadem distinctione capitulo »ex hiis aperte intellexi in nomine Christi« etc.... Et Ambrosius, ut patet infra eadem distinctione capitulo »hic queritur« etc., ibi »ubi non est plenum« etc. Et Hugo de S. Victore, cuius sunt hec verba in libro de sacramentis: Si quis per ignorantiam sine conscientia erroris horum verborum formam non tenens, tamen cum plena fide, baptizaret hominem dicens: baptizo te in nomine Patris omnipotentis sive in nomine Filii Dei sive in nomine Spiritus Sancti sive etiam, quod in actibus apostolorum legimus »In nomine Domini nostri Jhesu Christi«, sive aliud aliquid simile, quod quidem quantum ad expressionem vocis a supradicta dicendi forma diversum esset, set quantum ad professionem veritatis non esset contrarium, utrumne verum baptismatis sacramentum in illo constare deberet? Poterant fortasse ad hanc questionem solvendam hinc inde rationes conduci et ostendi, quia, ubi eadem fides constat, diversitas sermonis ab ipsa dumtaxat ab ipsa scinceritate(!) fidei et unitate non discrepans[110].

Während sich nun aus der Schule des Odo von Ourscamp keine Stelle, die eindeutig wäre, beibringen läßt[111] und aus der späteren Schule der Porretaner Simon von Tournai zwar darauf hinzuweisen scheint, daß die gebräuchliche Formel das *baptizo te* enthält[112], sich aber nicht darüber äußert, ob dasselbe zur Substanz der Form gehört[113], und auch beim Magister Martinus die Si-

[110] Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 3 (Cod. Vat. lat. 294, fol. 275^{v}).

[111] Die von J. Pitra [Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. II, Paris. (1888) 92] veröffentlichte Quästion De forma baptismatis bringt lediglich zwei auctoritates: Ut autem ait Zacharias papa: Non baptizatur, qui in forma Trinitatis non baptizatur... Dicit autem Ambrosius, ubi baptizatum est in nomine Christi, baptizatum esse in nomine Trinitatis. — Die Quästionen des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 führen nur das Beispiel der im Spiel taufenden Kinder (dicendo: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut a christianis fieri viderant) auf (fol. 245^{v}).

[112] Cod. Paris. Arsenal. lat. 519, fol. 57^{v} berichtet in der Frage seiner Summe: Queritur, si auctoritatem, qua ipse baptizat, potest dare Paulo. Alii dicunt, non potuit dare Paulo auctoritatem rei, sed nominis. Nec enim potest dare Paulo, ut Paulus mundaret interius, sed hoc potuit ei dare, ut invocato nomine Pauli fieret mundatio interior non a Paulo, sed a Deo. Potuit enim hanc instituere formam sacramenti, ut quisque baptista baptizaret in nomine suo: Paulus dicens: baptizo in nomine Paulo. — Nebenbei bemerkt ist der Porretaner Alanus von Lille in der Sakramentenlehre Verteidiger der Gefäßtheorie. Man vgl. Sermo 3 (PL 210,204).

[113] Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519, fol. 56^{v}): Quid est illud verbum? Forma verborum in baptizando prescripta a Domino. Est enim duplex forma baptismi: verbi et facti. Verbi, quam prescripsit Dominus discipulis in evvangelio dicens: Ite, docete, omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sine hac forma

tuation noch nicht anders ist[114], äußert sich Radulphus Ardens, wie schon aus der eben angeführten Ansicht zu erwarten war, dahin, daß wohl die Form *ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* verpflichtend sei, daß aber die Auslassung des *baptizo te* die Gültigkeit der Taufe nicht in Frage stelle, und dies vor allem dann nicht, wenn der rechte Glaube und die Intention zu taufen vorhanden war, da die vorausgehenden Worte nicht zur Form der Taufe gehörten[115]. Damit scheint er Ideen, wie wir sie in der ohnehin ihm nahestehenden Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 und auch beim Cantor festgestellt haben, nicht abgeneigt zu sein.

Der endgültige Verlauf der Entwicklung unseres Problems wurde durch eine Dekretale Alexanders III., des Rolandus Bandinelli, von dem wir bereits bei Gelegenheit der Behandlung der Abaelardschule gesprochen haben, in entscheidender Weise beeinflußt. Diese Dekretale sagt[116]: Si quis (sane) puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen, et non dixerit: *Ego baptizo te* in nomine

non est verus baptismus. Unde Zacharias papa: Si mersus baptismi fonte quis fuerit sine invocatione Trinitatis, perfectus non est christianus.

[114] Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 152^{v}: Item, ad substantiam sacramenti pertinet verbum, id est invocatio Trinitatis, et elementum. Cetera pertinent ad decorem. Forma autem verborum, quam tradidit Dominus hec est: Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ... Si quis diceret in nomine Trinitatis baptizo te, queritur, si baptizatus est. Respondeo: Dicunt quidam, quod baptizatus est, sicut et ille, qui tantum in nomine Christi baptismum suscepit. Cautius tamen, non dico, melius, baptizatus esset, si quis diceret: baptizo te in nomine Domini vel Dei vel Patris tantum vel Spiritus Sancti tantum. Si quis vero diceret ordine turbato: in nomine Spiritus Sancti, Patris et Filii baptizo te, queritur, an sit baptizatus. Responsio: Dicunt quidam ita esse. Quamvis enim mutetur ordo, remanet tamen forma. Nam nomina et verba transposita idem significant.

[115] Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175, fol. 125): Forma vero verborum necessaria est hec, scilicet quam tradit Dominus in evangelio: baptizantes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Unde Zacharias papa: firmissime preceptum est in synodo anglorum, quod quicumque sine invocatione Trinitatis mersus fuisset, sacramentum regenerationis non haberet. Itaque, qui baptizat, sic dicere debet: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Si quis forte taceat hec: ego baptizo te et tantum in ⟨in⟩ nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, numquid est baptizatus? Dicunt quidam, quod non est baptizatus eo, quod vocem imperfecte significantem protulit. Sed puto eum baptizatum precipue, si recta fides et intentio baptizandi affuit. Illa enim verba precedentia non sunt de forma baptismi. — In den Homilien fand ich nur eine Stelle, die sich mit der Taufe im Namen Christi beschäftigt: Homiliae in epist. et evangel. dominic. II. Hom. 14 (PL 155,1993).

[116] Decretales Gregorii. III 42 [Ae. Friedberg, Corpus Iuris Canonici. II. Leipzig (1881) 644].

Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen, non est puer baptizatus.

Innerhalb der Kanonistik hat sofort Huguccio aus diesem Erlaß die entsprechenden Folgerungen betreff der einzig gültigen Taufformel gezogen und betont, daß vom *Baptizo* bis *Spiritus Sanctus* alles und jedes zur Substanz der Form gehört. Für das *baptizo* beruft er sich zum Beweis sowohl auf die Worte des Taufauftrages, dann aber auch auf die Dekretale Alexanders III.[117].

Innerhalb der Scholastik aber fiel das Gewicht der Dekretale nicht sofort voll in die Waagschale. Bezeichnend dafür ist die Glosse zum vierten Sentenzenbuch des Clm 22288, die im Anschluß an den Text der Ps.-Poitiers-Glosse, aber auch unter Voraussetzung eines Gedankenganges, wie wir ihn bei Stephan von Tournai gefunden haben, schreibt:

»Sed quod est illud — ite docete baptizantes in nomine«, id est potestate, virtute, non in nominibus, ut Arrius, qui dicit Filium Patre minorem, quorum unum est nomen, id est virtus et potestas. Ex hoc

[117] Summa super decretum, zu c. 4 D. IV De cons. (Cod. Bamberg. Can. 40, fol. 272v): ... His verbis Christus tradidit formam baptizandi, quam non licet mutari, scilicet: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ... Dico, quod omnia ista et singula sunt de substantia forme. Quod hoc verbum baptizo sit de forma, patet ex evangelicis dictis Christi formam tradentis et dicentis: baptizate vel baptizantes, ubi de forma baptismi docet. Unde Alexander III. inquit...: Si quis sane puerum ter in aqua immerserit dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, nec dicat: Ego baptizo te, talis inmersio non potest dici baptismus. Sepe enim abluendo puerum dicit femina: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut sepe dicitur in seminando vel in plantando et huiusmodi faciendo vel incipiendo. Nunquid dicetur baptizare, nisi dicat: baptizo te in nomine Patris etc.? — Man vgl. auch F. Gillmann. Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, Mainz 1916, 35 Anm. 1. — Ebd. 31 Anm. 1 berichtet F. Gillmann, daß Sikard von Cremona niemals das Baptizo te fordert und dort, wo er ausdrücklich von der Form der Taufe spricht, sagt: Forma verborum (substantialis baptismi) est In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Cod. Bamberg. Can. 38, fol. 114 und Clm 4555, fol. 77v). Dagegen nennt Simon von Bisiniano bei der Erörterung der Taufform wiederholt auch das Baptizo te. Man vgl. Cod. Bamberg. Can. 38, fol. 53: ... In nomine Trinitatis te baptizo ... In nomine Spiritus Sancti, Patris et Filii te baptizo ... Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et beatis(!) Johannis vel beate Marie vel huiusmodi ... In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti te baptizo ... — Von Tankred zu c. 1 Comp. II V, 19 (= c. 1 XIII, 42) teilt F. Gillmann [Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Würzburg 1918, 18] den Text mit: Pronomen tamen non est de substantia forme, quia in verbo subintelligitur ... Inmo, etsi verbum omittatur, videtur, quod baptismus conferatur, quia ex his, que aguntur, videtur subintelligendum, arg. C. de fidei com. I. Verbum »volo« (l. 10 C. VI. 42). Set non est ista, immo de forma est, ut hinc probatur. (Cod. Bamberg. Can. 19. fol. 115v).

loco volunt probare quidam, quod hoc verbum baptizo non est de numero verborum, que necessario sunt proferenda in baptismo, quia non dixit Christus: ite baptizantes dicentes: baptizo vos in nomine Patris etc. Cum istis etiam facit, quod in cottidianis benedictionibus, cum cibaria benedicimus vel huiusmodi, non solemus verbum apponere vel etiam accusativum, sed tantum subintelligitur. Sic et in hoc sacramento illud etiam(?), quod exterius agit, satis pro verbo baptizandi est et pro accusativo, scilicet te. Quod licet sane dici posset, probabiliter tamen dicendum, quod verbum est de substantia forme et accusativus similiter. Baptizare enim idem est, quod intingere, et est tractum a rudi panno, qui dum in aquam coloratam immergitur, extrahitur coloratus. Sic et baptizatus a sacro fonte extrahitur gratia Spiritus Sancti sanctificatus. Huic opinioni, scilicet, quod verbum debeat proferri, assensit Alexander tertius[118].

Obwohl also hier die Entscheidung Alexanders III. bereits bekannt ist, wird ihre Lösung lediglich als wahrscheinlich, die ihr entgegengesetzte aber noch als „sana" bezeichnet. Diese zweite paßt zudem auch in das Sakramentensystem dieser Glosse, da sie die Sakramente — so wie Hugo von St. Viktor getan — als Gnadengefäße betrachtet[119].

Ohne sich selber auf eine derselben festzulegen, referiert die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758[120] beide Sentenzen und verschweigt dabei die Dekretale nicht. Auch Praepositinus[121] ist noch sehr zurückhaltend, so daß wir auch bei ihm nicht mehr als das bloße Referat finden: Alle unsere Lehrer sagten, daß die Form *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* genügt. Aber Alexander sagt in einer seiner Dekretalen, daß die Taufe nur gegeben sei, wenn gesagt werde: Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des

[118] Fol. 83.

[119] Clm 28288, fol. 82: »Causa existat«. Quomodo est aqua baptismi causa gratie vel forma panis causa corporis Christi, quod est in altari? — Responsio: Aqua dicitur causa instrumentalis, sicut vas, in quo defertur medicina egro, est causa instrumentalis eius, quia sine aqua non esset gratia nec corpus Christi in altari sine hac forma.

[120] Fol. 141v: Quidam dicebant, quod hoc baptizo te non est de forma baptismi, sed tamen subintelligitur sic. Solemus enim dicere benedictionem dantes super cibos vel alia: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, subintelligentes: benedicimus. Sed Alexander IIIus in quodam decretali dicit hoc, scilicet baptizo te esse de substantia forme.

[121] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 49): Sequitur de forma, de qua solet queri. utrum hec verba, scilicet in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sufficiant, an hoc verbum baptizo sit de substantia. Magistri nostri omnes dixerunt, quod hec sufficit: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sed Alexander in quadam sua decretali dicit, quod non est baptismus, nisi dicatur: baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Der Text wurde bereits veröffentlicht bei J. Morinus. Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. L. 8 c. 16 n. 19, Brüssel 1685, 565. Ebenso bei F. Gillmann, Taufe »im Namen Jesu« oder »im Namen Christi«, Mainz 1913, 19 Anm. 3.

Heiligen Geistes. Jedenfalls würde die erste, diejenige seiner Lehrer nämlich, recht gut mit des Praepositinus Auffassung von den Sakramenten als Gnadengefäßen harmonieren[122].

Die u. a. auch der Summe des Praepositinus nahe stehende Summe des Cod. Vat. lat. 10754 macht uns mit dem wohl wichtigsten Grund bekannt, warum die Dekretale Alexanders III. nicht sofort jeder weiteren ernsthaften Diskussion unseres Problems ein Ende bereitete. Nachdem nämlich hier betreff der Zugehörigkeit des *baptizo te* zur Form die beiden sich widersprechenden Meinungen dargelegt sind[123], wird eine besondere Untersuchung der Zugehörigkeit des *ego* unternommen und gesagt: Es scheint aber auch, daß das Pronomen *ego* zur Form gehöre und zwar auf Grund eines Schreibens, das einige zu den Dekretalen Alexanders III. zählen. Ob es aber in Wirklichkeit von ihm stammt, weiß ich nicht. Die Meinung des Verfassers selber geht dahin, man könne sagen, daß derjenige, der sage: *baptizo te*, sage: *ego baptizo te*, weil in jenem Verbum der ersten Person offenkundigst jenes Pronomen mitverstanden werde[124].

Damit wird auf das Mißtrauen hingewiesen, dem die Echtheit der unter dem Namen Alexanders III. gehenden Dekre-

[122] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 48^{v}): Sacramenta iustificant, sicut vasa medici sanant. In quo attribuitur continenti, quod est contenti; nam sacramenta sunt vasa gratiarum. Sed in hoc est differentia inter sacramentum et vas phisici, quia vas phisici aliquando est vacuum, sed hec vasa semper sunt plena et semper proferunt, nisi culpa hominis proveniat(!). Unguentum etiam non dicitur virtus vasis, sed gratia dicitur virtus sacramenti. Sacerdos iustificat ministerio, sicut phisicus sanat ministerio.

[123] Fol. 33^{v}: Queritur autem, utrum te et baptizo sint de forma baptismi. Respondent quidam: non, quia in cotidianis benedictionibus cibi vel potus non solemus consimilia apponere, licet subintelligantur, set tantum dicimus: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Aliis videtur, quod ita sint de forma, quod eis non appositis non est baptismus.

[124] Cod. Vat. lat. 10754, fol. 33^{v}: Videtur etiam, quod ego pronomen sit de forma, ex quodam scripto, quod quidam habent inter decretalia Alexandri III. Set utrum in rei veritate eius fuerit, ignoro. In illo autem sic dicitur: Si quis sane puerum in aqua ter immerserit dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et non dicat: ego baptizo te, talis inmersio non potest dici baptismus. Set ad hoc potest dici, quod qui dicit: baptizo te, dicit ego baptizo te, quia in illo verbo prime persone illud pronomen manifestissime subintelligitur. — Betreff der Möglichkeit der Selbsttaufe heißt es auf Blatt 35: Post effectum baptismi agendum est de baptizandis, ubi primum queritur, an quis possit a se ipso baptizari et an idem a pluribus simul et an ab eodem plures simul possint baptizari. Videtur, quod non, quia in his omnibus mutaretur vel pronomen vel verbum, ut diceretur: baptizo me, baptizamus te, baptizo vos. Ad hoc dicunt quidam, quod non est baptismus. Alii dicunt, quod necessitate instante est baptismus, maxime in primo casu, ubi ad se tamquam ad alium potest sermo dirigi.

talen begegnete. Ein Umstand, der auch in ähnlichen Fällen berücksichtigt werden muß, nicht zuletzt dort, wo es sich um die Versuchung handelt, Werke auf Grund ihrer ungenügenden Reserve gegenüber Lehren zu datieren, die von Alexander III. verurteilt worden sind. Dies um so mehr, als unser Anonymus des Cod. Vat. lat. 10754 nicht der einzige Zeuge für diese in der damaligen Schule herrschende Unsicherheit in diesem Punkte ist. Noch deutlicher als er hat nämlich Stephan von Tournai gesprochen, wo er in einem Brief an den Papst klagt:

Rursum si ventum fuerit ad iudicia, quae iure cannonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis iudicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium, epistolarum, quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri papae, et antiquiores sacri canones abiiciuntur, despuuntur, expuuntur. Hoc involucro prolato in medium ea, quae in conciliis SS. PP. salubriter instituta sunt, nec formam conciliis nec finem negotiis imponunt praevalentibus epistolis, quas forsitan advocati et conducticii sub nomine Romanorum pontificum in apothecis sive in cubiculis suis configunt et conscribunt. Novum volumen ex eis compactum et in scholis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur applaudente coetu notariorum, qui in conscribendis opusculis suspectis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri[125].

Jedenfalls machen wir die Feststellung, daß auch Petrus von Capua noch keine absolut ablehnende Haltung gegenüber der Nichtzugehörigkeit des *Baptizo te* zur Taufe einnahm. Er führt die klassischen Argumente zu ihren Gunsten auf[126]. Doch stimmt er bereits mehr der Ansicht der anderen zu, nach denen das Verbum und der Akkusativ zur Substanz der Form gehören und so derjenige, der mit einer Form, die diese ausläßt, eingetaucht würde, nicht getauft wäre[127]. Vor allem ist hier die Art interessant, in der Petrus das dem Taufauftrag bei Mt 28,19 entnommene Argument löst. Er sagt: Wenngleich der Herr das Verbum und den Akkusativ nicht hinzugefügt hat, so haben doch später die Apostel auf eine Offenbarung des Heiligen Geistes hin eingesetzt, daß sie zur Substanz der Form selber gehörten[128]. Er erklärt dann auch die Selbsttaufe für

[125] Stephani Tornacensis epistolarum pars tertia, epistola 251 (PL 211,517).

[126] Summe (Clm 14508, fol. 57ᵛ): Queritur autem, utrum hoc verbum baptizo et iste accusativus te sit de substantia forme. Quod non videtur, quia Dominus tradens predictam formam [non] addidit illud verbum vel accusativum. In cotidianis etiam benedictionibus non sumus soliti dicere: benedico te, sed tantum signando dicere: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti...

[127] Summe (Clm 14508, fol. 57ᵛ): Alii, quibus magis assentimus, dicunt, quod ipsum verbum et accusativus est de substantia forme nec esset baptizatus, qui predicto modo immergeretur.

[128] Summe (Clm 14508, fol. 57ᵛ): Quamvis enim Dominus non addiderit illud, postea tamen apostoli revelatione Spiritus Sancti instituerunt, ut essent de substantia ipsius forme.

unmöglich, weil der Akkusativ *te* zur Substanz der Form gehöre, die ohne denselben nicht vollständig bleiben würde. Niemand aber könne an sich selber die Rede richten, indem er sage: Ich taufe dich[129].

Gaufrid von Poitiers wagte es schließlich noch, so weit zu gehen, die Dekretale Alexanders III. dahin zu deuten, daß damit nicht die Ungültigkeit der ohne das *Baptizo te* gespendeten Taufe behauptet, sondern lediglich auf die feierlichere Form derselben hingedeutet werden wollte. Er glaubt denn, daß auch bei Auslassung dieser Worte die Taufe gegeben sei, sobald einer nur zu taufen beabsichtige[130]. Und er fügt bei: Dicimus enim, quod hec vox *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, etsi non sit ibi verbum, quod determinet, tamen ipso actu ostenditur, quid diffiniet, quia ipsum actum, ratione cuius determinasset verbum, si ibi esset appositum[131]. Wenn sodann Gaufrid auch keine Sympathie für eine Möglichkeit der Selbsttaufe aufbringt, so beeilt er sich doch zu versichern, daß von Seiten der Form keine Schwierigkeit dagegen bestehe[132].

[129] Summe (Clm 14508, fol. 58ᵛ): Item, an aliquis dicens: baptizo me in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti possit baptizare se ipsum. Responsio: Non, quia accusativus te, ut dictum, est de substantia forme. Et ideo eo subtracto non remanet integra forma. Ad se autem non posset quis dirigere sermonem dicens: baptizo te.

[130] Summe (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 220, fol. 128): Item, Alexander dicit, quod hec forma baptismi baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, et ita baptizo est de substantia baptismi. Non ergo baptizatur, si dicatur tantum: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen. Dicimus quod Alexander non asseruit, ut ostenderet, quod sine illo verbo apposito non conferret baptismum, sed sic ostendit, quod sollempnior est illa forma. Bene enim credimus, quod, si quis non addat hoc verbum, dummodo intendat baptizare, nichilominus baptismus sit.

[131] Summe (Brügge, Stadtblibl. Cod. lat. 220, fol. 128).

[132] Summe (ebd. fol. 128ᵛ): Queritur, utrum aliquis se possit baptizare. Quare non? Similiter sacerdos potest se communicare. Ad hoc dicunt: Non posset sibi ipse dicere: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et, si diceret: baptizo me, non esset ibi forma. Sed, cum ipsi dicant, quod non est de forma nisi tantum hec vox in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, observata est forma. Sed homo ipse se submerget dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Hic nullam precipito sententiam, sed dico, quod non est simile de eucaristia et de baptismo: [In institutione baptismi dictum est:] Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In institutione eucaristie dictum est: Hoc facite in meam commemorationem. In illa ergo notatur esse respectus unius ad alium; in ista potius ad se ipsum. Quare, quantum est ex institutione, bene potest se aliquis communicare, sed quantum est ex ista, non innuitur, quod aliquis possit se baptizare. — Credo, quod hec sit ratio de omnibus, in quibus confertur caracter. In omnibus illis est manuum impositio. Cum ergo manus sibi imponat, nemo potest se sibi subicere. — Zur Frage, ob

Auch gibt er ohne weiteres zu, daß eine Frau, die einen Knaben im Wasser badet und dazu sagt: *Im Namen des Vaters, und des Sohnes und des Heiligen Geistes*, nachdem hier die Form und das Wasser gegeben sei, demselben wirklich die Taufe spenden würde, wenn die Intention nicht dazu erforderlich wäre[133].

Wilhelm von Auvergne hält sich bewußt außerhalb des Streites, wiewohl er bereits betont, daß die Form der Taufe in den Worten *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* bestehe und nur für den Fall, daß eine durch Irrtum oder Nachlässigkeit verursachte Änderung daran lediglich gering, der Sinn unberührt und die Intention unangetastet und rein sei, die Wirkkraft der Taufe bleibe[134]. Bei Wilhelm von Auxerre aber wirkt sich die Autorität der Dekretale Alexanders III. dann voll aus. Neben dem Gebrauch der Kirche ist sie nämlich der einzige Beweis, durch den Wilhelm zur Annahme der Zugehörigkeit des *baptizo* zur Form der Taufe bestimmt wird[135].

Die dagegen erhobene klassische Schwierigkeit aus dem Vergleich mit den Segnungen, bei denen der Akt der Segnung auch nicht mit den Worten bezeichnet wird, tut Wilhelm mit dem Hinweis darauf

---

der eine eintauchen und ein anderer, ohne die Gültigkeit der Taufe zu gefährden, die Form sprechen könnte, sagt Gaufrid: Dicimus, quod revera non est baptismus. Dicit enim Milius Expoliensis, quod, si unus episcopus imponit manum et alius benedicit, ordo consecrationis non confertur (ebd. fol. 126^{v}).

[133] Summe (ebd. 127^{v}): Si enim intentio non exigeretur, mulier que puerum balneat in aqua dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, baptizaret eum, cum ibi sit forma et aqua.

[134] Opera omnia, I, Paris 1674, 418, De sacramento baptismi c. 1: Et verba ista: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti invocatio sunt beatae et gloriosae Trinitatis et hoc per insinuationem, acsi diceret: Baptizo te in nomine, id est nominatim invocatis Patre et Filio et Spiritu Sancto, scilicet ad sanctificandum te. Alii intellexerunt nomine, id est virtute Patris et Filii et Spiritus Sancti. Qui omnes intellectus boni sunt et catholici. ... Verbis autem nec addendum nec diminuendum est nec transpositio facienda est aliorum. Si tamen per errorem vel per negligentiam aliquid tale factum fuit, dum tamen sana sit et pura intentio baptizandi, dummodo leve sit et modicum et sententia salva de sensu nostro, non auderemus dicere aliquid deesse de plenitudine sanctificationis sic baptizato, quoniam de hoc et multa dicta et scripta sunt et statuta, et hoc praeter intentionem propositi nostri, qui hic stabilire tantum sacramenta intendimus ac virtutem eorum et efficaciam erroresque impiorum et incredulorum circa ipsa destruere, transeuntes ad alia, formam baptizandi ab ipsis sacerdotibus et a summo sacerdote maxime dicimus assumendam et addiscendam. Inter nos enim et incredulos non de forma baptismi, sed de virtute, veritate et efficacia discussio est.

[135] Summa aurea, l. 4, De forma baptismi, Paris 1500, fol. 252^{v}. Man vgl. den Text bei J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917, 28 Anm.

ab, daß das in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti sich auf das Verschiedenste anwenden lasse. Da aber die Taufe ein notwendiges Sakrament sei, müsse der Täufer eine bestimmte Intention zum Ausdruck bringen, auf daß sein Geist nicht auf anderes abschweife, wo diese Worte auch auf anderes anwendbar seien. Und darum sei es notwendig, daß der Täufer die von ihm gehegte Intention zu taufen mit den Worten ausdrücke: Ich taufe dich usw.[136]. Auch die zweite Schwierigkeit, die Wilhelm behandelt, ist eine klassische: Similiter, si predicem evangelium, non est necesse, quod ego dicam hoc: ego predico evangelium. Ergo, si ego baptizo te, non requiritur, ut dicam: baptizo te, sed sufficit, quod habeam baptizandi intentionem et proferam ista verba: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Die Antwort darauf lautet: Et ad secundum obiectum dicimus, quod Dominus, cum mittebat discipulos ad predicandum, non utebatur verbo determinato, sed aliquando dicebat: ite, predicate, aliquando ita: ite, docete. Sed, cum tradidit formam baptismi, determinata dictione usus est dicens: baptizantes eos in nomine Patris et Filii etc. Et propter hoc non est simile de predicatione et baptismo[137].

Obwohl auch Hugo a S. Charo ganz eindeutig erklärt, daß das baptizo zur Substanz der Form gehört und obwohl er im wesentlichen kein neues Beweismoment beibringt, so sind seine Ausführungen doch von Interesse. Vor allem macht er nämlich darauf aufmerksam, daß nach einem Erlaß Innozenz' das *baptizo* zur Substanz der Form gehört[138]. Außerdem führt er die Zugehörigkeit des *baptizo* zur Substanz der Taufe auf eine Einsetzung der Kirche zurück, die sich dabei allerdings auf die Worte der Taufliturgie stützte und deshalb, weil die Intention zur Substanz des Sakramentes gehört, um das Abschweifen der Absicht zu verhindern, den Taufakt in der Form der Taufe zum Ausdruck zu bringen anordnete[139].

Die spätere Sakramentensumme des Clm 22233[140] unterscheidet zwischen der Dekretale Alexanders und dem Erlaß Innozenz'[141]. Sie hält der Sache nach das *ego* bloß für de

[136] Ebd. — Siehe den Text bei J. Strake, a. a. O. 67 Anm. 2.

[137] Wilhelm von Auxerre, ebd.

[138] Sentenzenkommentar, 4. Buch (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573, fol. 217^{v}).

[139] Ebd.: Prima [ratio] est, quia Dominus, quando dedit formam baptismi in fine Matthei, exposuit ibi verbum significans actum baptizandi dicens: ite, docete omnes gentes baptizantes eos etc. Et ideo ecclesia credit et instituit, ut li baptizo sit de substantia baptismi traditi a Domino. Secunda ratio est, quare li baptizo est de forma, quia intentio baptizantis est de substantia baptismi, et ideo, ne animus baptizantis evagetur, instituit ecclesia, ut li baptizo exprimatur in forma baptismi. Ista enim verba in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et multa alia se habent sicut ad signandum et benedicendum, sicut etiam et ad baptizandum. Ita, si diceret illa verba sola sine verbo baptizandi, posset intentio esse ad benedicendum vel ad signandum.

[140] Über dieses Werk vgl. man nunmehr M. Grabmann, Die Summa de sacramentis eines deutschen Dominikanertheologen um die Hälfte des 13. Jahrhunderts im Clm 22233: HJb 1940, 65—77.

[141] Fol. 7^{v}: Alexander papa dicit, quod hec est forma baptismi: Ego

necessitate praecepti[142]. Die Notwendigkeit des *baptizo* tut sie aber einzig daraus dar, daß die Kraft wiederzugebären im Wort des Taufens liege und darum wegen der Notwendigkeit, die Intention zum Ausdruck zu bringen, auch das Aussprechen des Wortes *baptizo* erforderlich sei[143]. In der Frage der Selbsttaufe nimmt sie auf die Dekretale Innozenz' III. vom 28. August 1206 bezug, führt aber auch sonst noch Gründe für die Verwerfung der Selbsttaufe auf: keiner könne sich selber den Charakter einprägen; der Taufauftrag bei Matthäus spreche bloß von der Taufe anderer; und, was für uns von besonderer Wichtigkeit ist, die Form baptizo me sei nicht die richtige[144].

Auch Roland von Cremona tritt für die Notwendigkeit des *ego baptizo te* ein. In seiner Begründung zeigt sich seine Abhängigkeit von Wilhelm von Auxerre, aber auch eine Verwandtschaft mit Hugo a S. Charo: In dem *ego baptizo te* komme lediglich die Intention des Täufers zum Ausdruck und, weil es sich um ein notwendiges Sakrament handle, sei hier auch mehr der Ausdruck der Intention erforderlich als bei einem anderen. Daß die Kirche diese Worte hinzusetze, habe sie von den Aposteln überkommen. Und — so fährt Roland fort — ich gebe gerne zu, daß wir nicht schon auf Grund jenes Ausspruches „ite, docete omnes gentes" usw. diese Worte setzen müssen. Vielmehr hat es der Herr den Aposteln überlassen, die Form der Worte zu ordnen. Denn einiges hat der Herr mit Absicht unvollständig gesagt, damit dies die Apostel ergänzten, auf daß der Besitz dieser Gewalt über die Kirche in Augenschein trete, daß das Wort sich erfülle: Du wirst sie zu Fürsten einsetzen[145]. Während Wilhelm von Auxerre der

baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et dicit Innocentius, quod baptizo est de substantia forme.

[142] Clm 22233, fol. 7ᵛ: Ego vero satis datur intellectui, id est intelligi per demonstrationem verbi, ne negligenter committatur, sed non debet omitti.

[143] Fol. 7ᵛ: Et quia vis regenerandi consistit in verbo baptizandi, non sufficit, egressio facti, sed exigitur prolatio verbi. Nam, si dicat: mundo te, vel christianus sis vel etiam baptizatus sis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, non est baptismus, quia necesse est habere baptizantem determinatum, habere intentionem et expressam, ne animus evagetur ad alia, cum illa verba: in nomine Patris etc. ad multa se habeant, scilicet ad significandum et ad benedicendum et ad baptizandum, et hoc tutius.

[144] Clm 22233, fol. 5: Item, baptizare se ipsum nemo potest, ut dicit Innocentius, quia nemo potest sibi imprimere caracterem, quia, ut dictum est baptizantes eos in nomine Patris etc. non ipsi se ipsos, quia si diceret: baptizo me, non esset forma. — Für die Innozenzdekretale vgl. man Decretales Gregorii, Ae. Friedberg, Corpus iuris Canonici, II, Leipzig 1881, 646 f.

[145] Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795, fol. 85): Ad illud, quod sequitur, bene concedimus, quod per ista verba ego baptizo te non exprimitur nisi intentio baptizantis et ideo magis oportet, quod

Ansicht ist, die Taufworte hätten die Kraft, daß auf ihr Ausgesprochenwerden hin die Taufe zustande kommt, nicht aus der Natur, sondern aus ihrer Bedeutung (significatio)[146], beantwortet Roland die Frage: Unde habet [vox ista] illam vim, quod ad suam prolationem consecratur baptismus mit den Worten:

Ad hoc dicimus, quod ille voces non habent illam vim a significatione et non habebant illam vim, sed habuerunt vim illam ab institutione Domini tanquam causa efficienti et habuerunt illam vim in significatione, ut significatio illarum vocum sit ad modum cause materialis, quare habuerint ille voces illam vim[147]. Später korrigiert er seinen Standpunkt unter dem Einfluß des klassischen Argumentes der Gegenseite dahin: Ad illud, quod queritur, quod iste sermo: ego baptizo te non est de forma, quam expressit Dominus, dicimus, quod licet non expresserit illum sermonem, quando dedit formam, tamen dedit intelligi, quando dixit: baptizantes. Tamen probabiliter posset dici quod ille sermo non ponitur ibi ad aliquam vim, sed solum ad exprimendum intentionem baptizantis. Neque tamen potest dimitti ille sermo, quia sic est consuetudo Ecclesie[148].

Diese Ausführungen erwecken den Anschein, als ob Roland bloß für eine *necessitas praecepti* dieses *ego baptizo te* stimmen möchte. Tatsächlich aber scheint er die *necessitas medii* und die *necessitas praecepti* hier gar nicht voneinander zu scheiden, da er früher schon in einer Diskussion über unsere Frage gesagt hat: Si autem dixerit per istas rationes, quod ista tria vocabula: ego baptizo te non sunt de essentia forme, tunc opponitur in contrarium, quia dicit decretalis, quod sunt de substantia forme. Item usus ecclesie est, ut dicatur: ego baptizo te. Ergo pro precepto habendum est, ut illa tria vocabula ponantur[149]. Dazu kommt, daß er sich im unmittelbaren Anschluß an den eben erwähnten Text lediglich deswegen, weil im Fall der Auslassung des *baptizo te* die Gültigkeit der Taufe zweifelhaft ist, für ihre Wiederholung ausspricht, sobald diese Auslassung vorliegt[150]. Damit

exprimatur intentio in isto sacramento quam in alio, quia istud est sacramentum necessitatis. Et quod ecclesia apponit illa verba, hoc habuit ab apostolis. Et bene concedo, quod non virtute verborum illorum, ut docete omnes gentes etc. habemus, quod debeamus ponere illa verba, sed Dominus reliquit apostolis ordinare verborum formam. Quedam enim Dominus de industria sub defectu dixit, ut ea supplerent apostoli, ut viderentur habere potestatem super ecclesia(!), ut impleretur illud: constitues eos principes etc.

[146] Summa aurea, l. 4, De totali forma (fol. 152^{v}).

[147] Summa (Cod. Paris. Mazarin. lat. 795, fol. 85^{v}).

[148] Ebd.

[149] Ebd. fol. 85.

[150] Ebd.: Hiis dictis ponamus, quod aliquis baptizet aliquem et dicat ita baptizando ipsum: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Queritur, si sit baptizatus, an sit rebaptizandus. Cum sint probationes ad utramque partem, ut visum est, dubium est, an sit baptizandus an non. Et in dubiis tutior pars est eligenda. Ergo vi-

scheint, daß die von ihm vorher erwähnten Gründe (die Dekretale und die Gewohnheit der Kirche) ihm gegen eine Gültigkeit der Taufe im Falle der Auslassung des *baptizo te* zu sprechen scheinen.

Schließlich kann Richard Fishacre darauf hinweisen, daß in dieser Lehre eine Kluft die moderni magistri von den älteren trennt und daß die moderni lehren, die Taufe sei nicht gegeben, wo die von Christus überlieferte Form nicht vollständig gewahrt bleibe — bis auf die Silbe oder wenigstens das Wort. Dafür beruft er sich auf die Erklärung, die Huguccio für die bekannte Dekretale Alexanders III. gibt[151].

Auch bei den Franziskanern bildet die lehramtliche Entscheidung die Norm für die Lösung unserer Frage. So in der Summe Alexanders, die sich übrigens in der Lösung der Einwände nach Möglichkeit an Wilhelm von Auxerre anschließt[152]. In ihr wird auch klar zwischen der necessitas fa-

detur, quod sit rebaptizandus, neque fit iniuria sacramento, si dubium est, an sit baptizatus, si iterum baptizetur. Quod concedimus.

[151] Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 3 (Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 275^{v}): Solutio: Sciendum modernos magistros multum ab antiquioribus discordare. Dicunt enim moderni, quod, nisi forma a Christo tradita plene servetur, non est baptismus. Forma illa constat in tribus: in verborum significatione, integritate et ordine. Significationem dico, quod, cum sint diversa idiomata et prima forma fuerit in hebreo, in aliis idiomatibus verbo ad verbum servetur translatio. Integritatem dico, ut nec desit nec dictio nec sillaba, ad minus non dictio aliqua significativa persone divine. Ordinem dico, ut nec nomen significans personam alio ordine proponatur, quam secundum quod primo institutum est. Et secundum eos patet responsio ad prima 4 et ad 5 etiam. Secundum eos enim baptismus non est aliquo tali existente. Hiis consentit apparatus decretorum, scilicet Hugezum, qui dicit: Alexander 3us: si quis puerum in aqua ter merserit dicendo: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, nisi dicat: ego baptizo te, talis mersio non potest dici baptismus. Sepe enim abluendo puerum dicit femina: in nomine Patris, sicut sepe dicitur in seminando vel plantando vel quid faciendo. Similiter dico, quod revera omnia et singula sunt de forma, et si aliquid mutetur vel minuatur, non est baptismus.

[152] L. 4 q. 13 art. 2 § 2 (Inkunabel 1482): Utrum hoc verbum baptizo sit de forma verborum. Dicit decretalis, quod sic. Item in decretis Alexandri pape III dicit: Si quis puerum in aqua ter merserit dicendo: in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, si non dicat: ego baptizo te, talis mersio non facit baptismum ... Responsio: Ad hoc dicendum, quod expressio actus baptizandi est de forma, sicut statutum est in concilio. Illud quod statutum fuit in concilio, factum fuit ad coartationem intentionis baptizandi et propter alia, que infra patebunt, et modo est de his, que exiguntur ad esse baptismi ... Ad aliud dicendum, quod intinctio in aqua potest fieri multiplici de causa, vel ad abluendum vel ad lavandum extra vel ad baptizandum. Similiter expressio Trinitatis fit in multis operationibus. Unde inmergens parvulum in actu exercito neque expressione Trinitatis exprimit, nisi quod contingit, non autem exprimit, qua intentione; que exprimitur per hoc, quod dicitur: baptizo. Sicut

cientis und der necessitas faciendi unterschieden und die Notwendigkeit der Beifügung des *ego* der ersten Art eingereiht[153].

Die ihm vorliegenden Materialien vereinigt dann bereits Bonaventura zu einer großartigen Synthese. Unter Berufung auf Alexander III. wird die Zugehörigkeit des *baptizo te* zur Form als eine notwendige bestimmt. Der Grund für diese Notwendigkeit liege in der Einsetzung, der Grund für die Einsetzung wieder bestehe darin — wir hören hier Wilhelm von Auxerre —, daß die Intention für das Sakrament notwendig sei, es sich hier aber um ein sacramentum necessitatis handele, das sich an einen anderen wende. Darum komme wegen der Gefahr des Mangels der Intention, dieselbe durch ein eigenes Wort in der Form zum Ausdruck[154]. Hinsichtlich des Taufauftrages kann man noch lesen:

Quod enim obiicitur, quod Dominus non tradidit in forma, dicendum, quod Dominus, antequam illud doceret, formam instituerat, quam modo servat ecclesia et accepit ab apostolis. Illud autem, quod dicitur Matthaei ultimo, fuit commemoratio iam institutae; aut, si Christus ipse non instituit, instituit ecclesia instinctu Spiritus Sancti; et hoc tantum est, acsi ipse proprio ore dixisset. Tota enim Trinitas approbat, quod ipse Spiritus Sanctus inspirat fieri, sicut illud, quod Christus instituit[155].

---

igitur intentio est de necessitate et est de essentia baptismi, sic hoc verbum baptizo de necessitate est de forma verborum. Per hoc enim exprimit baptizans se tingere non ad abluendum vel lavandum sed ad baptizandum. Unde exprimit se tingere ad lavandum animam sive lavacro Trinitatis fidei in fide Trinitatis. ... Ad aliud dicendum, quod, ut referatur, sicut dictum est, intentio baptizantis ad actum exercitum, necessaria est expressio huiusmodi et magis quam in aliis sacramentis. Quia enim illud sacramentum est sacramentum necessitatis, maxima adhibenda est diligentia, ut intentio referatur ad opus. Preterea quia huiusmodi ablutio frequens est in operibus humanis, cuius frequentia est occasio vagandi animo baptizantis, necessaria est hec expressio ad repressionem huius vagationis. Unde propter istas causas instituta fuit hec expressio in forma baptizandi.

[153] L. 4 q. 13 art. 2 § 1 (Inkunabel 1482): Utrum hoc pronomen ego sit necessario de forma ... Responsio, quod in sacramentis et maxime in hoc est necessitas facientis et necessitas faciendi. Quantum ad necessitatem faciendi non est necessario de forma, immo existimo, quod baptizatus assequitur plenarie effectum sacramenti, si dicatur baptizo etc. sine appositione. Nihilominus est de forma necessario quantum ad necessitatem facientis, scilicet ut coartetur intentio baptizantis, quia ecclesia baptizat sub hac forma ego baptizo etc... Valde enim negligit, qui aliquid de forma ecclesie omittit. Unde necessitatis est quantum ad illum, ne peccet negligendo.

[154] Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 3 p. 1 a. 2 q. 1, Quaracchi 1889, 70: Respondeo dicendum, quod, sicut dicit auctoritas Alexandri, verbum baptizandi est de necessitate formae. Ratio autem, quare est de necessitate est institutio. Ratio autem institutionis est, quia intentio necessaria est sacramento, et hoc est sacramentum necessitatis et est ad alterum. Ideo propter periculum defectus intentionis proprio verbo expressa est ibi in forma.

[155] Ebd.

Unsere Untersuchung, die wir damit abschließen wollen, hat zu einer Reihe von Feststellungen geführt, die nicht ohne Bedeutung sind.

Vor allem läßt sich für das 12. Jahrhundert in der Praxis lediglich für die Nottaufe und dies auch nur für einige Teile Frankreichs nachweisen, daß das *Ego te baptizo* nicht in der Taufform zum Ausdruck kam. Daß, um in unserer heutigen Terminologie zu reden, das Aussprechen dieser drei Worte allgemein als *de necessitate praecepti* galt und dieselben so in der feierlichen Taufe nicht unterblieben, dürfte ebenfalls sicher feststehen. Umstritten wird damals lediglich die Frage, ob das *Ego te baptizo* auch zur Substanz der Form des Taufsakramentes gehöre. Wer sie negativ beantwortete, war, mehr oder weniger bewußt, entweder durch das zu wörtlich aufgefaßte augustinische Axiom beeinflußt, nach dem in der Taufe das Element durch das Wort zum Sakrament der Taufe konsekriert wird, oder er war durch die Auffassung der Sakramente als Gnadengefäße bestimmt. Erst später klammerte man sich auch an eine Analyse des Taufauftrages bei Mt 28,19; zugleich damit verschwanden dann die zuerst genannten Einflußmomente. Dieser zweite Beweis kam aber erst zu einer Zeit in Erscheinung, in der das Problem, das vorher kaum als Frage empfunden worden war, in den Streit der Meinungen eintrat. Es fehlte aber auch damals von Anfang an nicht an Gelehrten, welche die strittigen drei Worte oder doch wenigstens das *baptizo* für die Substanz der Form in Anspruch nahmen. Daß die Entscheidung Alexanders III. in seiner berühmten Dekretale nicht sofort dem Streit ein Ende bereitete, ist der Unsicherheit zuzuschreiben, die wegen des Mißbrauches, der damals in den Schulen mit den Dekretalen getrieben wurde, über ihre Echtheit herrschte. Auch ein Versuch, sie durch Interpretation auszuschalten, ließ sich verzeichnen. Sobald aber die Authentizität dieser Dekretale anerkannt war, nahm die Theologie ohne weiteres den ihr so vorgezeichneten Standpunkt ein. Nicht verschwiegen soll werden, daß sich gerade in der Behandlung dieser Frage eine von der heutigen abweichende Auffassung von der Macht der Kirche bzw. der Apostel über die Substanz der Sakramente zeigte.

Die Sicherheit der Sakramentenspendung wurde jedenfalls durch diesen Streit in der Frühscholastik nicht in Frage gestellt. Dagegen war der dogmatische Ertrag recht bedeutsam: Die tiefere theologische Bedeutung der Worte *Baptizo te* innerhalb der Taufformel wurde erarbeitet und herausgestellt.

Neues über Albert den Großen aus einer Würzburger Handschrift.

Von Melchior Weiß.

J. Sighart schrieb in seiner heute noch wertvollen Schrift über Albert den Großen[1]: »Kaum hatte der selige Meister Albertus durch Enthebung von dem Amte eines Kreuzzugpredigers seine heilige Freiheit wieder erlangt, kehrte er abermals in sein geliebtes Würzburg zurück.« Von einem früheren Aufenthalt des hl. Albert in Würzburg findet sich aber bei Sighart nichts. Hier bringt eine Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek nähere Aufklärung. In Ch. O. 41 finden sich nämlich in zwei Bänden (172 und 78 ff.) die Annales praedicatorum Herbipolenses 1227—1402 des Andreas Pfaff. Sie enthalten darüber Nachrichten.

Über den Dominikaner Andreas Pfaff meldet der Katalog des Bamberger Konvents vom Jahre 1753[2], daß er 24 Jahre alt sei und im sechsten Jahre der Profeß stehe. Über sein Werk bringen die Generalregesten[3] den Vermerk: »R. P. Andreae Pfaff datur licentia typis mandare opus circa historiam Wirceburgensis conventus a se compilatum 4. Sept. 1779.« Es ist jedoch kein Druck dieser Geschichte auffindbar[4]. Sie ist wohl nur zum »Imprimatur« abgegeben worden. Leider ist uns nur noch ein Auszug in den beiden Büchlein Ch. O. 41 erhalten. Geschöpft waren diese Annalen aus dem Archiv des Würzburger Konventes[5].

Pfaff bringt in seinem Werke im Wortlaut und mit Zeit- und Ortsangabe 46 Bullen. Sie haben vielfach andere Daten als das große Dominikanerbullarium von Ripoll[6]. Auf den ersten Blick scheint das gegen Pfaffs Glaubwürdigkeit zu sprechen. Eine genauere Untersuchung ergab aber das Gegenteil. Denn im Münchener Reichsarchiv finden sich noch die Würzburger Originale dieser Bullen[7], deren Echtheit durch die ganze Aufmachung und die anhängenden Bleisiegel nachgewiesen ist. Das war also eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Glaubwürdigkeit nachzuprüfen. Der Vergleich zeigte mir, daß die Angaben von Pfaff genau mit den Originalen übereinstimmen, nicht aber die Angaben von Ripoll. Also hat nur Pfaff sie benutzt. Auch sonst bringt Pfaff eine Reihe ausführlicher Einzelheiten, die seine genaue Berichterstattung erkennen lassen. So nennt er u. a. den Todestag des Königs Philipp II. August von Frankreich, den Namen und die Herkunft seiner drei Frauen; er führt auch die Namen der Würzburger Bischöfe genauer an als etwa der große Bischofskatalog

[1] J. Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857, 161.

[2] A. Walz, Statistisches über die Süddeutsche Ordensprovinz (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 23), Vechta 1927, 67.

[3] A. Walz a. a. O. 57.

[4] Vgl. G. Kaiser, Vollständiges Bücherlexikon, Leipzig 1835.

[5] Der verdiente, unlängst verstorbene Konservator am Landesamt für Denkmalspflege in München, F. Mader, durch den ich auf Pfaff aufmerksam wurde, benutzte dessen Annalen als Wegweiser durch das Marxkloster der Dominikanerinnen in Würzburg. Er findet die Angaben von Pfaff durch die noch vorhandene Originalbulle bestätigt. Vgl. Die Kunstdenkmäler Bayerns XII: Würzburg, München 1915, 130.

[6] Bullarium O. P. op. Fr. Thom. Ripoll, ed. Fr. Ant. Bremond, Rom 1729.

[7] Würzburg N. 3444—3486b.

von P. Gams. Er zeigt sich also überall, wo wir seine Nachrichten nachprüfen können, als guten Quellenkenner.

Über Albert den Großen bringt er zunächst einige Nachrichten, die noch nicht unmittelbar mit dem Würzburger Konvent zusammenhängen:

Salomon[8] und Cantipratanus[9] weilten einige Jahre im gleichen Hause in Köln und waren dort Hörer des Magister Albertus Magnus (fol. 52).

Auf dem Generalkapitel zu Valenciennes 1259 betrieb Albert Magnus die Errichtung von Generalstudien in den Provinzen und verfertigte deren Gesetze[10]. Heimgekehrt erreichte er seine Entlassung vom Amt des Provinzials und wurde erster Regens des Kölner Generalstudiums[11]. (fol. 62).

»Sequenti anno ad infulam Ratisbonensem ab Alexandro IV. pertractus cathedram Coloniensem aegre dimisit eiusque discessus tenello studio exitialis fuit«[12] (fol. 63).

»Studium generale perpetuo decreto apud Coloniam assignatum, cuius regimen Magister Albertus post dimissum episcopatum[13] Ratisbonensem ordini tunc restitutus libere reassumpsit sub tanti viri praesagio confluentibus certatim ex toto ordine sodalibus postea celeberrimum« (fol. 64).

Auf fol. 67—73 stehen dann die wesentlichsten Mitteilungen. Pfaff behandelt hier das Zusammenwirken der Doppelgänger Albert von Falkenberg und Albert des Großen in Würzburg. Diese Mitteilungen sind für die Kenntnis des Lektorats Alberts des Großen in Würzburg wie für die Bestimmung seines Geburtsjahres von großer Bedeutung. Fr. Pelster[14] weist in seinen Kritischen Studien darauf hin, daß schon Thomas von Cantimpré einen anderen Albert nennt: Albert, den Sohn des Grafen von Blankenberg[15]. Der sechzehnjährige Albert, den Jordan von Sachsen 1223 in den Predigerorden aufnahm, sei nicht Albert der Große gewesen, sondern jener Albert, dessen Ordensaufnahme Cantimpré melde[16]. H. Chr. Scheeben will freilich Cantimprés Angaben nur dann als glaubwürdig ansehen,

[8] Vgl. A. Walz, Compendium hist. O. P., Rom 1930, 162.

[9] Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, 49. — H. Chr. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Quellen und Forschungen 27), Vechta 1931, 29. — Ders., Alberto Magno: Atti della Settimana Albertina, Rom 1931, 190.

[10] Inquisitio de vita b. Alberti Magni (Heiligsprechungsakt), Rom 1931, 225. — Fr. Callaey, Vot sopra la Vita del B. Alb. M.: Analecta S. O. P. 40, tom. 20 (1932). — P. Loë, De vita et scriptis Alberti: Anal Boll 20 (1931) 287.

[11] Vgl. H. Chr. Scheeben, Atti 181.

[12] Siehe De laudibus b. Alberti Magni (Heiligsprechungsakt), Rom 1931, 7.

[13] Fr. Loë a. a. O. 292.

[14] A. a. O. 49.

[15] Clm 3054, fol. 52a. — Bonum universale, ed. Duaci 1629, 270: »Flankenberg«; 70/71: »Flankenberch«, »Blankberch«, »Valkenbech« usw. — J. Meyer O. P. hat in seiner nachher zu nennenden Geschichte in Cod. 43 Scheyern, fol. 106, und Cod. 939 des Münchener Nationalmuseums, fol. 32 und 97: »Falkenberg«.

[16] Fr. Pelster a. a. O. 49.

wenn andere Zeugen das Gleiche berichten[17]. Antonius Senensis bringt ebenfalls offenbar eine Personenverwechslung, wenn er schreibt: »Fr. Albertus cognomento Magnus, natione Suevus Langumensis (!), comitis Falcheburgensis (filius) et regibus Franciae sanguine propinquus et ideo a matre illius ex Germania in Franciam missus, ut ibi cum regis prolibus educaretur«[18]. Es handelt sich hier um den Schwaben Albert aus Lauingen (eben Albert den Großen) und einen Grafensohn Albert von Falcheburg, die hier zu einer Person vereint werden. Das bezeugt uns nun auch ein doppeltes neues Zeugnis.

Zunächst gibt der Dominikaner-Chronist Johann Meyer über die Ordensaufnahme des Falkenbergers und seine Bedeutung ausführlich Kunde. In der Hs 939, fol. 104, des Münchener Nationalmuseums findet sich nämlich folgender Bericht Meyers:

Albertus de falkenberg, theutonicus de nobili genere comitum procreatus, hic ad regem franconie cognatum suum missus invitis parentibus ordinem predicatorum fratrum etatis sue anno XVI. parisius ingressus. Et theodoricum theutonicum nobilem archidiaconum speciosum forma pre omnibus clericis civitatis ad eundem ordinem suis devotis orationibus introduxit. Hunc ergo fratrem Albertum predicatorem nobilissimus papa episcopum maxime civitatis preficere voluit; sed vir sanctus restitit memorabilia verba dicens: Securius et letius moriar ordinis frater quam ullo unquam episcopi honore sublimatus.

In ganz ähnlicher Weise beschreibt J. Meyer auch das Geschlecht und den Ordenseintritt des Albert von Falkenberg in seiner Schrift: »Von dem Seligen Vatter jordanus welcher der Erst Mayster des Ordens gewesen jst nach St. Dominicus.« Sie findet sich in Cod. 43 der Bibliothek von Scheyern, fol. 91—129. Die Eltern sandten ihren Sohn »Albertus genannt von Falckhenberg« mit 13 Jahren an den königlichen Hof in Frankreich zur Erziehung. Hier lernte er seinen Landsmann Jordanus kennen, der ihn dann mit sechzehn Jahren in den Orden aufnahm[19].

Die unmittelbare Gegenüberstellung dieses Albert von Falkenberg mit Albert dem Großen bringt uns Pfaff in seinen Annalen. Denn beide lebten in Würzburg zusammen: Albert von Falkenberg als Prior, Albert der Große als Lektor. Zugleich bietet Pfaff eine Reihe

---

[17] H. Chr. Scheeben, Albert der Große 191.

genauerer Einzelangaben über Albert von Falkenberg. Er war der einzige Sohn des Grafen von Falkenberg und seiner Gemahlin, die

[18] Bibliotheca O. P., Paris 1585, 38.

[19] Es war ein Edler Graff jn Teutschen Landen der hatte ein gemahl die wahr dem König auss Frankreich verwandt vnd sy hatten einen Sohn Albertus genannt von Falckhenberg, denselben Schickhen sy in Frankhreich an des Königs hoff Zucht Zuerlehrnen. Der König Schickht jn mit seinen jungen printzen zuer Schuel er war eben zuerselben Zeit 13 jahr alt ... dann er bald guette Khundtschafft zue dem Seligen jordan gemaacht welcher sein Landtsmann wahr. .. Da diser jüngling 16 jahr alt worden hatt sein Muetter zue jm gesandt jhre diener wie das sy jhren Sohn wider Solten zu jr bringen. ... Als er nun diese Bottschafft vernommen Sprach er zue den dienern wir wöllen zuvor genn pariss Reytten vnd von unsern Landtsleytten den prediger Brüeder urlob nemmen. ... Als das Convent des jünglings Mainung gänzlich vernommen, haben sy jn jn jr gesellschafft aufgenommen (fol. 106/107).

eine Tochter Berchtolds IV. von Meranien war. Mit dreizehn Jahren wurde Albert an den Hof Philipp II. August nach Paris geschickt. Der König war in dritter Ehe mit Alberts Tante Agnes verheiratet. Die Erziehung lag in den Händen der Königin Agnes, der Mutter-Schwester des Knaben, und der »sanctissima femina« Blanca, der Sohnsgattin Philipps. Zu dieser kam öfters Jordanus und gewann seinen Landsmann lieb. Daraus wuchs die Hinneigung zum Orden, dessen zweiter General Jordan war. Im Konvent von St. Jakob waren auch einige deutsche Ordensbrüder. Immer wuchs so in Albert das Verlangen, in den Orden einzutreten. Doch Jordan gab ihm den Bescheid, sich auf seinen Herrscherberuf vorzubereiten, und wies seine Bitte wiederholt energisch ab. Als König Philipp am 14. Juli 1223 starb, schickten die Eltern nach Paris, um ihren Sohn feierlich nach Deutschland zurückholen zu lassen. Albert kam mit seinem Begleiter nach St. Jakob, um sich vom Meister Jordan zu verabschieden. Dieser wollte eben am Lichtmeßtag[20] zwanzig erprobte Männer in den Orden aufnehmen. Den dringenden Bitten Alberts an den Meister und die Brüder wurde jetzt willfahrt. Einige Jahre blieb der Novize in Paris. Als 1227 Albert d. Gr. der Lehrstuhl in Köln übertragen wurde, kam Albert von Falkenberg dorthin, um seine Studien unter Fr. Albert und Fr. Ulrich zu vollenden. Seine wissenschaftlichen Fortschritte waren so groß, daß ihn Jordan bereits nach sieben Jahren als Lektor mit nach Würzburg nahm. Hier war er ein ausgezeichneter Lehrer und Prediger. Seine verwandtschaftlichen Verbindungen mit den adeligen Familien Frankens waren ihm eine große Hilfe. Er war auch ein Vetter des Iringus von Reinstein, des Nachfolgers von Bischof Hermann auf dem Würzburger Bischofsstuhl. Nach dem Tode des Fr. Gernod wurde er von seinen Mitbrüdern einstimmig zum Prior gewählt. Er selbst aber traute sich die Leitung nicht zu und bat den Provinzial Rudolph, er möge ihm seinen ehemaligen Lehrer Albert als Lektor und Berater nach Würzburg senden. Bald wurde dieser von Freiburg, wo er lehrte[21], herbeigerufen und kam im Februar nach Würzburg.

Bei der Wichtigkeit, die der Text wegen der unmittelbaren Gegenüberstellung der beiden Albert besitzt, sei er hier im Wortlaut für seinen wesentlichen Teil wiedergegeben:

Successit (scl. fr. Gernodo de Haugis anno circiter 1237) in prioratu paucis post diebus canonica fratrum electione fr. Gernodo decrepito seni vir iuvenis sed moribus maturus fr. Albertus de Falkenberg, lector conventus. Natus erat ex antiquissima familia comitum Falkenbergensium. ... Parisiis in vonventu S. Jacobi per aliquot annos in regulari disciplina et litteris pro more ordinis instructus, postea anno 1227, cum fr. Albertus Magnus in Coloniam ad docendum mitteretur, cum eo discipulus ad prosequenda studia ire iussus fuit, sub quo magistro et fr. Udalrico tantum in scientia profecit, ut eum magister Jordanus anno 1234 secum a Colonia in Herbipolim deduxerit ac

[20] Lichtmeßtag 1224 ist bei Oster-Neujahrsbeginn 1223, also das Sterbejahr Philipps August II.

[21] Das Albert-Denkmal auf der Dreisambrücke in Freiburg bringt die Jahreszahl 1242. E. Krebs, Zeitschrift des Freiburger Geschichtsvereins 46 (1935), nimmt 1237/1239 an.

fratribus nostris primum lectorem prefecerit. Hoc in munere et predicando ac docendo magnam sibi nominis famam comparavit ... et ab extra et ad intra humili ac charitativa conversatione fratrum animas ita sibi devinxit, ut eum post mortem fr. Gernodi in octava Epiphanie concorditer in Priorem elegerint, licet vix annum trigesimum quintum etatis attigisset. Quamquam autem in iuvenili corpore cor senile gereret, sua tamen nondum satis experte gubernandi prudentie diffidens impetravit a fr. Rudolpho Provinciali, ut fr. Albertus Magnus, suus quondam magister, in Herbipolim mitteretur, dum ut studiis fratrum praeesset, ut vel (!) sibi ac consiliis adesset. Qui mox a Friburgo, ubi docebat, accitus Herbipolim mense Februario advenit (fol. 67—68ᵛ).

Diese deutliche Nebeneinanderstellung der beiden Albert wirft neues Licht auf die Streitfrage um das Geburtsdatum Alberts des Großen. Den Hauptbeweis für die Ansetzung der Geburt auf 1207 durch P. Mandonnet[22] liefern die verschiedenen Berichte über den sechzehnjährigen Grafensohn, der 1223 durch Jordan in den Orden aufgenommen wurde[23]. Er kann nun nach der durch Pfaff darüber gegebenen Aufklärung nicht mehr aufrechterhalten werden.

Den Untergrund der Datierung Mandonnets bilden die verschiedenen Meldungen über den frühen Ordenseintritt Alberts. Schon Fr. Pelster[24] und H. Chr. Scheeben[25] haben darauf hingewiesen, daß diese Angaben nicht beweiskräftig seien. Eine Zugehörigkeit zum Orden von siebzig Jahren[26] würde verlangen, daß Albert, der 1280 starb, schon vor dessen Gründung — 1216 — eintrat. In dem weiter angeführten Dekret Honorius' III. vom 3. April 1223[27] handelt es sich um eine Dispens vom Gelübde des Ordenseintrittes eines Studenten A. Solche Dispensen in Gewissensfällen werden anonym gegeben. Sie auf Albert den Großen zu deuten, liegt kein Anlaß vor, besonders da dieser ja in den Orden eintrat.

Die Annalen Pfaffs bringen anschließend noch mehrere Einzelzüge aus dem Leben des hl. Albert in Würzburg. Sie sollen hier wenigstens kurz noch erwähnt werden. Bald nach der Ankunft machte er sich nützlich in der Umstellung des bisherigen Kanonissen-Klosters bei St. Marcus, das Bischof Hermann dem Predigerorden zur Obsorge anvertraute. Bald blühte das Frauenkloster auf. Es kam aber leider wegen verschiedener Güter mit dem Bischof in Streit. Die Ordensfrauen riefen den Prior Albert und den Lektor gleichen Namens, damit der eine durch seine Güte, der andere durch seine Klugheit das unbeugsame Gemüt des Bischofs besänftige. Tatsächlich erkannte der Bischof den Schwestern die Zehentrechte an und ließ darüber eine Urkunde ausstellen[28]. Der Vermittlung Alberts des Großen hatte es der Dominikanerkonvent auch zu verdanken, daß ihm ein Wohltäter Leo eine neue Wohnung überließ, die später der Löwenhof genannt

[22] P. Mandonnet in Maitre Albert: RevThom 14 (1931) 9; 28; 32.
[23] Ebd. 12; 31.
[24] Fr. Pelster a. a. O. 34; 52.
[25] H. Chr. Scheeben, Albert der Große 4. — Ders. in Albertus-Magnus-Festschrift: DivThom(Fr) 32 (1932) 232 (364).
[26] P. Mandonnet a. a. O. 28.
[27] Ebd. 20; 30; 33.
[28] Regesta Boica II 323. — Albert der Große bedachte das Kloster auch in seinem Testament: J. Sighart a. a. O. 247.

wurde (fol. 72). Bischof Hermann wünschte, daß Albert nicht nur für die Brüder, sondern auch für den Klerus öffentlich lehre (fol. 73). Er war während seines Lektorates der Berater der Witwe Berta des Grafen Friedrich de Castris und der Erzieher des jüngeren Sohnes Heinrich, der später in den Predigerorden eintrat. Sie selbst ging zu den obengenannten Schwestern bei St. Marcus und starb 1254 (fol. 74^{v}). Später kommt Pfaff noch einmal auf die öffentlichen Vorlesungen Alberts zurück und berichtet, daß er sie über die Sentenzenbücher und abwechselnd über Lukas und Markus als Vorarbeit für seine Sendung nach Paris, die dies erforderte, gehalten habe (fol. 75^{v})[29]. Zum Abschluß wird Alberts Abberufung nach Köln mitgeteilt, wo das Generalstudium war. Dort blieb er, bis ein Platz in Paris für ihn frei wurde. Sein Nachfolger in Würzburg wurde Fr. Ulrich (fol. 79). Der Prior Albert starb am 26. Juni 1252 (fol. 120^{v}). An späterer Stelle berichtet Pfaff noch, daß Albert der Große den Grundstein zur Dominikanerkirche in Würzburg legte (fol. 150) [30].

[29] Über eine Hs des Lukaskommentars Alberts des Großen in der Konventbücherei zu Würzburg bringen die Annalen fol. 75 längere Ausführungen. Hier sind noch weitere Forschungen nötig, über die bei anderer Gelegenheit berichtet wird. Vgl. H. Chr. Scheeben, Atti 206[108].

[30] F. Mader a. a. O. 31; A. Wale, Statistisches . . ., a. a. O. 32.

Besprechungen.

Lohmeyer, E., Kultus und Evangelium. gr. 8° (128 S.) Göttingen 1942, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 5.50.

Aus Vorträgen in Schweden 1939/40 erwachsen, dringt das Buch tief in die Frage der Stellung Jesu zum Kultus ein. Beschränkt der Verf. sich auch ausdrücklich, durch den engeren Zeitrahmen der Vorlesungen gezwungen, auf die synoptischen Evangelien, so hebt er doch im Vorwort eigens hervor, daß zur Vollerfassung der Frage eine Erweiterung auf die übrigen neutestamentlichen Schriften durchaus nützlich und notwendig sei. Es ist gewiß schade, daß diese Fortsetzung durch den Militärdienst des Verf. nicht möglich war. Denn was er hier uns bereits bietet, geht in formvollendeter Sprache und Klarheit nach (1) Stellung des Problems (2) gut der Lehre Jesu bes. bei Mk nach (32—70). Das Ergebnis: »In allem gelassenen und schroffen Nein, das über den Begriff und die Tatsache des Kultus uns aus den Evangelien vernehmbar ist, wurde doch niemals der Kultus an sich angegriffen oder gar überwunden« (71). So ergibt sich die Notwendigkeit, zu fragen, wie das Evangelium »sich im Lichte des Kultus darstellt« (71—101). Hier wird der Grundgedanke des Buches wohl am packendsten und deutlichsten sichtbar. Das Eschatologische bestimmt. Jesu Reich steht ganz in der Aufgabe und Gabe dazu: »Genaht ist das Reich Gottes.« Jetzt sind die Aussätzigen, die Sünder gerufen, die im Tempel ausgestoßen waren; jetzt ist das weltweite Gottesreich als das Haus oder die Stadt Gottes gegründet; jetzt ist an Stelle von Tempel und Opfer die Feier des Familienmahles getreten, »das eine tägliche Mahlzeit und das eschatologische Fest der erwählten Gottesgemeinde ist« (97) — eschatologisch als Beginn des himmlischen Mahles Gottes mit den Seinen. Ein 4. Schlußabschnitt führt den Gedanken weiter an der Lehre des Johannes des Täufers (seine Taufe als Gegenstück zum Opfer) und an der Auffassung der Urgemeinde, die sich im eschatologischen Sinn als die »Gemeinde der Heiligen« sieht, vereint im Liebesmahl und der endzeitlichen Feier der Gegenwart des Herrn.

Die innere sittliche Tiefe der Evangelien tritt im Gegensatz zum israelitischen Kultus ausgezeichnet hervor. Man legt das Buch selbst ergriffen von ihr aus der Hand. Der eschatologische Gedanke hat hier eine der schönsten Seiten der Lehre Jesu leuchtend hervortreten lassen. Die Betrachtung freilich von Joh. und Paulus hätte sicherlich auch in den synoptischen Quellen und in der hier vorgenommenen Einzelexegese das beginnende s i c h t b a r Geschichtliche und Kultische des eschatologischen Bildes verstärkt, ohne daß dadurch der echt tiefen christlichen Sicht des allem äußeren Gehabens feindseligen evangelischen Grundgedankens irgendwie Schaden zugefügt worden wäre. Bei der engsten Verbindung von Urgemeinde und Christus dürfte eine so starke Weiterbildung, wie sie die Auffassung des Verf. doch wohl voraussetzt (etwa beim Opfer der Eucharistie aus der Mahlzeit zum eigentlichen Opfer), kaum möglich gewesen sein. Es sei nur daran erinnert, wie sich Paulus immer wieder mit der Berufung auf Christus rechtfertigen muß (vgl. dazu die prinzipiellen Bemerkungen in der folgenden Besprechung des Buches von N. A. Dahl, Volk Gottes). In diesem Lichte gewinnen dann »Andeutungen« — wir möchten sie lieber mehr nennen — doch stärkere Bedeutung, wie etwa die Einsetzungsworte des Abendmahles, das Wort Jesu bei Mt 16,16 und 18,18. Die ἐκκλησία, die διαθήκη καινή, wie der Alte Bund gestiftet im sichtbaren Blut und sichtbarer Opfertat des Gottesknechtes (Is), sind s i c h t b a r e kultische Größen gerade mit all dem Edlen, das die

eschatologische Sicht verlangt und fordert, als stärkster, innerlich helfender Weg zum ewigen Mahl. H. Weisweiler.

Dahl, N. A., Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (Schriften hrsg. von der Nordischen Akademie der Wissenschaften in Oslo, II. Hist.-philos. Kl. 1941, 2). gr. 8° (XI u. 351 S.) Oslo 1941, Dybwad. *Kr* 24.—.

Das stattliche Werk will vor allem das Verhältnis des urchristlichen Kirchenbewußtseins zu dem Selbstbewußtsein des Volkes Israel in atl. wie ntl. Zeit klarlegen, und zwar unter Ausschluß der späteren Schriften des NT, deren Gedanken der Verf. mit einer Behandlung der Kirchenfrage des nachapostolischen Zeitalters verbunden wissen will. Der Ekklesiologe hat allen Grund, für die anregende, im ganzen auf einer positiven Bewertung der atl. Quellen beruhende Aufsammlung des Stoffgutes über das Gottesvolk im AT, die den ersten Teil des Buches ausmacht, dankbar zu sein. Seiner ganzen Zielsetzung nach berührt sich dieser Teil mit Buber, Königtum Gottes. Die Ausführungen verraten überall enge Fühlung mit der heute so aufgewühlten Problematik des AT, ohne sich aber in den Bann der Schlagworte nehmen zu lassen. Es wird u. a. festgestellt: »Blut und Rasse sind zwar ein Moment im Volkstum (Israels), entscheidend aber ist die Religion«.

Die vielumstrittene »berit« wird richtig als zweiseitiges Verhältnis gedeutet, als Lebensgemeinschaft zwischen Jahwe und Israel; dabei ist aber der Gedanke an naturhaften mythischen Ursprung fernzuhalten: er liegt vielmehr im gemeinschaftstiftenden Willen Jahwes. Folgerecht sind auch die Stammväter »nicht göttliche Heroen, sondern geschichtliche Menschen, an denen Gott gehandelt hat«. Die Eigenart dieser israelischen Geschichte ist, daß sie auch die Gegenwart bestimmt. »Die Erwählung ist eine ‚electio continua'; aus seiner freien Gnade ... hält Jahwe noch an dem Volke fest.« So ist auch die spätere Verbindung von palästinensischem Land und Volk Israel »nicht mythisch naturhaft, sondern geschichtlich verstanden«. Das Heil ist, sofern es zunächst in der Landschenkung gleichsam sein Bundespfand hat, diesseitig gefaßt. Aber es besteht keine »letzte Bindung« vonseiten Gottes. »Wenn Israel den Bund bricht, kann Jahwe gerade um seiner Ehre willen das Land zerstören«. Sehr gut arbeitet D. die ungemeine Bedeutung des Grundrestes von Fremdgefühl gegenüber dem Boden für das Selbstbewußtsein heraus, das die Judenschaft später mit dem Begriff »Volk Gottes« verband. In der Richtung einer Befestigung dieses Gefühls mußten auch die ständigen Kriege wirken. Erst recht lenkten die fremden Oberherren den Blick vom Lande weg auf die Verheißungen (vgl. dazu 47). Das Königtum wird in einer Form verwirklicht, die sich schon der Terminologie nach an die Vorstellungswelt vom Volk Gottes anschließt. — Mit feiner Einfühlung ist die Beurteilung der Völker und Staaten der Umwelt, d. h. das Gesamtgeschichtsbild Israels nachgezeichnet. Es wird dabei sichtbar, wie von schroffen Einseitigkeiten frei die atl. Urformen des israelitischen Geschichtsbildes sind. Universalismus und Erwählungsglaube gehören zusammen. Die zentrale Stellung des Volkes beruht nur darauf, daß eben allein an Israel das Wort Gottes ergangen ist (27). Mit diesen Gedanken leitet D. zur Darlegung der profetischen Gerichtsverkündigung für die Konstituierung des israelitischen Volk-Gottes-Bewußtsein über.

Auch in diesem Abschnitt wird über das unmittelbar durch die Zielsetzung des Buches Geforderte hinaus Durchblick geboten durch

Grundgedanken der profetischen Theologie. Man wird da und dort Vorbehalte zu machen veranlaßt sein. Wie schon im ersten Teil der Begriff von Jahwe dem Wüstengott, die Auffassung von der Patriarchen- und der Wüstenzugtradition als zwei mehr oder weniger unverbundenen Traditionsreihen besser unterblieben wäre, so wird man hier den Unterschied zwischen der paulinischen Unterscheidung vom doppelten Israel und der profetischen vom Rest und Gesamt des Volkes vielleicht etwas überbetont finden. Wie schon in den Abschnitten des ersten Teils über das Königstum und über Jerusalem und den Tempel, wird auch im Bilde der eschatologisch umorientierten Volk-Gottes-Theologie das sichtbar, was zu den späteren Vereinseitigungen der jüdischen Messiaserwartungen den unseligen Anlaß geboten hat: es ist die stark diesseitig gehaltene Verbildlichung des bei Wiederherstellung des Gottesverhältnisses zu erwartenden Segens (39 f.; hier auch eine gedrängte Skizze der Messiaserwartung). Die Elefantinepapyri zeigen uns schon einen groben Typ der Abkehr vom klassisch atl. Israelgedanken.

Der für den Ekklesiologen besonders wichtige Abschnitt über das Spätjudentum wendet sich (wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Sachbefundes für die Sonderung der christlichen Kirche vom Selbstbewußtsein des [Diaspora-]Judentums) dem Nebeneinander von nationalen und »kirchlichen« Tendenzen in dieser Spätzeit zu. Die verschiedenen Richtungen im traditionellen Israelgedanken bilden je einzelne Momente der atl. Volk-Gottestheologie weiter (z. B. den eschatologischen oder nominischen Aspekt), aber nie in isolierender Durchführung. Es kommt jetzt zu einer gesteigerten Geltung dessen, was man heute »Blut und Rasse« nennt (57). Es entwickelt sich die Israelmythe von der Berufung des Gottesvolkes zum Herrschervolk (59). Ein gesundes Empfinden leitet den Verf., wenn er die Boussetsche Umnennung der Synagoge, der nach dem Untergang des Tempels allein gebliebenen Form des jüdischen Gemeinschaftslebens, in Kirche nicht mitmacht. Die (schon vielfach behandelten) Fragen der aramäischen Äquivalente zu ἐκκλησία und συναγωγή sind gut zusammengefaßt. Weiterführend ist besonders die Gegenüberstellung der an die Begriffe ‚Tempel' und ‚Synagoge' sich anlehnenden Gedanken; sehr brauchbar die Zusammenstellung der die Synagoge zu einer Einheit verbindenden Elemente; Hauptvertreter der sporadisch sich zeigenden Tendenz zur Spiritualisierung der Abrahamskindschaft ist Philo (73). Religionsgeschichtlich wichtig ist die Entwicklung der Begriffe gojim und 'ummot ha'olam = Heiden und Heidenvölker. Während Israels Stellung in der Apokalyptik (der universalistische Aspekt ist im ganzen schwach) wesentlich als Weiterentwicklung der atl. Eschatologie dargestellt wird, betont der Abschnitt »Interpretatio Graeca« die Hellenisierung des Diasporajudentums als unvermeidliche Folge schon der Übersetzung der alten Begriffe ins Griechische. Für sie wird schon die Wiedergabe des Tetragramms mit κύριος als bezeichnend angesehen. Gerade diese Wiedergabe entfernt sich aber doch nicht von dem Gesamtgehalt des Gottesbegriffs des AT, wenn sie auch vielleicht eine andere Seite betont als die im Wort Jahwe zunächst hervorgehobene. Aufschlußreiches erfährt man über den Zusammenhang der Gesetzesapologie der jüdischen Diasporaschriftsteller mit dem Hellenismus (98 f.), über den Einfluß des Polisbegriffs auf das soziale Denken der Juden, über ἀρετή und καλοκαγαθία über die Auffassung und Darstellung der jüdischen Lebensart als Philosophie, über den Eingang des Begriffes ‚Frömmigkeit' (in verschiedenen Termini ausgedrückt) in die hellenistisch-jüdische Literatur. Zusammenfassend lautet das Urteil: »Für das Judentum war die ‚interpretatio graeca' eine Episode. Die weltgeschichtliche Bedeutung des hellenistischen

Judentums lag darin, daß es die Christianisierung des römischen Reiches und die Hellenisierung des Christentums vorbereitete!«

An dieser Stelle horchen wir etwas betroffen auf und machen uns darauf gefaßt, bei dem Verf. auf ein Entwicklungsbild des Frühchristentums zu stoßen, das dessen Umwandlung unter dem Einfluß des Hellenentums annimmt. Wir bemerken zu den umfangreichen Abschnitten, die uns von dem dritten Teil und damit von den christlichen Quellen trennen, nur soviel: unter dem Stichwort ‚Mystik' wird Philo mit bemerkenswerter Selbständigkeit der Stellungnahme gewürdigt (vgl. besonders die Anmerkungen 181 und 189), im Abschnitt über das Torajudentum, den Nominismus kat exochen, dürften u. a. die Belege über die durch die empirische Tatsache der Nichtbeobachtung des Gesetzes entstandenen Aporien und Glaubens- oder Gewissensnöte (wegen der Berührung mit Röm 2) Aufmerksamkeit verdienen (124 f.), unter dem Nennen ‚Sondergruppen' ist nicht nur über Pharisäer, Sadduzäer und ähnliche Richtungen der unmittelbaren Umwelt Jesu, sondern auch über die aszetischen Richtungen wie die Essäer und Therapeuten der heute erreichte Wissensstand zusammengetragen; wenn hier zuletzt der Täufer eingeordnet wird, so ist zu sagen, daß das äußerlich zwar angeht, dem inneren Gegensatz der Täuferbewegung zu den vorgenannten Richtungen aber nicht gerecht wird: der Täufer ist unmittelbar gottberufener Profet und bezeichnet den schöpferischen Anfang des Neuen; die andern Richtungen sind z. T.. hellenisierte Ausprägungen des Alten.

Gleich zu Eingang des Ganzen und wieder beim Übergang zu Einzelabschnitten kommt im dritten Teil des Werkes die mißliche Lage zum Vorschein, in die sich der protestantische Exeget bei Behandlung fast aller wichtigen ntl. Probleme hineinversetzt sieht. Der Verdacht der Umformung der Herrenworte durch den Gemeindeglauben belastet alles. Ein offensichtlich der Subjektivität ausgesetztes Kriterium, nämlich das Gesamtbild der Verkündigung Jesu (das sich ja jeder einzelne unter Umgehung der Frage nach der sachlichen Echtheit erst erarbeiten muß!), soll bei der Beurteilung der einzelnen Worte durchaus den Ausschlag geben. Die großen kirchenstiftenden Worte Jesu sowie seine messianischen Selbstaussagen sind für den Verf. mit allzuviel Problematik behaftet, als daß sie den Ausgangspunkt der Betrachtung abgeben könnten. Diese Motivierung ist nicht erfordert, um das Ausgehen von der Verkündigung des Gottesreiches zu begründen, das innerhalb der katholischen Ekklesiologie bis in die Kompendien hinein sich längst durchgesetzt hat und u. a. bei Dieckmann, De ecclesia I (Freiburg 1925), musterhaft durchgeführt ist. Auf alle die Bedenken, die D. z. B. gegen die Inanspruchnahme der Messiaswürde durch den Herrn 155 oben zusammenstellt, hätte er innerhalb der katholischen Literatur eine ausreichende, jedenfalls beachtenswerte Antwort lesen können; es wäre angesichts der sonstigen ausgezeichnet allseitigen Schrifttumsbelegung nichts Auffallendes gewesen, wenn er auch die kath. Meinungsäußerungen mitgeteilt hätte. Vielleicht würde es ihm sogar geholfen haben, auf seiner im ganzen erfreulich gesunden Linie der Stellungnahme noch entschlossener voranzugehen. Denn eigentlich liegt in dem Satz: »Jesu Werk war ein messianisches« usw. (155) die Anerkennung der Tatsächlichkeit der Beanspruchung der Messiaswürde durch Jesus, wenn auch weiter unten (162) die Nicht-Eindeutigkeit der Stellung Jesu zum Messiasprädikat als die Meinung des Verf. formuliert wird. Was die wichtige Frage der erlösenden Leidensabsicht des Herrn angeht, so ist eine Anknüpfung Jesu an den jüdischen Gedanken vom leidenden Gerechten deswegen ausgeschlossen, weil wir bei ihm grundsätzlich nur Anknüpfung an die profetische Theologie beobachten. Der ebed des »Deuterojesaia«, über den

die jüdische Theologie schwankte, erfährt durch Jesus die authentische Auslegung im individuellen Sinn, der sich ja dann durch die Forderung der Leidensgemeinschaft, die der Herr an alle Jünger richtet, dann doch wieder — sensu consequente — auch ins Soziale wendet. Es wirkt aber ungemein wohltuend, wie auch hier wieder der Verf. Gedanken der Skepsis gegenüber der Tragkraft wichtiger Logia überwindet durch vollständige Rückschlüsse aus dem Gesamt des Wollens und Lebens Jesu (die bei ihm glückliche Handhabung einer solchen Deutungsmethode hebt aber deren begrenzte Verwendbarkeit nicht auf!).

Unzureichend ist leider der Abschnitt über die Jüngergemeinschaft. Die Fragestellung kommt nicht vom Begriff ‚Rest Israels' und verwandten Kategorien los — sie läßt sich aber ganz unabhängig davon so fassen: hat Jesus die Apostel als rechtlich geschlossene Träger besonderer Vollmachten zusammengerufen und konstituiert? Ich kann wieder den Verf. nur einladen, sich das anzusehen, was die katholische Theologie, die sich auf eine bis auf die Zeiten Jesu rückführbare Überlieferung eines solchen juridischen Verständnisses des Apostolats berufen kann, darüber zu sagen weiß. Wie gewunden sind die Darlegungen gegen den aus der Abendmahlstiftung (namentlich bei Heranziehung aller Berichte, unter denen der paulinische der früheste ist) sich einfach mit Wucht ergebenden Eindruck, daß bei dieser Gelegenheit der Herr einen Neuen Bund an die Stelle des Alten gesetzt hat. Selbstverständlich wohnt allen Worten des Herrn über Kirchenstiftung vor der Auferstehung eine futurische Bedeutung inne, aber keine eschatologische — außer in dem Sinn wie überhaupt alle messianischen Güter schon Vorwegnahme der Jenseitsgüter sind und wir uns seit der ersten Ankunft des Messias schon in den Eschata befinden. Die Preisgabe der Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung, auf die sich der Verf. gleich zu Beginn seiner ntl. Untersuchungen meinte einlassen zu sollen, zwingt freilich zu so resignierten Erklärungen wie dieser: »Mit Sicherheit können wir allerdings nicht sagen, was für ein Schicksal Jesus für seine Botschaft und für seine Jünger nach seinem Wegggang erwartet hat.« Dann freilich entzieht man auch einer echten Deutung von Mt 16,17—19 die Unterlage. Der Verf. beruhigt sein Gewissen damit, daß er aus den bekannten Vorschlägen, die um den (angesichts der Stellung im Aufbau des Mt) ganz klaren Sinn des Textes scheu herumgehen, schließlich eine, die eschatologistische, auswählt; er wagt aber doch nicht, sie als sicher hinzustellen. Im Gegenteil, er anerkennt, daß der Gedanke an eine Ekklesia im Wirken Jesu tief begründet sei. (Übrigens ist die katholische Theologie nicht der Ansicht, daß Jesus seine Jünger zur Ekklesia gemacht hat, sondern sie sieht in ihnen nur, wie Linton es gut formuliert hat, das Mittel der Kirchenstiftung von oben her). Wenn schon für die Synoptiker schließlich Umdeutung der irdischen Geschichte Jesu von der Auferstehung aus angenommen wird, so muß sich leider Johannes erst recht diese Verdächtigung gefallen lassen. Daß bei Johannes die Distanzhaltung dem Judentum gegenüber viel stärker hervortritt, daß bei ihm wesentlich das Selbstzeugnis Jesu zur Geltung kommt, daß Momente betont sind, die bei den Synoptikern kaum hervortreten und umgekehrt, — das alles erklärt sich ja aus der bekannten Doppelzielsetzung dieses Evangelisten, die Synoptiker zu ergänzen und das zu erweisen, was in dem Geleitschreiben, dem ersten Johannesbrief, nochmals so bestimmt als Zweck des Evangeliums hervorgehoben ist, die Gottessohnschaft des historischen Jesus. Auch bei ihm bilden die Jünger nicht das neue Israel, aber sie empfangen die Gewalten (20,21—23; 21,16 f.), deren Auswirkung das neue Israel zusammenführen wird.

Die Zeichnung der Gemeinde vor und neben Paulus wird mit einem ehrlichen Eingeständnis eingeleitet, wonach die Apostelgeschichte alle die auseinanderstrebenden Richtungen im Kirchentum, die heute vielfach zur Aufrechterhaltung moderner Theorien benötigt werden, keineswegs deckt, sondern eine gradlinig-einheitlich verlaufende Entwicklung schildert. Auf die Verwendung der synoptischen Evangelien zur Wiedergewinnung des urchristlichen Kirchenbefundes kann nur Wert legen, wer sich zuvor unter das Dogma der Formgeschichte gebeugt hat. Nachdem, wie wir vorhin hörten, die Grundstellen über die Kirche in allen vier Evangelien Verlagerungen von Nachauferstehungsbefunden in die Zeit davor sind, ist es eine Widerholung dieser im Gegensatz zum klaren Quellenbefund stehenden Aussage, wenn wir jetzt deutlicher noch lesen: »Das Kirchenbewußtsein der ersten Christen ist der Reflex des Glaubens an den Auferstandenen« (176). Der Satz an sich könnte noch mit einem gesunden Sinn verbunden werden. Denn selbstverständlich hatte der Glaube der Urkirche an die Wirklichkeit der in der Kirche tätigen, sie konstituierenden Kräfte den Glauben an die Auferstehung und die pneumatische Wirksamkeit des Herrn zur Voraussetzung — aber das allein meint eben der Verf. nicht. Daß der Rekurs des Verf. auf die Geschichte der synoptischen Tradition keinen erheblichen Wirrwarr in das Bild der Urkirche hineinträgt, das in verhältnismäßig klaren Linien aus der Apg. und den apostolischen Briefen uns entgegenschaut, kommt nur daher, weil freilich die Urkirche alle Worte des Herrn ernst nahm und somit deren Befolgung vorauszusetzen ist und natürlich auch sehr gut in das Bild des Kirchenlebens nach den wirklichen Quellen paßt. Die Ansicht über das Fehlen rechtsstiftender Akte des Herrn geht natürlich mit in die Vorstellungen, die sich der Verf. von der Gesamtverfassung der Gemeinden zurechtlegt: das Verhältnis der später entstandenen Einzelgemeinden zur Muttergemeinde sei nach Analogie des Verhältnisses der Synagogen zur Tempelgemeinde vorzustellen usw. Der gewaltige Missionsbefehl des Matthäus, Höhepunkt des ganzen Werkes, auf den alle messianischen Absichten des Herrn hindeuten, wird als der Reflex späterer theokratischer Kirchenauffassungen angesehen und dementsprechend eingeordnet. Zu diesen Umkehrungen der quellenmäßig gesicherten geschichtlichen Zusammenhänge kommt man, wenn man moderne Hypothesen, die wohl die Generation nicht überdauern werden, die sie aufgestellt hat, den Vorzug gibt vor allen klaren Väterbezeugungen über die Entstehung der Evangelien vom alten Papias an. Bei aller Achtung vor der aufgebotenen Gelehrsamkeit stehe ich nicht an, manches, was in dem Abschnitt ‚Apokalyptische Armenfrömmigkeit', worunter das Kirchentum des Jakobus und seiner Leute zu Jerusalem gemeint ist, zu lesen steht, nicht nur für bloße Hypothese, sondern für Verwischung der Grenzen zwischen häretischem Ebjonitismus und dem trotz seiner atl. Einstellung ganz orthodoxen Kirchentum des Säulenapostels zu bezeichnen. — Über der dritten Richtung im Schoß der Urkirche, die zu unterscheiden dem Verf. an sich natürlich niemand verwehren wird, schwebt auch ein »es darf nicht«: Die Folgerung, daß der Verwerfung des jüdischen Volkes, die Stephanus in seiner Verteidigungsrede feststellt, die Begründung der neuen Kirche durch Jesus zugeordnet sei, »darf nicht gezogen werden« (186). Es wäre ganz anregend, sich mit D. in die Eigenheiten der verschiedenen Richtungen der Urgemeinde zu versenken, und es dient an sich auch zur Belebung des Geschichtsbildes, das wir uns von den Zuständen der ersten Zeit machen müssen, aber die Unterschiede sind zu groß — es steckt doch noch ein ganz klein wenig von dem Tendenzenwittern des alten Baur darin. Mit berechtigter Vorsicht bekennt hingegen D. unser Nichtwissen über die

Entstehungszeit jener Form der judenchristlichen Gnosis, die in den Pseudoklementinen vorliegt. Bezüglich der Heidenchristen ist der Anschluß ihrer Gottesdienstanlage an die Synagoge gut hervorgehoben, der der Verfassungsgestaltung übertrieben (204). Die Ämter der Apostel sind nicht nur charismatisch, sondern juridisch. Von Boussets These über den Einfluß der orientalischen Kyrioskulte auf die urkirchliche Bevorzugung der Kyriosbezeichnung für den Herrn wird bedeutend abgerückt, trotzdem aber in den Verirrungen des korinthischen Kirchenwesens — die übrigens Paulus doch zurechtstellt — ein Beleg dafür gesehen, daß es doch Gemeinden gegeben hat, in denen das Kirchenleben stark dem von Mysteriengemeinden glich. Dabei wird jedenfalls vergessen, daß der Glaube an pneumatische Kräfte und deren Übertragung durch Sakramente wahrhaftig ein von Christus verordnetes Hausgut der Kirche sind. Unter Verzicht auf eine Einzelauseinandersetzung mit der Darstellung des paulinischen Kirchentums (in die auch andere zentrale Fragen wie die des Ursprungs der Tauftheologie des Apostels verwoben sind, über deren religionsgeschichtliche Ableitung der Verf. sehr gut urteilt: 326 Anm. 95) erlaube ich mir zum Schluß nur die Feststellung: Hätte D. dem neutestamentlichen Teil andere Ansatzpunkte der Quellenbeurteilung zugrundegelegt, so wäre bei der sonst durchaus sachlichen Art seines wissenschaftlichen Urteils, seiner Meidung aller Phrasen und bei dem Reichtum der Quellenbenützung ein kostbarer Thesaurus der Offenbarungsgeschichte der Kirche daraus geworden. So ist das Werk in diesem Teil zwar auch noch sehr anregend, erreicht aber die Vorzüge der beiden anderen Teile bei weitem nicht. K. Prümm.

Buchner, M., Die Areopagitica des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund (Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte 3). gr. 8° (XV u. 211 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 8.—.

In diesem Buch sind Aufsätze zusammengefaßt und ergänzt, die schon im HistJb der Görresgesellschaft (1936—38) erschienen waren. Mit großer Ausführlichkeit und Subtilität, in Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur und zugleich Polemik gegen die Kritiker seiner früheren Arbeiten, behandelt der Verf. die Quellenforschungen und Publikationen des Abtes und Erzkaplans Ludwigs des Frommen, Hilduin von St. Denis, über den hl.. Dionysius von Paris und seine Gleichsetzung mit dem Areopagiten. Durch die erstmalige starke Betonung dieser Gleichsetzung sollte die kirchenpolitische Stellung von Hilduins Abtei und Person gestärkt werden. Drei Dokumente dienen ihm als Einleitung: Ein von ihm inspirierter Brief Ludwigs des Fr. mit der Bitte, eine neue Dionysiusbiographie zu verfassen, das ausführliche Antwortschreiben Hilduins darauf und eine Kundgebung des gleichen an alle Gläubigen der katholischen Kirche. In dieser Einleitung zu seiner Dionysiusbiographie berichtet Hilduin über die benützten Quellen. Dabei ist methodisch interessant die immerhin für die damalige Zeit bedeutende kritische Arbeitsweise (Feststellung des Alters der Hss, Hss-Vergleichung, Echtheitskriterien, Quellenvergleichung) und die scharfsinnige, nicht immer durch Gründe gewichtige, Polemik.

Hilduins Quellen über Dionysius von Paris sind: Gregor von Tours, zwei gallikanische Messen (vom Anfang des 7. Jahrh.?) und eine »Passio« des Heiligen, die er hauptsächlich überarbeitet. Über Dionysius Areopagita kennt und benützt er als Quelle: die Apostelgeschichte und einen Kommentar Bedas, Angaben von Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Eusebius' Kirchengeschichte.

Ferner kannte und übersetzte er mit Hilfe von Griechen und Syrern (?) die Schriften des Areopagiten, die sein Kloster in einer griechischen Hs besaß, die 827 Kaiser Michael II. durch Gesandte Ludwig dem Fr. überreicht hatte (die Hs ist noch heute in der Nationalbibl. in Paris).

Für den erstmalig von Hilduin vorgelegten Beweis der Identität zwischen Dionysius von Paris und dem Areopagiten und für ausführlichere Angaben über diesen mußten Fälschungen herhalten, die teilweise von Hilduin selbst gemacht oder angeregt zu sein scheinen, wie B. nachweist: ein Hymnus, der Eugen von Toledo (647—657?) zugeschrieben wurde, die ausführlichen Angaben der »Descriptio Visbii« über Leben und Martyrium des Dionysius von Paris, »die plötzlich auf göttlichen Wink in einer ganz unbekannten Hs« zu Hilduins Zeit gefunden wurde, ein Schreiben des Areopagiten an einen gewissen Apollophanius und der Brief eines Aristarch an den Primicerius Onosiphorus über Athen zur Zeit der Apostel. Diese Fälschungen sind mit sehr geschickter Technik ausgeführt. Aus all dem schafft Hilduin seine neue Dionysiusbiographie, die den Ruhm seines Heiligen erhöht, ihm als Amtsbereich von Papst Clemens ganz Gallien übertragen läßt und so eine ähnliche Stellung für Hilduin nahe legt (päpstl. Vikar im Frankenreich). Daß solche Bestrebungen in das Leben Hilduins durchaus passen, zeigen die Nachrichten, die wir über seine Person haben.

Die großenteils mehr den Historiker interessierenden, viel Kleinarbeit enthaltenden, wertvollen Studien B.s bringen zur Geschichte der Liturgie einen Beitrag bei der Besprechung der gallikanischen Missalien (55 ff.); für die Geschichte der Theologie ist wertvoll der Nachweis für die Kenntnis der Person und der Schriften des Areopagiten (Pseudoareopagiten) und ihrer Bearbeitung zu Beginn des 9.Jhs. Auch daß Hilduin seine Vorlagen vom dogmatischen (christologischen) Standpunkt erweiterte (152 f.), mag erwähnt werden.

L. Ueding.

de Wael, G. E. M., De Mystica van Dionysius Mysticus in de Werken van Dionysius Carthusianus. gr. 8° (264 S.) Nymwegen, Dekker en van de Vegt. *Fl* 8.75.

Ein Werk eigener Art wird uns hier geboten. Indem eingehend untersucht wird, wie der Kartäuser Dionysius Rijckel seinen auserlesenen Meister, den Verfasser der Schrift De Mystica Theologia, den er noch für den Apostelschüler Dionysius Areopagita hielt, aufgefaßt und erklärt hat, rücken beide Männer wieder mehr in den Lichtkreis und zugleich wird der Gegenstand, um den es beiden ging, gesteigerter Beachtung empfohlen.

Eine eingehende Einleitung von 58 Seiten handelt von den zwei Dionysii, vom griechischen Urtext, dem Kommentar des Kartäusers und von den lateinischen Übersetzungen, von den drei Wegen des Aufstieges zu Gott (Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg) und zur mystischen Gotteserkenntnis (Via causalitatis, negationis, eminentiae). Insbesondere wird der Begriff der »göttlichen Finsternis«, der den Hauptgegenstand der Theologia mystica bildet, näher darlegt. Wie der Verf. angibt, ist es sein Ziel, dem Kommentator auf dem Fuß zu folgen, wobei es sich herausstellt, daß dieser öfter vom griechischen Urtext abgewichen ist, was sich zunächst daraus erklärt, daß er von der mehrfach fehlerhaften lateinischen Übersetzung des Scotus Eriugena abhängig war, aber auch daraus, daß der Kartäuser ein selbständiger Denker, ein erfahrener Mystiker und in seiner Richtung nicht bloß ein Gelehrter, sondern auch eine Führernatur war. So zeigt sich bei genauem Zusehen, daß der Begriff der »göttlichen Finsternis« bei beiden sich nicht völlig deckt.

Er ist beim Kartäuser positiver gerichtet, was sicher seiner eigenen Erfahrung mehr entsprach. Deshalb bedauern wir, daß der Verf. ein näheres Eingehen auf diese Frage ablehnt mit dem Bemerken: »Eine völlige Antwort würde eine besondere Studie von allen Werken des Kartäusers erheischen, was außerhalb der Grenzen des Kommentars zur Mystica Theologia liegt« (36).

Der Verf. geht auf das Leben seiner Autoren nicht weiter ein, als es unbedingt nötig schien. Ausdrücklich erklärt er, daß er über Zeit, Ort, Persönlichkeit des älteren Dionysius, den er immer Dionysius Mysticus nennt, nicht handeln wolle. Man wird ihm insofern recht geben, als die Forschung über dessen Leben gegenwärtig wieder an einem toten Punkt angekommen ist. Aber gerade dieser »Pseudo-Dionysius« ist uns ein Beispiel, wie einschneidend die genaueren Lebenskenntnisse eines Schriftstellers für das rechte Verständnis seiner Werke sein kann. Hätte Albert d. Gr. ihn nicht für den wahren Areopagiten, den Schüler des hl. Paulus gehalten, dann hätte er ihm kaum durch seinen umfangreichen eingehenden Kommentar den Weg in die abendländische Theologie gebahnt, und ob der Kartäuser alsdann sich so hingebend in seinen Traktat eingelebt hätte, scheint kaum glaublich, mochte er ihn im übrigen für einen noch so frommen und gottbegnadigten Mann gehalten haben. Den gewaltigen Umschlag in seiner Wertschätzung, seitdem ihm die Makel des »Pseudo« anhaftet, haben wir selbst noch erlebt und zu einem endgültigen Verständnis der sog. Dionysiaka wird man erst kommen, wenn man über seine Persönlichkeit volles Licht erhalten hat.

Für Dionysius den Kartäuser sind die Kenntnisse seines Lebens nicht von der wesentlichen Bedeutung wie für Dionysius Mysticus; ist doch seine Person und sein Leben frei von allem Dunkel, und zudem haben wir über ihn eine eingehende Vita aus der Feder seines Ordensbruders Dietrich Loher, die auch heute noch als vollwertig gelten darf. Daraus geht hervor, wie angesehen und geschätzt der unermüdliche heiligmäßige Prior der Kartause Bethlehem zu Roermond zu seiner Zeit war. Fragt man sich, woher es kommt, daß dieser fruchtbare Schriftsteller in unserer Zeit so wenig bekannt ist, findet man bei Greven die Erklärung: »Dionysius (der Kartäuser) war ja kein schöpferischer Denker und weder als Philosoph noch als Theologe irgendwie bedeutend; er hat vielmehr nur zusammengestellt und zu einer einwandfreien, aber auch problemlosen Normaltheologie verarbeitet, was er, insbesondere auf dem Gebiete der Bibelerklärung, vorgefunden hatte« (Greven-Neuß, »Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland«, Münster 1935, 51). Wenn man aber weiß, daß er nach dem Falle Konstantinopels zur Sühne für die Entweihung der weltberühmten Sophiakirche die Kartause S. Sophia zu Herzogenbusch gründete, möchte man annehmen, daß er der heiligen Weisheit nicht fremd gegenüberstand. Nun ließ H. Pohlen eine Schrift erscheinen, »Die Erkenntnislehre Dionysius des Kartäusers« (Leipzig 1941; vgl. Schol. 17 [1942] 125). Er versichert, Dionysius d. Kart. ist neben Albert d. Gr., Heinrich v. Gent und Eckehart eine der markantesten Philosophen- und Theologengestalten des deutschen Mittelalters. Er betritt weniger philosophisches Neuland, er verarbeitet vielmehr gründlichst das gesamte griechische, patristische, jüdische und scholastische Gedankenmaterial, überprüft es mit sicherem, metaphysischem Instinkt und formt es zu einem selbständigen, imposanten Lehrgebäude. So lernen wir ihn auch in seinem Kommentar zur Theologia Mystica kennen. Bei aller Ehrfurcht und Hingegebenheit an seinen Meister weicht er auch in tiefergehenden Fragen von ihm ab, wie z. B. bezüglich des Erkenntnisaktes in der mystischen Beschauung. Bei dem gewaltigen Umfang seines Schrifttums — die von den Kartäusern

in Montreuil-sur-mer seit 1896 veranstaltete Ausgabe, die ein Abdruck der alten Kölner Ausgabe ist, umfaßt 45 Bände — ist es den meisten ganz unmöglich, sich in das Gedankengut des Kartäusers einzuarbeiten und deshalb verdient der Verf. Dank dafür, daß er den vollständigen Kommentar und überdies in einem Anhang noch einige Artikel des Kartäusers zum Abdruck gebracht hat.

Auf die umfangreiche Einleitung folgt der Hauptteil S. 61—228 mit dem eben erwähnten Anhang S. 229—263. Zunächst wird der griechische Urtext der fünf Kapitel der Theologia Mystica abgedruckt. Daran reihen sich in fünf Kolumnen die ältesten lateinischen Übersetzungen, die dem Kartäuser zu Gebote standen, eine letzte Reihe bildet die Übersetzung des Verfassers selbst, die erste überhaupt in niederländischer Sprache. Wir erhalten so eine siebenfache Textausgabe, die gewiß in weiten Kreisen sehr willkommen sein wird. Durch den Abdruck der Übersetzungen, die eine Zeitspanne von sechs Jahrhunderten umfassen (Hilduin um 832, Scotus Eriugena um 867, Joannes Sarracenus um 1167, Robert Grosseteste um 1235, Ambrosius Traversari um 1436), sehen wir gleichsam die Abhandlung des Dionysius Mysticus durch die Jahrhunderte des Mittelalters wandern und es handelt sich dabei nicht etwa um eine geschichtliche Parade, vielmehr sehen wir, wie hart um das Verständnis der für so überaus wert gehaltenen Schrift gerungen wurde. Ein schlagendes Beispiel bietet der Ausdruck ὑποθετικὴν κατάφασιν, der von sämtlichen Übersetzern falsch verstanden wurde, bis Corderus den wahren Sinn entdeckte: »fundamentale Behauptung«, »Fundamentum affirmandi« (43, 37, 185). (Über die Übersetzungen selbst gibt reichen Aufschluß M. Grabmann in seiner Sammelschrift »Mittelalterliches Geistesleben«, München 1925, 449—468.)

Auf die Texte der einzelnen Kapitel folgt jeweils der entsprechende Kommentar des Dionysius Carthusianus, eine Besprechung dieses Kommentars, die Angabe von verwandten Texten aus verschiedenen Werken des Kartäusers und eine Zusammenfassung dieser Texte. Welch mühsame und sorgfältige Arbeit diese Zusammenstellung erforderte, zumal, da der Verf. genau den Quellen und dem Zusammenhang, dem sie entnommen sind, nachgeht, dafür diene als Beispiel die Parallelstelle n. 6 (96 f.), die aus drei verschiedenen Übersetzungen zusammengestellt ist.

Die Weise des Verf. hat zweifellos große Vorteile; sie ermöglicht mit größter Genauigkeit auf das Einzelne einzugehen und dabei kommt es zu einer geradezu schulgerechten Verarbeitung der Texte. Aber er hat selbst darauf hingewiesen, daß dabei viele Wiederholungen unvermeidlich seien, was sich tatsächlich fühlbar macht. Überdies kommt es durch das Auseinanderziehen des Zusammengehörigen dazu, daß darunter die Einheit und Übersichtlichkeit leidet; wird doch der Kommentar in 27 Nummern besprochen und belaufen sich die angeführten und besprochenen Parallelstellen auf 89. Allerdings hat der Verlag, der dem Werke eine geradezu vorzügliche Ausstattung gab, sein Bestes getan, um die Übersicht möglichst zu erleichtern.

Die im Anhang angeführten Stücke über Beschauung und beschauliches Leben sind insofern lehrreich, weil sich hier der Kartäuser freier bewegt. Das ist umso wichtiger und wertvoller, weil Dionysius Rijckel zu den Vertretern der Mystik in der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit gehört. Hier muß er mit Gerson, Nikolaus von Cues, Herp, Franz v. Osuva, Cisnerus u. a. die Brücke bilden. Um so wertvoller ist sein Zeugnis, weil er zweifellos selbst mystisch hochbegabt war. Freilich müßte erst sein ganzes Schrifttum in dieser Hinsich durchgemustert werden und dazu schiene uns der Verf. der besprochenen Schrift der geeignete Mann. A. Pummerer.

Scholz, Fr., Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales. gr. 8° (VII u. 145 S.) Breslau 1940, Borgmeyer. *M* 6.—.

Das Buch möchte, ausgehend von der Lehre der Summa Alexanders, einen Beitrag zur Frage der Einsetzung der Sakramente überhaupt geben. Daher wurde schon im 1. Teil, der die Lehre der Summa historisch darlegt, auf die tieferen Gedankengänge glücklich eingegangen und so auch in dieser Hinsicht die beiden ähnlichen Arbeiten über die Summa von Guillaume, Ant 2 (1927) 437—468 und Bittremieux, EphThLov 9 (1932) 234—251, gut ergänzt.

Das Ergebnis ist eindeutig: Die Summa (Alexander ist jedenfalls »Vater und Lehrer« der Verfasser [16] und begründet so eine gewiße Einheit der Lehre) führt alle Sakramente auf Christus unmittelbar zurück. Seine Tätigkeit ist aber bei den einzelnen verschieden: Taufe und Eucharistie wurden von Christus wesentlich ganz geordnet ihrer Wichtigkeit wegen; die bereits im AT bestehenden »Sakramente«, der Buße, Weihe und Ehe erhalten von ihm durch approbatio ihren streng sakramentalen Charakter. Sie sind nun nicht nur »ad remedium poenae vel culpae«, sondern auch »ad profectum in merito« (q. 6 m. 2 a. 3 § 1; Sch. 25). Die Beteiligung der Kirche ist bei der 1. Klasse nur sehr gering, da hier von Christus alles fast ganz selbst bestimmt wurde und der Mensch daran nichts ändern kann. Bei der Taufe bleibt z. B. nur eine kleine Möglichkeit für die Bestimmung der Taufform in ihren Einzelheiten, da Christus sie nicht wortwörtlich aussprach. Größer ist die Anteilnahme der Kirche bei der 2. Klasse, da hier Christus nicht so sehr in die Einzelheiten bei seiner Einsetzung ging (etwa für die Absolutionsform, die Materie der Weihe). Am weitesten aber kann die Kirche bestimmen bei der 3. Klasse, den beiden anderen ntl. Sakramenten, der Firmung und Letzten Ölung, weil dort die umittelbare Tätigkeit Christi vor der Himmelfahrt noch weiter zurücktrat. Gut belegt der Verf. aber, daß nach der Summa von einer von Christus losgelösten vollen Eigentätigkeit der Kirche keine Rede sein kann, wie man Alexander bis in die letzte Zeit so oft vorgeworfen hat. Das Konzil von Meaux steht nach der Summa z. B. unter der unmittelbaren Einwirkung des Hl. Geistes, d. h. nach der Summa des fortlebenden Christus, ebenso wie alle entsprechenden Handlungen der Apostel. Sie haben nur das »ministerium«, nie die potestas auctoritatis. Christus ist somit der unmittelbare Urheber aller Sakramente. Hier steht die Summa ganz in der Linie der Tradition des 12. Jahrh., wie Ref. in dieser Zeitschrift 7 (1932) 328 ff. und 8 (1933) 481 ff. für Firmung und Letzte Ölung nachwies. Das wesentlich Neue wäre eigentlich nur die ausdrückliche Namennennung von Meaux statt des gewöhnlichen »in quodam concilio«, wobei aber, wie Sch. gut anmerkt, die Frage offenbleibt, ob dieser Name überhaupt textkritisch gesichert ist. Wenn der Verf. übrigens zeigen möchte, daß die falsche Interpretation der Lehre der Summa durch die Jahrhunderte, als ob sie eine eigenständige Einsetzung der Firmung durch das Konzil gelehrt habe, auf Thomas zurückgeht, so möchte ich einmal die Frage stellen, ob Thomas überhaupt bei seinen gewiß an den Wortlaut der Summa erinnernden Ausführungen deren Lehre gemeint hat oder nicht vielmehr von extremeren Ansichten seiner Zeit spricht. Daß man bereits früh die Worte des hl. Thomas auf Alexander bezog, hat bei der wenig historischen Einstellung des MA wenig Bedeutung.

Sehr gefällt die Herausarbeit des tieferen Gedankens der Summa für diese ihre Einsetzungslehre. Es sei die dogmatisch wichtige Stelle, auf die Sch. hinweist, im Wortlaut wiederholt: Congrue-

bat, quod instituerenter remedia in minori et maiori plenitudine secundum progressum legis evangelicae de perfectione minore ad maiorem. Lex enim evangelica inchoata fuit non in sua plenitudine, sed ad illam successive pervenit; licet enim lex evangelica semper fuerit perfecta perfectione sufficientiae, non tamen statim in sua inchoatione fuit perfecta perfectione superabundantiae (q. 8 m. 2 a. 4; Sch. 45). Es gibt also nach der Summa nicht nur eine lehrhafte Dogmenentwicklung, sondern auch eine sakramentale; beide freilich nur in dem Sinn einer unter dem Beistand des Hl. Geistes erleuchteten tieferen Erkenntnis der »doctrina« Christi, wie sie es auch für die Sakramente eigens betont (ebd. a. 1; Sch. 19: auctoritate ipsius (Christi) et doctrina). Damit fällt auch neues Licht auf die Gewalt etwa des Konzils von Meaux. Es wurde hier nach der Summa nur der ursprünglich von Christus eingesetzte Ritus zu der von ihm festgesetzten und gewollten Zeit verkündet.

Sch. sieht die Lösung der Streitfrage um die Interpretation der Einsetzungslehre letztlich in dem von den einzelnen Erklärern verschieden gefaßten Einsetzungsbegriff, der bald in dem strengen Sinn des hl. Thomas als Verbinden der Gnade mit dem sakramentalen Zeichen, bald im weiteren Sinn des Verbindens und der Promulgatio zusammen aufgefaßt wird. Er glaubt daher, daß es für die gesamte Einsetzungslehre der Sakramente von grundlegender Bedeutung wäre, hier endlich die Begriffe der Einsetzung und der Promulgatio bzw. der Ausübung zu trennen. Darauf baut sowohl der 2. Teil auf, der unter Anwendung des strengen Einsetzungsbegriffes die Theorie der Summa würdigt, wie der 3. Teil, der sich mit ihrer Vereinbarkeit mit der Lehre des Trienter Konzils beschäftigt. Es wird in diesem zunächst der Sinn der Definition des Can. 1 der 7. Sitzung, der die Einsetzung durch Christus formulierte, entwickelt. Er ist im Sinn des strengen Einsetzungsbegriffes gemeint. Denn dieser war gerade von den Protestanten für alle Sakramente geleugnet worden; die Theologen gebrauchten den Begriff in den vorbereitenden Beratungen mit Ausnahme von zwei Voten im engeren Sinn; deutlich ist das auch aus der Definition über die Einsetzung der Letzten Ölung, in der ja zwischen Einsetzung und Verkündigung unterschieden wird. Der Sinn des genannten Can. 1 ist also: Christus hat allen Sakramenten unmittelbar die Kraft der Gnadenspendung gegeben. Da Alexander dies auch lehrt, stimmt seine Einsetzungstheorie mit der Konzilsdefinition überein. Eine mittelbare Einsetzung war ihm unbekannt. Mit Bittremieux weist der Verf. auch den Unterschied zwischen der Lehre der Summa und der Theorie einer Einsetzung »in genere« auf. Da das Element der Firmung bereits durch die »doctrina« Christi bestimmt war, wie oben aus der Entwicklungslehre der Summa gezeigt wurde, ist nach ihr wohl eine gewisse Erkenntnisentwicklung und damit auch Zeichenentwicklung möglich, aber nur innerhalb der ursprünglichen »doctrina« Christi. Dieses grundsätzliche Ergebnis der Lehre der Summa scheint über alle kleineren Verschiedenheiten im Ausdruck bei der allgemeinen Sakramentenlehre und der Darstellung der einzelnen Sakramente hinauszugehen. Es mag sein, daß Sch. die doch manchmal mit einem anderen Tonfall vorgetragenen Einsetzungslehren etwas zu stark harmonisiert. Man glaubt öfter vor Formulierungen zu stehen, freilich des gleichen Tatbestandes, aber doch mit etwas verschiedener Betonung des einen oder anderen Elementes (einmal der Einsetzung durch Christus, ein andermal der Tätigkeit der Kirche), wie es bei den verschiedenen Bearbeitern der Summa ja auch verständlich ist. Doch hat Sch. ganz recht, wenn er den Grundzug ganz einheitlich im oben genannten

Sinn der Entwicklung findet. Es ist eine einheitliche Schule, die hier spricht.

Eine Frage von weittragender Bedeutung ergibt sich bei den Ausführungen des 2. und 3. Teiles der Arbeit: die Frage nach dem Einsetzungsbegriff, wie sie eben bereits einmal angedeutet wurde. Es ist natürlich nicht von ungefähr, daß sich die verschiedenen Lösungen der Erklärung der Ansicht der Summa gerade an diesem Begriff trennen. Gehört zur »Einsetzung« formal nur die Verbindung der Gnade mit dem Zeichen (Begriff des hl. Thomas) oder auch zugleich eine Promulgatio (»franziskanischer« Begriff, der dann die »Einsetzung« der Firmung auf dem Konzil von Meaux richtig deuten konnte, eben als Gnadenverbindung und Verkündigung). Man hat bei der Lösung des 2. und 3. Teiles des vorliegenden Buches mehrmals den Eindruck, als ob sogar der enge Begriff des hl. Thomas hier noch mehr verengert werde; so sehr ist manchmal auf die Gnadengebung als einziges Einsetzungselement hingewiesen. Aber es ist doch immer die Verbindung mit einem Zeichen notwendig, so daß auch dieses wesenhaft in den Begriff mit eingehen muß. Wenn es also auch ein unzweifelhaftes Verdienst des Buches ist, auf den Unterschied zwischen Einsetzung und Verkündigung hingewiesen zu haben, so darf doch nicht die Problematik vergessen und unterschätzt werden, die in der Grundrichtung des weiteren Einsetzungsbegriffes liegt. Denn schließlich gehört das Sakrament als Wesensstück zur sichtbaren sakramentalen Kirche und ist damit erst im Vollsinn als Sakrament, d. h. als sichtbares Zeichen eingesetzt, falls es wenigstens in esse conditionato, wenn auch nicht im esse existentiae, um de Lugos Ausdrucksweise zu gebrauchen, bekannt ist. Hier scheint nun ein ganz grundlegender Gedanke der Summa zu liegen in der ausdrücklichen Hervorhebung der »doctrina« Christi von Beginn der Kirche an. Es ist eine ganz andere, rein historische, Frage, ob es notwendig ist, in eine Erörterung über die Entwicklung des wesentlichen Ritus der Sakramente einzutreten. Die neueste Forschung, wie etwa die über die Salbung, lassen eher das Gegenteil erwarten, so daß auch von dieser historischen Sicht aus eine institutio in genere nicht notwendig ist. Damit fiele natürlich auch die Forderung der Summa nach einer »doctrina«, die noch nicht ganz in der subjektiven Erkenntnis entfaltet wäre. Für den systematischen Einsetzungsbegriff jedoch dürfte auch heute bereits hier ein wertvoller Ansatzpunkt zum Verbinden der Grundtendenzen beider Einsetzungsbegriffe liegen: der Wesensschau auf die Gnadenverbindung wie der Hervorhebung auch des wesentlich zum vollen Einsetzungsbegriff gehörenden äußeren Zeichens, das im wesentlichen, falls das Sakrament als sichtbares Zeichen das gleiche bleiben soll, auf Christus zurückgehen muß als ein Wesensteil der von ihm gestifteten sakramentalen Gottesgemeinschaft.

H. Weisweiler.

A. Zumkeller, O. E. S. A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Cassiciacum 9). 8° (397 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. *M* 6.—.

Im 14. Jahrhundert nahm der Orden der Augustinereremiten eine sehr bedeutende, ja geradezu führende Stellung im theologischen Unterricht ein. Auch manche Professoren aus dem Weltklerus, um nur den einen Heidelberger Marsilius von Inghen zu nennen, standen stark unter dem Einfluß der Augustinertheologen. Wenn diese Tatsache weniger bekannt ist, so rührt das daher, daß von Sentenzenkommentaren der Augustiner aus diesem Jahrhundert nur jener des

Thomas von Straßburg und jener des erst von Zumkeller seinem Orden zurückgegebenen Pseudo-Zisterziensus Dionysius vollständig, und außerdem das eine oder andere Buch des Gregor von Rimini, Gerhard von Siena, Alfonsus Toletanus gedruckt waren. Und doch hatte bereits Ehrle vor vielen Jahren Kommentare des Augustinus von Ancona, Hugolinus von Orvieto, Bonsemblantes von Padua, Prosper von Reggio, das zweite Buch des Gerhard von Siena, ferner Kommentare von Johann von Basel, Michael von Massa, Augustinus Pavaroni, Dionysius de Burgo und die Abbreviatio des Guilelmus de Becchis in Hss festgestellt, eine Menge, die klar die Lebenskraft der Schule bezeugt.

Z. untersucht zunächst das Leben und Schrifttum des im letzten Jahrhundert viel genannten Hugolino von Orvieto — hier ist er unabhängig auf weite Strecken zu den gleichen Ergebnissen gelangt wie sein Ordensgenosse Scanavino in einer leider noch nicht gedruckten Dissertation aus dem Jahre 1934. Sehr nützlich ist schon die Übersicht über die literargeschichtlichen Werke zum Orden der Augustineremiten, von denen früher Jordan von Sachsen und Ossinger allein in weiteren Kreisen bekannt waren. Auch bei Hugolin vererben sich irrige Angaben Coriolans durch die Jahrhunderte. Der Familienname Malabranca ist schwach gestützt. Ihn so kategorisch auszuschließen, wie Z. es tut, scheint mir etwas zuviel. Von allgemeiner Bedeutung sind auch die Angaben über die Anordnung der Studien im Augustinerorden im 14. Jahrh. mit den Bestimmungen über die in Paris Studierenden und Doktorierenden. Was S. 44 über ein Alter von 12 Jahren für die Ordensprofeß gesagt wird, scheint mir vor Erbringung des Beweises doch zweifelhaft, da es in direktem Gegensatz zum Kirchenrecht steht. Es dürfte sich eher um Oblaten gehandelt haben. Hugolin las wahrscheinlich 1348—49 über die Sentenzen — ein späterer Termin ist bei dem herrschenden Privilegienwesen kaum ausgeschlossen — und wurde kraft päpstlicher Dispens 1352 Magister. Über die Tätigkeit nach 1352 ist man durch die zum Teil erhaltenen Ordensregister gut unterrichtet. Hugolin nahm hervorragenden Anteil an der Gründung der theologischen Fakultät in Bologna, wie zuletzt Ehrle gezeigt hat; er starb Ende 1373 als Administrator des Bistums Rimini. Sein Sentenzenkommentar war in einer Bearbeitung aus dem Jahre 1365 recht weit verbreitet. Z. zählt 16 Hss auf, zu denen ich nur eine anonyme in Cod. C. 273 inf. der Ambrosiana Mailand aus dem Jahre 1381 hinzufügen kann. Es muß noch untersucht werden, ob alle Hss, wie es den Anschein hat, den Text dieser Bearbeitung haben. Ferner ist nicht endgültig festgestellt, was die Worte mehrerer Hss: Lectura fuit anno Domini 1352 bedeuten. Denifle schloß daraus, daß Hugolin 1352 die Sentenzenvorlesung beendigte. Diese Annahme liegt jedenfalls am nächsten, zumal es heißt: Quaecumque audivi a patre meo nota feci vobis, dicta sc ... Z. lehnt dies ab und bringt Gründe dafür. Ob sie entscheidend sind? Ein Verzeichnis der Distinktionen und Artikel vermittelt eine vorläufige Einsicht in den Inhalt. Über die übrigen Schriften Hugolinos wird das zur Einführung Notwendige gesagt.

Im zweiten Teil untersucht Z. inhaltlich die Fragen über Wesen, Eigenschaften und Grundlagen des Glaubens, ferner das Wesen der theologischen Erkenntnis und das Verhältnis von Glauben und Wissen, alles Fragen, die im Prolog Hugolins behandelt werden. Derselbe wird im dritten Teil unter Benutzung von 8 Hss veröffentlicht. Die voraufgehende Untersuchung über die verschiedenen Gruppen von Hss wird auch für eine künftige Ausgabe von Wert sein.

Nach Z. steht Hugolin dem älteren Augustinismus der Franziskanerschule und besonders des Heinrich von Gent nahe, ohne seine Selb-

ständigkeit einzubüßen. In einzelnen Entscheidungen läßt sich deutlich der Einfluß des skeptischen 14. Jahrhunderts verspüren, trotz der konservativen Grundrichtung. Auffallend ist die gereizte, ja geradezu übertreibende Polemik gegen die aristotelische Metaphysik und Gotteslehre, auch ein Zeichen der Zeit. In der Frage nach der Glaubensbegründung ergänzt Z. recht glücklich die grundlegenden Ausführungen von A. Lang über die Glaubensbegründung in der Spätscholastik. H. nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem extremen Intellektualismus z. B. eines Holkot, nach dem der Glaube das notwendige Ergebnis der Evidenz der Praeambula ist, und dem Voluntarismus; er bahnt so die moderne Lösung der Frage an. Für die Theologie verlangt er über den Glauben hinaus im augustinischen Sinn eine besondere göttliche Erleuchtung. Es ist die Lösung des Heinrich von Gent und — ich glaube — auch die des jungen Thomas in den Sentenzen. Die Theologie hat als Hauptziel die Liebe und ist deshalb vorwiegend praktischen und affektiven Charakters. Hier klingt Ägidius an. Sie ist die Vollendung des Glaubens hier auf Erden. H. stellt endlich die Theologie in einen gewissen Gegensatz zur Philosophie — wiederum ein Zeichen der Zeit —, und schätzt die Gotteslehre der Philosophie wenigstens in ihrem damaligen Vertreter Aristoteles recht gering ein. Die ganze Untersuchung ist eine gute Einführung in die verschiedenen Strömungen des 14. Jahrhunderts, soweit sie in diesen Fragen zum Vorschein kommen.

Die eine oder andere Erklärung bleibt mir noch zweifelhaft. Warum die Unterscheidung des Halifax der certitudo evidentiae und adhaesionis (173) die Glaubensgewißheit aufs schwerste erschütterte, ist mir nicht klar. Ist dies nicht eine heute allgemein gebrauchte Unterscheidung? Wenn Holkot die Glaubenssätze widervernünftig nennt, so will er nur sagen, sie widerstreben oft unserem sinnlichen, natürlichen Denken, nicht aber, sie enthalten einen inneren Widerspruch. Bei Beurteilung der Stellung Hugolins zum Universalienproblem dürfte Z. wie auch andere nicht genügend den Unterschied von id quod und modus quo vor Augen haben. Wenn manche das Universale nur als conceptus mentis, als fictus usw. bezeichnen, so muß man noch sehr zusehen, ob sie nur das Universale als real existierend leugnen wollen — das war die Kampfstellung gegen den älteren Ultrarealismus und gegen Scotus — oder ob sie jegliches reale Fundament bestreiten. Bei vielen, so auch bei Hugolin, scheint nur das erste der Fall zu sein. Die Frage ist völlig unabhängig von der an sich ganz indifferenten Frage, ob das Einzelding oder das Universale das Ersterkannte sei.

Fr. Pelster.

Borchert, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik. Nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme. Untersuchungen und Textausgabe (BeitrGPhThMA). gr. 8° (XVI u. 153 u. 45* S.) Münster 1940, Aschendorff. *M* 9.50.

Was ist theologischer Nominalismus? Ein vielgebrauchter, oft mißbrauchter Fachausdruck, der sich hartnäckig einer festen Definition entzieht. Wir wissen heute, aus der Stellung zur Universalienfrage darf man nur mit größtem Vorbehalt auf die theologische Stellung eines Auktors schließen. Allgemeine Verdikte über die Schädlichkeit und Verdammlichkeit des Nominalismus verfangen auch nicht mehr, seitdem man weiß, daß ganz verschiedene Richtungen, orthodoxe und nichtorthodoxe, verstiegene und ganz vernünftige sich unter diesem Namen verbergen. Am meisten ist vielleicht Ehrle in seinem für die Geschichte der Spätscholastik grundlegenden Buch über Petrus von

Candia der Frage nach dem Wesen des theologischen Nominalismus nachgegangen. Er sieht mit Recht in der Methode der Forschung und Darstellung und in der gesamten Geisteshaltung wesentliche Zeichen des Nominalismus. Aber seine Auffassung hat eine Schwäche, die er selbst wohl bemerkt hat. Diese von ihm geschilderte nominalistische Geisteshaltung ist für die geistige Richtung fast des gesamten späteren Mittelalters charakteristisch. Sie findet sich bei braven Skotisten und Thomisten ähnlich wie bei den Nominalisten reinster Prägung. Wir müssen also, wenn wir von Nominalismus im engeren Sinn reden, neben diesen mehr methodischen Gesichtspunkten auch inhaltliche Merkmale suchen. Schon Ehrle redet von einem Ockhamismus d. h. von jener theologischen Richtung, deren sachliche Auktorität Ockham war, im Gegensatz zu solchen, die nur methodisch von ihm beeinflußt wurden. Hier hat die Einzelforschung einzusetzen und bei den einzelnen Theologen des 14. und 15. Jahrh. ihre Stellung zu den sachlichen Problemen zu erforschen.

B. versucht dies in beider Hinsicht sehr glücklich an der christologischen Frage der Idiomengemeinschaft bei dem Franzosen Nikolaus von Oresme, der den Naturforschern durch seine physikalischen Theorien und den Nationalökonomen durch sein Werk De monetis wohlbekannt ist. B. veröffentlicht nach 10 Hss zum ersten Mal den Traktat des Oresme über diese Frage. Es ist schon bezeichnend, daß Oresme in den 21 Teilen immer von einem Casus ausgeht, an den er dann Fragen über die Prädikation anknüpft. Je zwei oder drei Väterzitate erschöpfen das unmittelbar benutzte positive Material. Oresme begründet die Lehre in durchaus rechtgläubigem Sinn durch die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person, infolgederen der Person alles zukommt, was von den einzelnen Naturen ausgesagt werden kann, und stellt einige unmittelbar aus ihr folgende Casus praedicationis auf. Aber dann folgen »per modum exercitii« andere Fälle über die Aussagemöglichkeiten auf Grund der potentia absoluta Dei, die uns trotz der Maßhaltung Oresmes einen Einblick in das logische Treiben innerhalb der Theologie jener Zeit tun lassen.

Ist nun die Lehre von der potentia absoluta im Gegensatz zur potentia ordinata ein Merkmal des Nominalismus? B. geht dem Ursprung dieser Fachausdrücke sorgfältig nach. Er findet die Anfänge bei Hugo von St. Viktor, Abaelard und Praepositinus, also im 12. Jahrh. Die potentia ordinata als die Macht Gottes, insofern sie an die einmal durch freien Entschluß bestimmte Weltordnung gebunden ist, findet zuerst ihre feste Umschreibung. Albert, der noch nicht völlig klar ist, betont sehr, daß man die Propositionen unter den göttlichen Attributen berücksichtigen müsse. Thomas folgt ihm und hat beide Begriffe, wenn auch die potentia absoluta noch nicht in ihrer letzten Formulierung. Diese erhält sie durch Scotus, dem Ockham folgt. Gott handelt nach der potentia ordinata, wenn er entsprechend einem allgemeinen, von ihm aufgestellten Gesetz vorgeht, er würde nach der potentia absoluta handeln, wenn er in einer anderen Ordnung etwas gegen ein solches allgemeines Gesetz der heutigen Ordnung durchführte. Aber eine Grenze gibt es für Scotus sowohl als für Ockham. Gott kann nichts tun, was einen Widerspruch in sich enthält. Das ist m. E. dasselbe, was Thomas sagt: Die Macht ist an die übrigen göttlichen Attribute gebunden; denn wenn Gott gegen seine Weisheit oder Güte verstieße, so wäre dies eben ein metaphysischer Widerspruch. Von einer absoluten Willkür Gottes und der alleinigen Begründung eines Gesetzes im göttlichen Willen kann man deshalb weder bei Scotus noch bei Ockham reden. (Bei Aureoli, der recht gewagte Ausdrücke gebraucht, müßte man zusehen, ob er nicht die gleiche Ein-

schränkung macht.) Eine andere Frage ist jedoch, ob beide nicht den durch Widerspruch nicht eingeschränkten Machtbereich Gottes zu weit ausdehnen.

Der Gegensatz potentia ordinata und potentia absoluta ist also an sich kein Zeichen des Nominalismus; er ist durchaus berechtigt. Berechtigt ist es auch, wenn man zur Klärung der Begriffe in einzelnen Fällen untersucht, ob Gott etwas de potentia absoluta tun könne. Anders ist es mit der Anwendung dieser Unterscheidung. Hier tritt wenigstens seit Ockham ein offener Mißbrauch zutage. Unter Mißachtung der Gott und göttlichem Geheimnis schuldigen Ehrfurcht, ja unter Verletzung elementaren sittlichen Gefühls stellt man die abstrusesten Fragen, ob dies oder jenes noch mit der potentia absoluta Gottes zu vereinigen sei. Dabei eröffnet sich dann ein Tummelplatz für die subtilsten Anwendungen der terministischen Logik. Dieser Mißbrauch, der in der Spätscholastik weit verbreitet ist, kann ein Kennzeichen des Nominalismus sein. Man muß allerdings berücksichtigen, daß auch andere, z. B. Skotisten wie Johannes de Ripa, ihm huldigen und anderseits Nominalisten d. h. Anhänger der Lehre Ockhams sich sehr mäßigen.

B. untersucht dann die Anwendung des Prinzips der potentia absoluta auf die Idiomenkommunikation bei einer Anzahl von Theologen des 14. Jahrh., wie Ockham, Petrus de Palude, Holcot, Wodeham, Johann von Basel, Marsilius und Biel. Bei manchen muß er die genannten Auswüchse feststellen, während andere wieder sich von ihnen ziemlich freihalten. Zu ihnen gehören Oresme, der in der Philosophie jedenfalls Nominalist ist, und Gabriel Biel, der treue, aber maßvolle und grundkatholische Schüler Ockhams.

B. geht dann noch auf den großen Einfluß ein, den die mittelalterliche Sprachlogik auf die Ausbildung des Traktates ausübte. Es bleibt sein großes Verdienst, daß wir wenigstens in einem Kernpunkte der Spätscholastik klarer sehen. Außerdem hat er Oresme auch als Theologen näher gekennzeichnet. Fr. Pelster.

Geiselmann, J. R., Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen. gr. 8° (192 S.) Wien 1940, Beck. *M* 4.80.

Die Schrift enthält zwei sehr eindringende Abhandlungen zur Theologie Möhlers. Die erste (11—85) untersucht den Kirchenbegriff Möhlers durch alle Stadien seiner Entwicklung. Zunächst wird der Kirchenbegriff aus dem handschriftlichen Original seiner Vorlesungen über das Kirchenrecht dargelegt. Hier folgt Möhler der Tradition der nachtridentinischen Theologie, indem er aus der Bestimmung der Kirche als autoritativer Lehr- und Erziehungsanstalt ihre wesentlichen Eigenschaften erschließt, namentlich Sichtbarkeit, Universalität, Unfehlbarkeit und Einheit. G. nennt das den Weg von außen nach innen. Im Gegensatz zum herrschenden Deismus und unter dem Einfluß der romantischen Ideenwelt, besonders ihrer Volksgeistlehre, gelangt Möhler später zu einer Auffassung, die in der Kirche einseitig das mystische Prinzip hervorhebt und das Äußere des kirchlichen Amtes zurücktreten läßt. »So stehen sich in der Theologie Möhlers am Anfang zwei Kirchenbegriffe und damit auch zwei Begriffe von kirchlicher Einheit unausgeglichen und unversöhnt gegenüber. Der eine, aufgebaut auf dem kirchlichen Amt einerseits und dem Individuum andererseits, sieht in der Kirche ein wesenhaft Sichtbares und Äußeres. Die Einheit wird zur sichtbaren Einigkeit der einzelnen Gläubigen. Der andere, ausgehend vom mystischen Prinzip des Heiligen Geistes

und von den inneren Heilsgütern sowie der romantischen Idee des Volkes, führt zur unsichtbaren mystischen Glaubens- und Liebesgemeinschaft« (27). In seinem Werk »Die Einheit in der Kirche« (1825) versucht Möhler die Aufhebung dieser Gegensätze durch den »organologischen« Begriff der Kirche. Danach ist die Kirche ein großer Organismus, in dem alle Glieder, die Vertreter der kirchlichen Autorität wie die einfachen Gläubigen, über die Grenzen des Raumes und der Zeit durch die Liebe zu einer Gemeinschaft verbunden sind und bei aller Wahrung ihrer Individualität aus der Gemeinschaft ihr übernatürliches Leben empfangen. Alles ist in diesem Organismus durch die innere Kraft des Hl. Geistes bestimmt und geleitet, so daß alles Äußere zur Äußerung, d. h. zur Darstellung eines Inneren wird (33,38). Auch die Kirchenverfassung, Recht und Gesetz, ist nichts anderes als verkörperte Liebe (34,53), die sichtbare Erscheinung der geistgeschenkten Liebe, die in der Gesamtheit der Gläubigen waltet (41). Das ist die Konstruktion der Kirche von innen nach außen. Da aber diese »romantische Organologie« (42) der menschlichen Freiheit und dem kirchlichen Amt nicht genügend Rechnung trägt, so kehrt Möhler in seiner weiteren Entwicklung zum Anfang zurück (23,73) und konstruiert im Schrifttum nach der »Einheit« (Athanasius, 1827; Symbolik, 1832; Neue Untersuchungen, 1834) die Kirche nach dem Vorbild der hypostatischen Union des Gottmenschen, in der Göttliches und Menschliches genau unterschieden und doch nicht geschieden ist. Das ist die Konstruktion der Kirche und ihrer Einheit »von oben nach unten« (71). Die Kirche als der fortlebende, stets gegenwärtige Christus vereinigt in einer »höheren Synthese« die scheinbaren Gegensätze: Äußeres und Inneres, Autorität und Freiheit, Objektives und Subjektives, Gesetz und Liebe. Amt und Sendung, Gesetz und Recht, Wahrheit und Glaube treten jetzt wieder stärker hervor, während die Liebe nicht mehr Grund, sondern Ziel der Kirche ist. »Die äußere Einheit der objektiven Anstaltskirche bildet die innere Einheit der Gemeinschaftskirche, und die Gemeinschaftskirche stützt und trägt die äußere Einheit der autoritativen Anstaltskirche« (80).

Die Schwankungen und Wandlungen im Kirchenbegriff Möhlers erklären sich aus dem Umstand, daß er ihn jeweils in dialektischem Ringen gegen irrige Zeitströmungen (Deismus, Individualismus, pantheistischer Evolutionismus, reformatorische Idee der unsichtbaren Kirche und das Schriftprinzip) entwickelt. Dazu kommt freilich der innere Grund, daß die Kirche als komplexes lebendiges Gebilde der Betrachtung sehr verschiedene Seiten bietet und ihrer begrifflichen Erfassung erhebliche Widerstände entgegensetzt. Indem die Abhandlung den geschichtlichen und theologischen Sachverhalt in sorgfältigster Zergliederung darlegt, ist sie zugleich eine Warnung an die Leser der Schriften Möhlers, die einzelnen Entwicklungsstufen seines Kirchenbegriffs absolut zu setzen.

Die zweite Abhandlung (89—183) hat die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen zum Gegenstand und will den theologischen Ort der Symbolik Möhlers erhellen. Das geschieht zunächst mit Möhlers eigenen Worten. G. veröffentlicht zum ersten Mal das Selbstzeugnis Möhlers aus dessen handschriftlichem Original der Symbolik. Daraus geht hervor, wie sehr die Symbolik von der Geschichte der Theologie aus bestimmt ist (106) und Möhler aus ihr negativ und positiv gelernt hat. Die Rückwendung protestantischer Theologen vom Rationalismus zu den alten Symbolen ist ihm Antrieb, auch seinerseits auf die öffentlichen Bekenntnisschriften zurückzugreifen. Seine Vorbilder (Veronius und Bossuet) mahnen ihn, die objektive kirchliche Lehre frei von subjektiven Deutungen

darzustellen. Was er ablehnt, ist die Symbolik als rein historische Disziplin (Relativismus), als Apologie und Polemik. Er will die Lehren der verschiedenen christlichen Konfessionen in ihrem »Geist«, d. h. organischem Zusammenhang und in ihrem Gegensatz zugleich so darstellen, daß dabei der absolute Charakter des katholischen Glaubens zum Ausdruck kommt (137). Und das soll geschehen und geschieht in der Form einer an Schelling und Hegel geschulten Dialektik, in der die Gegensätze bewußt gemacht werden, um sie dadurch »von selbst« ihrer Versöhnung und Aufhebung entgegenzuführen (174). Der Nachweis des hier kurz aufgezeigten Gedankenganges erfolgt in mühsamer Einzeluntersuchung, die in Ausnutzung aller erreichbaren Quellen aus Liebe zum Meister auch verschütteten Wegspuren seines Geistes bis weit in die Gefilde des deutschen Idealismus nachgeht und zur Klarstellung Wiederholungen nicht scheut. Das Ergebnis ist die erneute Erkenntnis, wie Möhler mitten in dem geistigen Ringen seiner Zeit steht und auf ihre Fragen mit einer lebendig bewegten Theologie antwortet. Das bringt es mit sich, daß wir Heutigen gerade in der Darstellung G.s das Zeitbedingte in der Theologie Möhlers stark empfinden. Zum Schluß weist G. mit Recht auf die Veränderung in der geistigen und kirchlichen Lage hin; in der Gegenwart kommt es für die Christenheit nicht auf die Gegensätze, sondern auf das Gemeinsame an (vgl. dazu unseren Aufsatz in diesem Heft der Scholastik S. 481 ff.). M. Pribilla.

Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern in Verbindung mit W. Laforet. Herausgegeben von M. Grabmann und K. Hofmann. gr. 8° (VII u. 687 S.) Paderborn 1940, Schöningh. *M* 32.—.

E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters, mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik. 2 Bände. gr. 8° (XXVIII u. 331 S.; VIII u. 320 S.) Würzburg 1942, Echter-Verlag. je *M* 13.50.

Was diese beiden Großwerke eint und zu einem Ereignis auf unserem Büchermarkt der jüngsten Zeit werden ließ, ist ein äußeres und ein inneres Band. Äußerlich gehören sie zusammen, weil sie ein Denkmal hoher Anerkennung für das Lebenswerk eines unserer großen Gelehrten bilden: die Festschrift als Denkmal der Verehrung und Dankbarkeit, gesetzt von den Schülern und Freunden Eichmanns; die »Kaiserkrönung« als die Krönung eines unermüdlichen Forscherlebens, von Eichmann selbst dem deutschen Volk und der wissenschaftlichen Welt gewidmet. Und gerade der Forschungsgegenstand seines Schaffens, das katholische Kirchenrecht und die geschichtlichen Beziehungen zwischen Sacerdotium und Imperium, ist auch das innere Band, das beide Veröffentlichungen zu einer Einheit rundet, da in feinsinniger Wahl die Beiträge der Festschrift sich fast ausnahmslos um Eichmanns Arbeitsgebiet wie Schüler um den Meister scharen und in ihrer reichaltigen Vielfalt den offenen Geist des Lehrers widerspiegeln.

1. Eichmann steht neben U. Stutz unter den ganz großen Forschern und Förderern der kirchlichen Rechtsgeschichte; wie jener wußte auch er die exakte Kleinforschung zu verbinden mit großer gestaltender Idee und alle Bausteine in ein geschlossenes, übersichtliches Gebäude einzuordnen. In seinen Veröffentlichungen wird Geschichte

zum Leben. Dabei hat er sein Augenmerk mit Vorliebe auf die juristische und liturgische Formenwelt des Mittelalters gelenkt, klar erkennend, daß bei der eigentümlichen Denk- und Ausdrucksweise des mittelalterlichen Menschen die tragenden Gedanken des Rechtslebens sich nicht so sehr in abstrakten Begriffen und Abhandlungen, sondern in einprägsamen und anschaulichen Formen und Symbolen aussprachen. Was der rationalistischen Aufklärung in ihrer Lebensfremdheit als überlebter, zu beseitigender Tand, als Formenkram erschien, war für den lebensnahen Menschen der Vergangenheit, besonders für den symbolstarken Deutschen Leben und Inhalt. Erst unsere jüngste Zeit hat wieder Sinn gewonnen für die Kraft des Symbols und der Rechtsform, und Eichmann kann mit seinen Forschungen als einer der Bahnbrecher dieser gesunden Entwicklung betrachtet werden.

Die Festschrift enthält neben einer einführenden Widmung und einer Übersicht über die wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Jubilars, 28 Beiträge von führenden Fachgelehrten aus Dogmengeschichte, Kirchenrecht, Rechtsgeschichte, Liturgie und Rechtsphilosophie. M. Grabmann eröffnet die Reihe mit seinem Artikel, der beinahe launig anmuten könnte — Eichmann hat als Sohn der frohen Pfälzer Erde sich einen guten Sinn für Humor bewahrt —, nämlich mit dem bisher nicht bekannten Traktat des Gottfried von Fontaines und Augustinus Triumphus (14. Jahrh.) über die Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde (vgl. Schol 17 [1942] 297). Über geschichtliche Fragen handeln ferner u. a. M. Bucher (Der Hut der Krönungsinsignien in Frankreich und Deutschland im Mittelalter), A. Allgeier (Die Litaniae Carolinae und der Psalter von Montpellier), J. Pascher (»Servitus religiosa« seit Augustinus), A. Lang (Rhetorische Einflüsse auf die Behandlung des Prozesses in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts; vgl. Schol 17 [1942] 455), L. Ott (Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De forma absolutionis; siehe ebd. 16 [1941] 307). Eine andere Gruppe behandelt kirchenpolitische Fragen aus der Geschichte, so vor allem die wertvollen Beiträge von J. Vincke, E. Schneider, F. Dölger, E. Wohlhaupter. K. Staab bringt eine Abhandlung: Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sogenannten »Ehebruchsklauseln« bei Mt 5,32 und 19,9 (siehe Schol 16 [1941] 621). Wieder andere sind der Liturgiegeschichte gewidmet bzw. der Rechtsphilosophie, unter denen uns von ausgezeichnetem Wert erscheint Th. Steinbüchel, Hegels Auffassung von Recht und Sittlichkeit in ihrem Zusammenhang mit Religion und Kultur (siehe Schol 17 [1942] 449); endlich noch eine stattliche Zahl von Abhandlungen aus dem geltenden Recht.

2. Die »Kaiserkrönung« ist das reife Werk jahrzehntelanger Forschung, das in vielen vorausgegangenen Einzelveröffentlichungen vorbereitet und grundgelegt war. Und man kann sagen: Die Mühe hat sich gelohnt, hier ist Abschließendes gesagt. Der Verf. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht, sondern ist mit peinlicher Genauigkeit, sauberer geschichtlicher Methode und umfassendem Wissen den Einzelerscheinungen nachgegangen auf allen Gebieten: Dogmengeschichte, Staats- und Kirchenrecht, Liturgiegeschichte und allgemeine Kulturkunde des deutschen Volkes. Jede Einzelheit der Kaiserkrönungsriten, Zeremonien, Symbole, Insignien bis zu den letzten topographischen Fragen sind quellenmäßig durchforscht und aufgehellt. So entsteht ein ganz großes Bild über eine der bedeutendsten Erscheinungen mittelalterlicher Geistesgeschichte, ein Bild würdig des erhabenen Gegenstandes und der glanzvollen Vergangenheit unseres Volkes. Der Verlag hat diesem Bild in Ausstattung und Illustration einen erstaun-

lich vornehmen Rahmen gegeben. Der Rez. weiß aus dem Mund vieler ausländischer Gelehrten, die sich mit dem Werk eingehend beschäftigen, mit welcher Bewunderung sie vor solcher Leistung stehen, das von Eichmann der großen wissenschaftlichen Welt geschenkt wurde in einer der entscheidendsten Zeiten des deutschen Volkes.

I. A. Zeiger — Rom.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Faller, O., S. J., Ambrosius, der Verfasser von »De Sacramentis«. Die inneren Echtheitsgründe (Sonderdruck aus der ZkathTh 64 [1940] 1—14; 81—101). gr. 8° (36 S.) Innsbruck 1940, Rauch. M 0,60. — Während noch in der 2. Aufl. des Kirchenlexikons die sechs Bücher De Sacramentis ohne weiteres als »wahrscheinlich unecht« aus dem literarischen Nachlaß des hl. Ambrosius getilgt werden, hat sich heute — nicht zuletzt auf Grund der scharfsinnigen Untersuchungen von F. — das Urteil entschieden gewandelt. Ein großer Teil der Fachleute (Faller nennt F. J. Dölger, Manser, Pfeilschifter, Casel, Quasten, Altaner, Gemelli, Paredi und vor allem Morin, der in einer eigenen Arbeit die ganze Frage ausführlich überprüft hat) schreibt dieses für die frühkirchliche Dogmen- und Liturgiegeschichte so hochbedeutsame Werk wieder dem hl. Ambrosius zu. Andererseits gibt es auch heute noch gegenteilige Stimmen. Das veranlaßt F., in Ergänzung seines Artikels von 1929, in welchem er das Zeugnis der Handschriften befragt hatte, nunmehr die inneren Echtheitsgründe in peinlich sauberer und überzeugender Kleinarbeit herauszuarbeiten. Wichtig ist, was er zunächst über die Geschichte des Echtheitsproblems zu sagen hat: nachdem man tausend Jahre lang die ambrosianische Herkunft dieses Werkes unbedenklich angenommen hatte, wurden zuerst durch den Zwinglianer H. Bullinger kritische Bedenken geäußert, die offenbar aus seiner dogmatischen Voreingenommenheit gegen die in De Sacramentis entwickelte Eucharistielehre stammten. Vom 17. Jahrh. an begannen auch katholische Gelehrte die Echtheit zu leugnen; auch bei ihnen waren es dogmatische Erwägungen (die angebliche Ablehnung des römischen Primates in De Sacr. III 5—7), die ihnen diese Stellungnahme nahelegten bzw. erleichterten. Die Mauriner ließen die Frage betont in der Schwebe, wiesen aber ausführlich auf die Momente hin, die gegen die Urheberschaft des hl. Ambrosius sprachen. Seither wurde es dann üblich, De Sacramentis als ein Werk eines Ambrosiusnachahmers (simia Ambrosii) hinzustellen. Welche inneren Gründe sprechen nun für die Echtheit des Werkes? F. macht drei Gruppen solcher Gründe geltend. Zunächst sind es die Zeitindizien (Erwachsenentaufe als Regel, Gefährdung der Getauften durch heidnische und arianische Umgebung; Fehlen von Anspielungen auf den Pelagianismus und Nestorianismus), die eine Abfassung gegen Ende des 4. Jahrh. nahelegen. Sodann verweist er auf die für Ambrosius charakteristische Gestalt der Bibelübersetzung. Endlich sprechen für die Echtheit die Parallelen zwischen De sacramentis und dem anerkannt echten Schrifttum. Wenn die Mauriner in De Sacramentis eine gewisse Steifheit und Kindlichkeit des Ausdruckes bemängelten, die zu Ambrosius nicht passe, so zeigt F., daß in Wirklichkeit auch der echte Ambrosius diese Stileigenheit habe, u. zw. um so mehr, je weniger überarbeitet das Werk ist. Man habe sich die Entstehung von De Sacramentis so zu denken, daß der bischöfliche Notarius die Katechesen mitstenographiert hat.

Ambrosius hat den Text dann später seinem Werk De Mysteriis zugrundegelegt. Nach dem Tode des Ambrosius wurde das Stenogramm, so wie es lag, veröffentlicht. Bacht.

Heim, M., Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung (Cassiciacum 4). gr. 8° (83 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 2.50. — Das Wort Enthusiasmus meint etymologisch ein »Erfülltsein von Gott« (entheos). In der Geschichte der Religiosität begegnet uns der Enthusiasmus als die Erfahrung des »Gott in uns«. Die Sehnsucht nach inniger Vereinigung mit der übersinnlichen Welt finden wir schon bei manchen primitiven Völkern in dem Brauch, durch ein gemeinsames Mahl, bei dem ihnen ihre vermeintlichen Stammväter aus dem Tierreich als Speise dienten, die Blutsgemeinschaft mit diesen zu erneuern, ferner pneumatischen Enthusiasmus in den Orakeln und dem Prophetenwesen Griechenlands und des Orients, dämonischen Enthusiasmus in den wilden Orgien des Dionysoskultus. Doch verlieh diese Gottergriffenheit dem von Gott Erfaßten weder in seinem religiösen Wissen noch in seiner Sittlichkeit irgendwelche Bereicherung. Platon vergeistigte den Begriff des Enthusiasmus; er sprach ihn dem Künstler beim Schaffen und dem Philosophen in der Ideenschau zu. Unter dem Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen erhielt der Enthusiasmus religiösen Sinn. Im Stoizismus wurde er durch die das All durchwirkende dynamis zum Hineinsinken in den völlig immanenten Gott. Im Neuplatonismus ging dieser stoische Pantheismus mit dem Platonismus und den hellenistischen Mysterienreligionen eine innige Gemeinschaft ein zu einem genialen Religionssystem, das Augustinus starke Anregungen gab. Zwar findet sich das Wort Enthusiasmus bei Augustinus nicht, aber seine Schriften, zumal die Konfessionen, erweisen ihn als typischen Enthusiasten edelster Art (13) — Der 1. Teil der Dissertation nennt als Voraussetzungen des Enthusiasmus Augustins 1. die seelischen: als Mitgift der numidischen Mutter Monika Augustins Hingabefähigkeit an andere Werte und Wesen, deren ungeteilte Intensität Augustinus in dem geballten Wort »Genuß = Erfüllung der Liebe« zusammenfaßt; sie bekundet sich u. a. in seiner hohen schauspielerischen Begabung, in der Freundesliebe und den Jugendverirrungen. Das kräftige Gegengewicht hierzu bildet Augustins betonte Selbstbehauptung, wohl ein Stück Rasseerbes vom römischen Vater; diese verrät schon der Knabe durch Betrügereien beim Spiel aus Ehrgeiz, der Jüngling durch Stolz, Ehrsucht und Neigung zur Geistestyrannei, selbst in seinen Freundesbeziehungen. 2. die theologischen: Augustins christlich gläubiger Gottesbegriff, der zumal um die Personhaftigkeit Gottes weiß als freiwollenden und freiwirkenden Gott im Gegensatz zur blutleeren höchsten Idee der Griechen, sodann als des zweifellos erhabenen (wohl eine Verschmelzung des christlichen Schöpfergottes und der neuplatonischen Überspitzung des Übereinen, Unwandelbaren), dabei aber gnadenhaft freundlichen Gottes. — Der 2. Teil zeigt die Wesenselemente der augustinischen Entwicklung zum Enthusiasmus auf: 1. Die Anlage des Menschen auf Gott hin, die große Sehnsucht nach dem Guten und Schönen, der Plato den Namen Eros gab. Dieser Hunger des Menschenherzens nach Gott bekundet sich einmal in dem Verlangen nach Sättigung des eigenen Wesens, das sich selbst nicht genügt und nur zu oft der Tragik erliegt, Gott auf falscher Fährte zu suchen; sodann im Streben nach Wahrheit. Dieser Wahrheitsliebe fällt die Aufgabe zu, den Glückstrieb davor zu bewahren, sich im Unbestimmten zu verlieren. Wo beide Triebe endgültig zusammenfallen, wo die gefundene Wahrheit des Menschen Sehnsucht erfüllt, ist das

Ziel erreicht. 2. Eine gewisse vorausgehende Kenntnis Gottes, ihm im christlichen Glauben mit der Muttermilch von Monika geschenkt. Wie die Glaubensbelehrung die Voraussetzung des Gotteslobes ist, so ist sie auch die Grundlage des Enthusiasmus, denn der christliche Glaube lehrt uns die Allgegenwart Gottes und damit zugleich das Einwohnen Gottes in jeder Menschenbrust. 3. Die sittliche Reinheit, d. h. die Freiheit von allem sittlichen Übel. Das Herz muß leer sein, damit Gott darin eintreten könne. »Die irdischen Güter schmecken der Seele nicht; Leid und Schmerz, die damit verbunden sind, zeigen, daß diese nicht ihr endgültiges Objekt sein können; so wird sie aufgescheucht aus ihrer falschen Ruhe; gerade in der Härte dieser Erfahrung zeigt sich die göttliche Milde« (30). Die Art und Weise, wie Augustinus diese Forderung nach Sittenreinheit formt und begründet, hat er zu einem guten Teil von außerchristlichen Auffassungen übernommen, nicht zuletzt von seinem stoischen Lieblingsschriftsteller Cicero und dem Neuplatoniker Plotin. 4. Die Loslösung von allem Sinnfälligen (wenn auch nicht in neuplatonischer Extremität), denn Gott ist ein Geist und kann nur mit dem Geist und durch Trennung vom Erdhaften erfaßt werden. — Im 3. Teil weist H. bei Behandlung der verschiedenen Erlebnisformen des augustinischen Enthusiasmus durch Analyse der Konfessionen überzeugend nach, wie Augustinus wohl von Plotin angeregt wurde, aber in seiner Endform durchaus andersartig, nämlich christlich gläubig ausgerichtet war, so in seiner Erfahrung Gottes als der Wahrheit, als der Kraft und des Schutzes, als des Lebens, als der Ruhe. — Der 4. und letzte Hauptabschnitt, Ausdeutung des Enthusiasmus, hebt hervor, daß Augustin 1. in Gott nicht nur die Begründung und Sicherheit seiner Existenz, sondern auch seiner Erkenntnis sucht, daß 2. die theologische Fundierung seines Enthusiasmus in dem christlichen Glaubenssatz von der Allgegenwart Gottes liegt, woraus sich die Folgerung ergibt, daß Gott jeden Menschen erfüllt und der Mensch ganz in Gottes Allmacht und Allwissenheit eingehüllt ist, daß 3. seine Gnadenlehre das Hauptgewicht vom Menschen weg auf Gott verlegt bis zur Verwischung der Grenzen von Natur und Gnade, so daß man für Augustins Erkenntnislehre fast die Gefahr eines Kurzschlusses vom Religiösen, vom Göttlichen her feststellen muß. Augustinus spricht in den Konfessionen weder als Metaphysiker noch als Theologe, sondern als ein enthusiastisch ergriffener Mensch, der Gottes erbarmende Begnadigung bis in die Tiefen seines Ich erfahren hat (75 f.). Psychologisch folgerichtig mündet sein Enthusiasmus aus in Lobpreis Gottes, wodurch er in liebendem Dienst das unverdiente Glück der Herablassung Gottes zu ihm und die ganze Schöpfung wieder zur Höhe Gottes hinaufreicht. Aus der enthusiastischen Erfahrung des objektiven, göttlichen Wortes erklärt sich letztlich seine Bekehrungsabfolge schlechthin, die er seit dem Mailänder Gartenerlebnis 386 mit der Extremhaftigkeit des gotterfüllten Enthusiasten zum Volleben gestaltet mit Abstreifung aller hemmenden Fesseln. Die von Butler, Hessen und Mager allerdings vorgebrachten Gründe, Augustinus als Mystiker im strengen Fachsinne anzusprechen, hält H. mit Girgensohn, Hendrikx u. a. für unstichhaltig wegen der Schwierigkeiten der augustinischen Erkenntnislehre mit ihren verfänglichen Termini »videre« und »iluminari«. H. verweist ferner auf Augustinus' Memoria-Lehre, »nach der sich sein Gotterleben immer im Raum der engeren Memoria abspielt, weiterhin auf die stark rationale (diskursive) Mentalität Augustins und auf seine deutlichen Abgrenzungen der Erkenntnisweisen im Diesseits und Jenseits, nach der die Engel im Antlitz Gottes lesen, während gerade in den Gipfelpunkten seines Erlebens das ‚per ea, quae facta sunt, intelligere' betont wird« (81). Im ganzen

erfreut die Arbeit den Leser nicht nur durch die gewissenhaft exakte Analyse, sondern überdies durch inhaltreiche Kürze und gefälligen Ausdruck. Wingendorf.

Euringer, S., Übersetzung der »Preces officii matutini« in Dillmanns »Chrestomathia Aethiopica«: Orientalia 11 (1942) 353—360. — Prof. Dillmann hatte seinerzeit in seine Chrestomatia Aethiopica auch die auf das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi zurückgehenden Preces officii matutini aufgenommen. Von diesem interessanten Text bietet nun E. erstmalig eine deutsche Übersetzung. Zugrundegelegt ist nicht nur der von Dillmann edierte Text, sondern noch einige andere handschriftliche und gedruckte Textgestalten. — Inhaltlich bieten diese Morgen- und Abendgebete einige für die Dogmen- und Liturgiegeschichte bemerkenswerte Besonderheiten. Der erste Teil des Morgenofficiums ist ein an Christus gerichtetes Gebet, verweist also in die Problematik um die Stellung Jesu im liturgischen Gebet. Man beachte auch, wie das uns aus der Karfreitagsliturgie bekannte Trishagion (Heiliger Gott, Heiliger Starker . . .) auf Christus bezogen wird. — Die Form der zweimal begegnenden Doxologie ist die uns geläufige (Ehre sei dem Vater und dem Sohne und . . .). — Der Sohn wird Spender des Heiligen Geistes genannt. — Auffallend ist die Anwendung des Vaternamens auf Christus (»reiner Vater ohne Makel«, »Vater des Alls«). — Dem christologischen Teil des Morgengebetes folgt ein an den Vater gerichteter Abschnitt, ohne daß aber der Mittlerstellung Christi für das Gebet gedacht würde. Ein auf den Heiligen Geist bezogener Gebetsabschnitt findet sich nicht. Bacht.

Rissberger, J., Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheleten auf dem sechsten allgemeinen Konzil. Teildruck einer Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, 1940. — Der Verf. will beitragen zur Klärung der Frage, ob es Monotheleten gibt, die im Grunde an der rechtgläubigen Lehre über die zwei Willen und Tätigkeiten Christi festhielten, dabei aber eine ungewöhnliche Terminologie gebrauchten. War vielleicht Patriarch Makarius ein solch »nomineller« Monothelet? Daraufhin wird die Lehre des Makarius untersucht. Veröffentlicht ist aber nur der erste Teil: Die Darlegung und Analyse seines Glaubensbekenntnisses (Mansi XI, 349—360). — Verf. sichtet und wertet in einer außerordentlich scharfsinnigen Untersuchung das nicht gerade reichliche Material und zeigt, vor allem zu Beginn der Untersuchung, die Tendenz, alle Äußerungen des Makarius, in denkbar günstiger Weise auszulegen und ihn so weit wie möglich vom Irrtum freizusprechen. Das Ergebnis wirkt daher vielleicht ein wenig überraschend: Makarius lehre zwar selbst ganz ausdrücklich alle Wahrheiten, aus denen sich folgerichtig die Wahrheit von den zwei natürlichen Willen und Tätigkeiten ergibt, aber, unklar in Bezug auf die wahren Zusammenhänge zwischen Natur und Willen und Wirksamkeit, sei er nun schließlich doch dem Monotheletismus verfallen, allerdings in gutgemeinter Absicht und in leidenschaftlicher Abwehr des Nestorianismus. Ob nicht doch Makarius, der letztlich nur die Einheit aller gottmenschlichen Betätigung Christi in der Hypostase des Logos scheint betonen zu wollen, noch stärker rechtgläubig war? Schultze.

Schultz, A., Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Teildruck der Dissertation »Das Fest der Empfängnis Mariä im byzantinischen Ritus«, Päpstliche Universität Gregoriana, Rom 1941. —

Dies Fest trägt in der Ostkirche den Titel: »Empfängnis der hl. Anna, der Mutter der Gottesgebärerin«, und wird am 9. Dezember gefeiert. Dem Range nach gehört es im byzantinischen Ritus der vierten Festesklasse (aus sieben) an (nur die unierten Melchiten und Ruthenen haben nach lateinischem Vorbild den Namen des Festes geändert und seinen Rang erhöht). Wie aus der Konstitution Kaiser Manuels I. vom Jahre 1166 erhellt, hat das Fest damals (und, wie sich folgern lasse, bereits geraume Zeit früher) für die ganze griechische Kirche einen höheren, d. h. wenigstens den dritten Grad. Aber mancherorts, in mehreren Kirchen und vor allem wohl in den Klöstern, wurde dieses Fest schon seit der ersten Zeit seines Bestehens, d. h. vom 8. Jahrhundert an, mit größter Feierlichkeit begangen, wie die Homilien auf das Fest beweisen. Als weiteres Beweismaterial werden hinzugezogen die Angaben der Typika (vgl. unser »Directorium« oder »Ordo«) und das Bestehen eines Vorfestes (nicht zu verwechseln mit den Vigilien des lateinischen und auch byzantinischen Ritus) des Empfängnisfestes als Überrest einstiger hoher Feier. Der Verf. zieht den Schluß, daß eine Erhöhung des Festesgrades bei den mit Rom vereinigten Ostkirchen kein Aufgeben der dem byzantinischen Ritus eigenen Überlieferung bedeuten würde, sondern vielmehr eine Rückkehr zum älteren Gebrauch. — Wer den klaren und genauen Untersuchungen des Verf. folgt, muß bedauern (das gleiche gilt von der eben besprochenen Dissertation Rissbergers), daß nicht die ganze Arbeit hat veröffentlicht werden können. Schultze.

Pelster, Fr., Der Traktat »De ordinando Pontifice« und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier (Humbertus a Silva Candida): HistJb 41 (1941) 88—115. — Das wesentliche Ergebnis des Aufsatzes ist bereits im Titel angegeben: der in den Libelli de lite 1,8—14 veröffentlichte Traktat hat als Verfasser Humbert. Bisher war man sich eigentlich nur über das Entstehungsjahr 1048 einig. Unabhängig und zunächst auch ohne Kenntnis der Stiluntersuchungen A. Michels über Humberts andere Arbeiten ist P. durch Vergleich des Stiles wie der Ideen zu seinem Ergebnis gekommen, das so doppelt eindrucksvoll wirkt und voll gesichert erscheint. Damit sind eine Reihe sehr interessanter inhaltlicher Antworten mitgegeben. In der Schrift wird z. B. bereits die Ungültigkeit simonistischer Weihen von Humbert verfochten, so daß P. richtig schreibt, daß er mit noch größerem Rechte als bisher »Protagonist dieser Theorie genannt werden kann« (107). Sie kam somit aus Humberts Wahlheimat Lothringen. Recht bemerkenswert sind sodann die Vorschläge der Schrift über die Reform der Papstwahl und zwar vor allem die Idee der notwendigen Beteiligung bzw. Zustimung aller Bischöfe der Welt. Die Papstwahl wird analog mit der Bischofswahl der griechischen Kirche vorgenommen, wo die Bischöfe der ganzen Kirchenprovinz wählen: es wählen den Papst die Bischöfe (wohl zunächst die der römischen Provinz), darauf gibt das Volk seine Zustimmung. Endlich haben die Bischöfe der Welt ihr Einverständnis zu erklären. Dann wird die Wahl rechtskräftig. Von einer Beteiligung des Kaisers ist ausdrücklich keine Rede. Doch heißt es: Quamvis in concilio episcoporum refutandus non est (14,3). P. vermutet gut, daß er also doch gehört wird. Die Weltweite des Wählerkreises läßt erkennen, daß der Vorschlag vor allem die Wahl aus der führenden Rolle, die bei ihr das römische Volk und der Klerus wie der Kaiser spielte, hinüberleiten will zu den Bischöfen und zwar letztlich in ihrer Gesamtheit. Die zehn Jahre später von Humbert wenigstens redigierte Form des Papstwahldekretes Nikolaus' II. hat aus dem ursprünglichen Plan, wie P. eingehend zeigt, wenigstens das Grundbestreben übernommen, Volk

und Klerus von Rom zurückzudrängen. Das Volk kommt erst nach dem Klerus und der niedere Klerus steht nur an dritter Stelle. Die endgültige Bestätigung aber geben nun nicht mehr die Bischöfe der ganzen Welt, sondern die Kardinalbischöfe. Weisweiler.

Grabmann, M., Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat De qualitate et esse. (Codd. lat. Admont. 487, Vat. 806): DivThom (Fr) 20 (1942) 116—156. — Gr. hat durch Veröffentlichung und Kommentierung dieses anonymen Traktates, dessen Zuteilung an Albert wie der Titel selbst im Text keine genügende Grundlage hat, der Wissenschaft einen wertvollen Dienst erwiesen. Die Schrift enthält eine Erklärung vieler scholastischer Termini (essentia, esse, substantia, subiectum, res, ratio, natura) aus einer Zeit, da diese durch Mischung frühscholastischer, arabischer und rein-aristotelischer Elemente in sehr verschiedenen Farben schilderten. — Meines Erachtens ist die Schrift schon um die Mitte des 13. Jahrh. entstanden. Der Verf. ist sich des Bedeutungsunterschiedes bei jedem einzelnen Terminus wohl bewußt und sucht ihn nach Möglichkeit zu klären. Es ist dies für uns, die wir in einer späteren Terminologie aufgewachsen sind, bei der Deutung derselben von besonderer Wichtigkeit. Gr. hat in seinem Kommentar hauptsächlich Aristoteles und Thomas als Vergleichsobjekte herangezogen. In manchen Abschnitten wäre es vielleicht wichtiger gewesen, Boethius, der der Verfasser »philosophus noster«, ist, und auf dem er wesentlich beruht, an erste Stelle zu setzen. In der Trinitätslehre finden sich Anklänge an Gilbert Porreta, der bis ins 13. Jahrh. nachwirkte. Wer im Traktat dem Pseudotitel gemäß etwas über den realen Unterschied zwischen Dasein und Wesenheit suchte, würde enttäuscht sein. Diese Lehre steckte noch in den ersten Anfängen der Entwicklung. Essentia als solche ist die abstrakt gefaßte Wesenheit, während esse die verwirklichte, konkrete Wesenheit, den homo, nicht die humanitas bezeichnet. Interessant sind auch die Erörterungen über die Bedeutungen von ratio und natura. — Zwei oder drei störende Druck- oder Schreibfehler: S. 153 Z. 3 quo [quod]; S. 153 Z. 2 nescitur [nascitur]; S. 134 Z. 10 dicidit [dividit]. Pelster.

Feigl, M., Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach »De ente et essentia« des hl. Thomas von Aquin: PhJb 55 (1942) 277—299. — Diese Abhandlung hebt aus der Schrift »De ente et essentia« kurz und treffend die entscheidenden, den Wesensbegriff abgrenzenden Sätze heraus. Mit besonderer Sorgfalt untersucht sie die Frage, in welchem Sinn für die zusammengesetzten und einfachen geschaffenen Substanzen die Verschiedenheit von Wesen und Sein zu verstehen ist. Thomas behauptet nicht, daß Wesen und Sein wie zwei Einzeldinge voneinander verschieden seien, noch auch, daß die daseiende Wesenheit von ihrem Dasein verschieden sei. — Die Arbeit ist ein zutreffendes Referat über die Schrift De ente et essentia. Eine Abgrenzung gegenüber dem Suarezianischen Seinsbegriff liegt nicht in der Absicht der Verf., ebensowenig ein Hinweis auf jene Elemente des Thomistischen Seinsbegriffs, durch die dieser über sich hinausweist. So wahr es nämlich ist, daß Wesen und Wirklichsein verschiedene Konstitutionsgründe des ens contingens sind, ebenso wahr ist es anderseits, daß das ens contingens auch eine Einheit ist, und zwar eine Vieleinheit, in der formal verschiedene Konstitutionsgründe tatsächlich identisch sind. Darin aber liegt, daß die Identität in der Verschiedenheit innere Wesenseigentümlichkeit des ens contingens (und überhaupt des Seienden als solchen) ist. Hierzu vgl. vom Ref.: Logos, Telos, Energeia. Statische und dynamische Seinsbetrachtung, in: Schol 17 (1942) 17—31. Nink.

Baldissera, A., La decisione del Concilio di Vienne (1311) »Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma« nell' interpretazione di un contemporaneo: RivFilNeoscol 34 (1942) 212—232. — Der »Zeitgenosse«, dessen Auffassung von der Entscheidung des Viennenser Konzils dargelegt werden soll, ist der Franziskaner Petrus Aureoli, Erzbischof von Aix († 1322). Der erste Abschnitt des Artikels trägt die Überschrift: »L'interpretazione secondo B. Jansen« und legt dessen Forschungsergebnisse an der Hand seiner Ausführungen in ZKathTh 32 (1908) 287—306 und 471—487 dar. Spätere Arbeiten von Jansen († 7. März 1942) sind nicht herangezogen; vgl. darüber etwa Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae III ed. 5 et 6 (1925) n. 124. Von Jansens Erklärung des Konzilserlasses sagt B.: »Sie scheint unanfechtbar und ist auch die heute in der katholischen Theologie vorherrschende Lehre« (218). Das Konzilsdekret richtet sich gegen die Lehre des Johannes Petri Olivi, der von der Seele die Auffassung hatte, daß sie aus einer geistigen Materie und einer dreifachen Form, einer vegetativen, sensitiven und intellektiven, besteht und daß sie mit dem vegetativen und sensitiven, nicht aber mit dem intellektiven Teil den Leib informiere. Aureoli dagegen hielt dafür, daß die Seele nur eine »pura actuatio materiae« (224), eine »pura actuatio et formatio corporis« (221) sei; sie könne natürlicher Weise nach dem Tode des Menschen nicht fortbestehen, sondern die Unsterblichkeit werde ihr durch ein Wunder verliehen (231), ähnlich wie den Gestalten des Brotes und Weines das Fortbestehen in der hl. Eucharistie. Er hielt seine Ansicht für vereinbar mit dem Konzilserlaß. B. nennt Aureolis Erklärung übertrieben und falsch, »interpretazione esagerata e falsa« (223).

Deneffe.

Beltrán de Heredia, V., La teologìa de nuestras Universidades del Siglo de oro: AnalSacraTarrac 14 (1941) 1—29. — Vorliegende Abhandlung, die aus einem Vortrag erwachsen ist, behandelt nicht, wie der Titel vermuten ließe, die Stellung der Geschichte der Theologie an den spanischen Universitäten, sondern nach einem kurzen Überblick über die Gründung der theologischen Fakultäten im Mittelalter und an der Schwelle der Neuzeit die negative Seite von Alcalà und die positive von Salamanca. In Alcalà, der Gründung des großen Ximenes, blühte und wucherte auch bisweilen der Humanismus; derselbe und die dem Nominalismus, in dem der Verf. die Wurzel fast aller Übel sieht, gewährte Freiheit ließen eine solide Theologie nicht aufkommen, bis sich der Einfluß von Salamanca auch hier durchsetzte. Es wird aber anerkannt, daß die Gründung der Rivalin Alcalà ein mächtiger Ansporn für Salamanca war. Bei letzterer Universität beschränkt sich B. de H. darauf, die gewiß überragenden Verdienste der großen Dominikaner Vitoria, Soto, Cano zu würdigen. Zum Schluß geht der Verf. auf einige Gründe des Verfalls im 17. und 18. Jahrh. ein. Der wichtigste scheint mir darin zu liegen, daß mit dem Rückgang der spanischen Macht auch die jugendliche Begeisterung in der Wissenschaft einem Formalismus und im Gegensatz zu Frankreich einer Abkehr von der im spanischen Humanismus so glorreich begründeten positiven Theologie weichen mußte. — Manche Urteile werden der kritischen Prüfung wohl nicht standhalten, so die völlig negative Beurteilung der Nominalisten, bei denen man immer erst zusehen muß, inwieweit theologischer Nominalismus auf sie zutrifft, und die Unterschätzung der positiven Bedeutung des Humanismus für die neuzeitliche Theologie. Könnte man nicht geradezu sagen, ohne den Nominalismus von Pariser Prägung und ohne den Humanismus gäbe es keine Salmantizenser Schule im heutigen Sinne? Vitoria hat ihnen wie auch

Scotus viel zu verdanken. Auch darf man die besonders durch Azpilcueta (Doctor Navarrus) und seinen großen Schüler Covarruvias geförderte Reform des Kanonischen Rechtes, die wiederum von Frankreich ausging, und ihren Einfluß auf die eigentliche Theologie keineswegs unterschätzen. Es ist ferner richtig, daß Alcalà sich in der ersten Hälfte des Jahrh. nicht mit Salamanca messen kann — geniale Männer sind weder die notwendig erwachsende Frucht eines Bodens noch eines Ordens, sondern Geschenke der Vorsehung —, immerhin hatte es den bedeutenden Moralisten Juán de Medina, wie Valencia seines Celaya und später des Salón sich rühmen konnte. Auf dem Trienter Konzil haben gewiß die spanischen Dominikaner eine segensreiche Rolle gespielt. Aber neben ihnen gab es viele treffliche Skotisten und Franziskaner, mit de Vega an der Spitze, und manche italienische Augustiner, die mit Seripando wertvollste Beiträge geliefert haben. Wenn manchen der katholische Begriff der Rechtfertigung nicht so klar umschrieben war, wie er es heute ist, so teilen sie dieses Schicksal mit vielen Vertretern der mittelalterlichen Theologie, die Thomisten nicht ausgenommen. So gibt der Artikel eine gute, wenn auch hie und da etwas einseitige Einführung in die spanische Theologie des »Siglo de oro«. Pelster.

Rusche, T., Geist und Natur bei Franz Anton Staudenmaier. gr. 8° (121 S.) Emsdetten 1940, Lechte. Dissert. — Verf. will in seiner Untersuchung die Verschiedenheit der beiden Seinsformen von Natur und Geist aufzeigen. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das im spekulativen Idealismus zentrale Bedeutung hatte. »Im Nachdenken des Hegelschen Ideenprozesses« ist Staudenmaier »von der theistischen Grundlage aus zu seinen Erkenntnissen gekommen« (5). »Durch seinen metaphysisch-idealistischen Ausgangspunkt« ist er dabei »zu einem Erneuerer platonisch-augustinischen Denkens geworden« (5). Der Geist ist durch die ihm eigene ‚Immanenz' gekennzeichnet. Er ist »sich selbst gehörig«, »sich selbst sinnerfüllende Daseinsform« (1), namentlich als Person. Die Person wird im Anschluß an Augustinus als dreigestaltige Wirklichkeit bezeichnet, die Sein, Erkennen und Liebe umfaßt. »Selbsterkenntnis und Liebe sind Konstitutiva der Person« (17). Das Verhältnis von »subjektivem« und »objektivem Geist« wird einerseits als Wahrung der unaufhebbaren Individual-Existenz, andrerseits als eine »das Ich erweiternde Kraft« aufgefaßt. Bei der Darstellung der Natur wird gut die Wende vom klassisch-mechanischen Weltbild zur »sinnfragenden Ganzheitsschau« (81 ff.) des Idealismus gezeigt. Im Vergleich zum Geist ist die Natur wesentlich »transzendent«, Stufe, Mittel, Baustein zu einer höheren Wirklichkeit. Sie ist auf den Geist sinnbezogen. Gegenüber der »theogonischen Dialektik Hegels« wird die Setzung der Natur im Akt der creatio ex nihilo entschieden festgehalten. — Vorliegende Arbeit ist nach Methode und Zielsetzung eine philosophische Untersuchung. Zuweilen ist die Darstellung sehr knapp, wenn z. B. im Hinblick auf den Abbildungscharakter des Seins schlechthin gesagt wird: »Das ganze Sein ist eine Relation« (8). Die Materie wird als Individuationsprinzip abgelehnt, indem positiv das metaphysische Individuationsprinzip in der eigengearteten (geistigen) Struktur gesehen wird (25). Eine reale Unterschiedenheit der geistigen Potenzen des Erkennens und des Wollens wird verneint. Theologische Schwierigkeiten, wie sie sich z. B.. bei Staudenmaiers Darlegung des Personbegriffes ergeben, werden infolge des philosophischen Charakters der Arbeit nicht berücksichtigt. Ein Zitat Staudenmaiers besagt: »Die Persönlichkeit besteht gerade in der Macht, sich selber zum Objekt der Anschauung zu machen, in der Macht ferner die Einheit zwischen dem anschauenden und angeschauten Ich zu

vollziehen« (Dogmatik III, 593). Dazu schreibt Verf.: »Diese so gewonnene Durchsichtigkeit des eigenen Wesens ist nach Staudenmaiers Auffassung das Spezifisch-Persönliche, ähnlich wie im Hegelschen Prozeß die Personwerdung eine von ihr selbst ausgehende Wesenserhellung bedeutet« (19). Mit diesem Personbegriff läßt sich aber weder das Geheimnis der Dreifaltigkeit noch der hypostatischen Union erklären. Es wäre z. B. nicht einzusehen, warum Christus demnach nicht auch eine persona humana sei. Nicht ohne Einschränkung kann ferner gesagt werden »... in Gott ist die Person ein Wesensverhältnis.« Eine Beziehung besteht nur zwischen den göttlichen Personen. Das Wesen Gottes selber ist dagegen in keiner Weise bezogen. Nur insofern es in Gott keine Akzidenzien gibt und die Relationen mit dem Wesen Gottes real-identisch sind, kann man von »Wesensverhältnissen« reden. Aber von dem letzteren scheint dem ganzen Zusammenhang nach nicht die Rede zu sein. Buuck.

Leese, K., Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit. Texte und Charakteristiken zur deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. kl. 8° (XXIV u. 384 S.) Stuttgart 1941, Kröner. M 4.75. — Unter Protestantismus versteht L. die allein auf die innere Mächtigkeit des Gewissens gegründete Verbindung mit Gott, der kraft der persönlichen Intuition und Divination erfahren wird. Alle übrigen Vertreter christlicher Gläubigkeit, die irgendwie eine andere Glaubensquelle anerkennen, sei es eine Bekenntnisschrift, ein Dogma, eine in einer Gemeinschaft lebendige Überlieferung, werden zurückgewiesen. Hieraus ergibt sich sowohl die Ablehnung der katholischen Kirche und ihres Lehr-, Priester- und Hirtenamtes (den Modernisteneid nennt L. »eine der scheußlichsten Knebelungen des frei forschenden Geistes«, 266 Anm.), die im allgemeinen kühle Haltung gegenüber dem nur einen Anfang bedeutenden Luther, der Ausschluß aller konfessionell lutherischen oder kalvinischen Kirchenmänner von Vilmar und Hengstenberg bis Luthardt, der Biblizisten wie Schlatter, der dialektischen Theologie usw. Der Protestant ist für Leese der »Mensch der gläubigen Freiheit« (XXIV), mithin des absoluten Individualismus. Kirche kann da nur einen Sinn haben als das Nebeneinander von ähnlich denkenden und glaubenden Individuen. Jede wesentliche Hinordnung des Menschen auf Gemeinschaft wird geleugnet. Der Mensch ist religiös auch nur Geist, da eine sichtbare Mensch-Einheit aus Leib und Seele den äußeren Kult fordert, der aber bei L. höchstens zufälligen und individuellen Sinn im jeweiligen Augenblick haben kann. Nach ihm hat dieser Protestantismus zwei Richtungen; die eine will protestantisch sein und lehnt deswegen das Christliche ab, und umgekehrt. Wenn es hier wirklich ein Entweder-Oder gäbe, würde L. sich für das Christliche entscheiden. Doch liegt ein solcher Gegensatz nicht vor, da christliche Frömmigkeit, d. h. die Erinnerung an die geschichtliche Offenbarung durch Christus vereinbar ist mit Gottunmittelbarkeit und untastbarer Freiheit des Gewissens (XVII f.). Im Rahmen dieser Anschauung sammelt L. Zeugnisse, die — bezeichnenderweise — mit Lessing beginnen und mit Tillich und E. Seeberg schließen. Besonders ausführlich kommen Schleiermacher, F. Chr. Baur, v. Hase, Troeltsch, A. v. Harnack, H. Adolph zu Wort. Erstaunlich sind immer wieder die schlagenden Formulierungen dieser Geisteshaltung, die sich jeweils mit den religiösen und allgemein-geistigen Zeitgedanken auseinandersetzt, ihnen beifällig huldigt oder sie bekämpft. Daß L. ganz verkennt, wie auch der Katholik in der Gemeinschaft der Heiligen seine persönliche Begegnung und Entscheidung mit Gott haben muß und hat, um ein lebendiges Glied sein zu können, und wie ihn

anderseits die Gemeinschaft der Kirche bereichert (während das religiöse Gut des im Sinne L.s verstandenen »Protestantismus« doch immer ärmer wird), ist bedauerlich. Dem katholischen Leser seiner gesammelten Texte und seiner trefflichen Charakteristiken macht die folgerichtige Entwicklung des protestantischen Gedankens seine Aufgabe in der Gegenwart deutlich. Becher.

Lortzing, J., Der Pietismus lutherischer Prägung als rückläufige Bewegung zum Mittelalter: ThGl 34 (1942) 318—324. — Der Aufsatz des Pastors L. ist, wie seine meisten Beiträge, auf Einigung abgestimmt. Er sieht, wie das katholische Leben sich zwischen den beiden Polen: Liebe Gottes und Gegenliebe des Menschen bewegt, das lutherische dagegen zwischen den Polen Gerechterklärung und Heilsgewißheit. Da ist der Pietismus allerdings eine Rückwärtsbewegung, da er die menschliche Tat, also die »Werkgerechtigkeit« wieder stark betont und die ethische Heiligung des Menschen durch Gott. An den Lehrern und Dichtern der Bewegung beweist L. seine Ansicht und faßt sie so zusammen: »Der Pietismus hat einer verfilzten Orthodoxie gegenüber innerhalb des Luthertums eine ähnliche Aufgabe erfüllt wie im 14. Jahrhundert die kirchentreue Mystik gegenüber der ausartenden Scholastik« (323). Aber auch die Mängel des Pietismus legt L. dar: die Überbetonung des Gefühls, seine unnatürlich strengen Anforderungen, die Sektenbildung. Orthodoxie sowohl wie Pietismus wissen nicht, wieviele Waffen sie in ihrem scharfen Kampf der römischen Kirche entlehnen und in der Ablehnung des Papstums sind beide einig. Gerade zu dessen Gunsten ergibt sich aus der geschichtlichen Diskussion eine Folgerung, die L. nicht ausdrücklich gezogen hat: eine Zentralgewalt ist schon menschlich gesehen, auch ohne Offenbarung des unfehlbaren Beistandes Gottes, für eine religiöse Gemeinschaft notwendig, damit ihre Ethik nicht weniger als ihre Dogmatik vor Einseitigkeiten und Übertreibungen bewahrt bleibe.

Raitz v. Frentz.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Christliche Wirklichkeitsschau (Aus der Welt der Religion N. F. 3). gr. 8° (148 S) Berlin 1940, Töpelmann. M 8.—. — Das 3. Heft dieser Reihe, das mit den beiden vorhergehenden als R. Otto-Ehrung gedacht ist (vgl. Schol 17 [1942] 260), umfaßt 4 Beiträge, deren Leitgedanke mit dem Titel »Christliche Wirklichkeitsschau« recht gut ausgedrückt ist. E. Benz eröffnet das Heft mit einem geistvollen Essay über »Christus und die Silene des Alcibiades. Wandlungen eines platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation«. In Platons Gastmahl vergleicht Alcibiades in seiner weintrunkenen Lobrede auf Sokrates seinen Lehrer mit den Silenen, unter deren häßlichem, zottigem Äußeren sich im Innern goldene Götterbilder verbergen. Den reichen Symbolgehalt dieses Bildes hat erstmalig Erasmus von Rotterdam in christlichem Sinne ausgewertet. So im »Lob der Torheit« (1508), wo das Silengleichnis auf die Zwiespältigkeit des menschlichen Daseins und auf den Trug des äußeren Scheins hinweist. Im letzten Teil dieser Schrift und mehr noch in den »Adagia« (1517) wird das Bild auf Christus und das wahre Christentum angewandt: Immer ist das Göttliche unter einer Silengestalt verborgen, während unter dem äußeren Glanz und Schein sich Tod und Verwesung verbergen. In der Durchführung des Gedankens offenbart Erasmus ein tiefes Verständnis für »die Torheit des Kreuzes« als Grundgesetz des Christlichen, aber — seiner ganzen Art gemäß — setzt er dieses Verständnis nicht in Tat um. Konse-

quenter — allerdings bis zur Selbstaufhebung — ist Sebastian Franck. In seinen »Paradoxa«, die sich ausdrücklich auf Erasmus berufen, wird das Silengleichnis zum Ausdruck für die unaufhebbare Widersprüchlichkeit des Kreatürlichen zu Gott hin und zum Fundament für seine abgründige Resignation, die ihn zum universalen und immerwährenden Kritiker und Remonstranten werden ließ. — E. Fascher bietet einen gehaltvollen Beitrag über das Thema »Gottes Schöpferische Lebensmacht. Ein Beitrag zum biblischen Schöpfungsglauben«. Aus den Problemen um 1 Kor 15 werden hier zwei Fragen herausgehoben: das Problem der Kontinuität des Ich in der Auferstehung, die gegen moderne Mißdeutungen energisch verteidigt wird. Sodann das Problem des Zusammenhanges vom Alten und Neuen Testament. Es ist erquickend, die entschiedenen Worte, die F. zumal auf der letzten Seite seines Artikels gegen die heutigen »Marcioniten, Gnostiker und Montanisten« richtet, zu lesen. Ihnen allen ruft er das Herrenwort entgegen: Ihr kennt weder die Schriften, noch habt ihr eine Ahnung von der Macht Gottes. — Der Aufsatz von H. Frick, »Das christliche Ja zur Natur«, vermag die Problematik, mit der die protestantische Theologie zu ringen hat, wenn sie ihre Stellung zur Natur reflex fassen will, deutlich zu machen. Der spezifisch religiöse Ertrag dieses gelegentlich der Olympiade 1936 in der Dreifaltigkeitskirche in Berlin gehaltenen Vortrages kommt mir ein wenig gering vor. Ich meine, daß ein willigerer Rückgriff auf die christliche Tradition zu bedeutsameren Ergebnissen hätte führen können. Für die katholische Wirklichkeitssicht bringt der Verf. kein zureichendes Verständnis auf. Sonst würde er an ihr nicht den Anti-Naturalismus, der aus einer übersteigerten Trennung von Schöpfer und Geschöpf stamme, während erst Luther die Einheit und Verbundenheit beider herausgestellt habe, bemängeln. — Während die drei ersten Aufsätze nur gelegentlich an R. Ottos Lebenswerk anknüpfen, bietet Th. Siegfried, »Christliche Wirklichkeitsschau«, eine ausführlichere Auseinandersetzung mit einem Grundgedanken seiner Metaphysik. R. Ottos Wirklichkeitsschau war bestimmt von der fruchtbaren Spannung zwischen rationaler Forschung und tiefreligiös gestimmter Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seienden. Dem Zusammenwirken beider Momente in der Naturergründung geht S. nun weiter nach. Als Typus wird der geniale Arzt in der Gestalt des Paracelsus genommen, so wie ihn W. H. Veil letztlich in zwei Veröffentlichungen ausgedeutet hat. Der Gesamteindruck der mit großer Gelehrsamkeit geschriebenen Arbeit läßt dabei allerdings das spezifisch Christliche in der Wirklichkeitsschau stark zurücktreten. Wenigstens glaube ich nicht, daß vom Transzendentalismus Kants aus eine genuine Auslegung der christlichen Belange möglich ist. Bacht.

Kortleitner, Fr. X., Quae rationes veteri testamento cum Hellenismo intercesserint (Commentationes biblicae XV). 8° (80 S.) Innsbruck 1940, F. Rauch. M 2.60. — Der vorliegende Bd. ist der letzte aus der langen Reihe der »Commentationes biblicae«. K. ist am 2. 10. 39 im 77. Lebensjahre gestorben. Exegese des AT hatte er seit 1888 doziert. Über 50 Jahre unermüdlichen Schaffens hat der Verf. in den Dienst einer sorgsamen und sachkundigen Deutung von Gottes Wort gestellt. Das Manuskript dieser seiner letzten Veröffentlichung konnte er vor seinem Tode noch selber fertigstellen. — Der Inhalt der Arbeit ist wohl umfassender, als es der bloße Titel auf den ersten Blick vermuten läßt. Das erste Kap. behandelt die Namen für »Griechen und Hellas« in den Schriften des Alten Bundes. Die beiden anderen Kap. sprechen in umfassender Weise über das Problem der Wechselwirkungen zwischen hellenischem Wissen und dem geistigen

Leben des vorchristlichen Israel überhaupt. Exegetisch von besonderer Bedeutung ist der zweite Teil des dritten Kap., wo der Einfluß griechischer Ideen auf die verschiedenen Bücher des AT im einzelnen untersucht wird. Bei allem lebendigen Gespür für kultur- und geistesgeschichtliche Beziehungen zwischen Hellenismus und Hl. Schrift wahrt sich der Verf. durchaus die objektive Klarheit des Urteils, um auch die grundlegenden Unterschiede in den wesentlichsten Fragen des menschlichen Lebens festzustellen. Das »Ungriechische« in der Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre von Weish wird sehr glücklich und treffend hervorgehoben (72). Ob freilich Weish 16,13 f. ganz so klar von einer eigentlichen Auferstehung der Toten die Rede ist, wie K. in diesem Zusammenhang nahelegt, dürfte doch wohl zweifelhaft sein, wenn man diese Verse mit ähnlichen älteren Texten (z. B. 1 Sam 2,6) vergleicht. Closen.

v. Scheffer, Th., Hellenische Mysterien und Orakel (Sammlung Völkerglaube). 8° (183 S.) Stuttgart 1941, Spemann. M 4.80. — Das schnelle Erscheinen einer 2. Auflage dieses Büchleins beweist nicht nur das Interesse der Öffentlichkeit an dem Geheimkultwesen des Altertums und dem vom Verf. mit guten Gründen damit verbundenen Orakelwesen, sondern auch den Wert der Arbeit von Sch. Er beruht nicht nur auf der Gewandtheit der Darstellung und der leichten Lesbarkeit, sondern auch darauf, daß der Verf. durch seine umfangreiche Übersetzertätigkeit eine große Vertrautheit mit den literarischen Quellen besitzt und sie geschickt in den Dienst seiner Darstellung zu nehmen weiß. Aber auch inhaltlich enthält das Buch viel Gutes, z. B. im Abschnitt über Eleusis die feine Abgrenzung des Wesens der Göttin Demeter gegenüber Gaia (17 f.), die aufschlußreichen Zusammenfassungen über Samothrake, Dodona und Delos, die Herausarbeitung des Zusammenhangs von Dionysischem und Apollinischem zu Delphi, nicht zuletzt die Zurückhaltung in der Frage des Zusammenhangs zwischen Christentum und Mysterien (die Abhängigkeit des Christentums wird hier auf Äußerlichkeiten beschränkt). — Die Beschwerden, die wir vorzubringen haben, fallen nicht in erster Linie dem Verf. zur Last, weil er wesentlich die heute durchweg geltenden Auffassungen zusammenfassen will. Sie betreffen zunächst eine Anzahl von Einzelpunkten. 1. Wenn man sich entschließt, im Mysterienwesen die eigentliche Religion der Griechen zu sehen (was schon sehr bestreitbar ist) und dabei die Erlangung von Erleuchtungen (besonders über das Jenseits) ausdrücklich als den Hauptsinn der geheimen Begegnungen anerkennt, so kann man nicht zugleich das seit der Aufklärung eingenistete Axiom vertreten, daß das Unbeschwertsein von jeder Verstandesbildung das hohe Adelsprivileg der griechischen Religion gebildet habe. Denn wozu erstrebt man höhere Wahrheit, wenn es von vornherein unvornehm ist, sich an sie zu binden? 2. Die christliche Lehre von der Erbsünde (und auch die von der Hölle) kann man nicht als unglückselige Schwarzseherei brandmarken. Wenn man das aber als eine Sache des persönlichen Urteils ansieht, so muß man doch wenigstens folgendes verlangen: Wenn man schon Linien ziehen will zwischen christlichem Erbsündebegriff und dem orphischen Mythus von der Vererbung des Titanischen an die Menschen, so müssen die begrifflichen (phänomenologischen) Unterschiede der beiden Vorstellungsgruppen beachtet werden; diese aber dürften es verbieten, einen genealogischen Zusammenhang in dem Sinne auszusagen oder anzudeuten, als ob schließlich die orphische Lehre als Urheimat jenes Offenbarungssatzes in Frage komme. 3. Die zeugenschaftliche Autorität eines Klemens von Alexandrien, des patristischen Hauptgewährsmannes über das Synthema von Eleusis,

steht viel zu hoch, als daß man sein Zeugnis als »offensichtlich parteiisch und ungenau« abtun könnte; den Schaden davon hat die Darstellung des Verf., die eben bei diesem Verzicht die erreichbare Wahrheit über die Vorgänge der zweiten der drei Weihestufen nicht vermittelt. — Die wichtigsten grundsätzlichen Ausstellungen sind diese: Es heißt die echte Mystik entwerten, wenn man ganz allgemein behauptet, sie müsse immer zum Geheimnis des Zeugens und Vergehens zurück, weil sich nur so das Schöpferische und Göttliche wahren lasse (12). Hier verschwimmen die Grenzlinien zwischen dem Biologischen, physisch Vitalen und dem geistig Lebendigen. Im Christentum herrscht nicht der Eros, sondern die Agape. Im Abschnitt über Eleusis ist ganz gewiß dem Verf. eine Aufhöhung des Sinnes und des Ethos der Mysterien unterlaufen. Denn es dürfte gesichert sein, daß die Lobsprüche der alten Autoren stehender Topos der Athenverherrlichung sind (vgl. Münscher, Art. ‚Isokrates' bei Pauly-Wissowa IX 2186). Wenn nun damit eine beträchtliche Niederziehung des Religiösen schlechthin nach seinem innersten Kern in die Sphäre des dunkel-Triebhaften verbunden wird, so muß dem schlichten Leser, dem die Möglichkeiten zur Bildung eines selbständigen Urteils fehlen (an solche wendet sich das Buch zunächst), die eigentliche und volle Ehrfurcht vor der Religion doch in bedeutendem Maße zerbrechen, soviel auch immer an Einschränkungen und Verwahrungen sowie an Hinweisen auf eine im Laufe der Jahrhunderte eingetretene Sublimierung und Abstreifung des sexuell-Biologischen in der Religion warnend und ergänzend beigefügt wird. — Die Einleitung scheint mir der schwächste Teil des Buches. Vom Tatsachenumkreis aus, den das Hellenentum allein (samt seiner unmittelbaren vorgeschichtlichen Grundlage) umschließt, kann man keine befriedigende Entstehungsdeutung der Mysterien geben, und die allgemeine Religionsgeschichte deckt die Anschauungen nicht, die der Verf. entwickelt, wonach diese Kultform an den Anfang der Religion gehöre, wonach priesterliche Führer (den Eindruck weckt jedenfalls seine Darstellung) sofort als Inauguratoren oder Verwalter solcher Religionsformen aufgetreten seien. So steht es nun doch nicht; weder ist der Vegetationskult (auf den auch der Verf. die Mysterien schließlich zurückführt, indem er sie als der Ergründung des physischen Lebens zunächst zugeordnet schildert) eine Urform der Religion, noch begegnet der Priester zunächst als Hierophant. Er ist vielmehr in mysterienfreiem Religionsstadium antreffbar als Vertreter der Gemeinschaft in kultischen Belangen. Prümm.

* * *

Krogmann, W., Die heilige Insel. Ein Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte. gr. 8° (52 S.) Assen 1942, van Gorcum. Fl 1.55. — Alkuin hatte in seiner Vita Willibrordi von einer Insel im Grenzgebiet der Dänen und Friesen gesprochen, die nach einem Gott Fosite Fositesland genannt werde. Später hatte Adam von Bremen diese Insel mit Helgoland = Heiligland identifizert. Gegenüber neueren Bestreitern dieser Auffassung Adams zeigt K. in seinem wertvollen Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte, daß tatsächlich Helgoland das einstmalige Fosites- (oder richtiger: Forsites-)land ist. Auf dieser Insel muß also einstmals ein Heiligtum des Sohnes Baldrs, des Forsetis, des Förderers des Erntesegens, des Verleihers günstigen Fahrwindes und reichlichen Fischfanges, gewesen sein. Auch die alte Etymologie von Helgoland als Heiligland (nicht: Halligland oder Hochland) besteht zu Recht. Spuren des alten Kultes lassen sich höchstens noch in manchem christlichem Brauchtum, wie in dem Windtrinken, nachweisen. Bacht.

* * *

van Meurs, H., Het Monotheisme van China's Oudheid: StudCath 18 (1942) 337—353. — M. widmet seine sorgfältig gearbeitete Studie der Tatsache, daß die Chinesen von altersher an einen über alles erhabenen Gott glaubten. Als Leitfaden dienen die Namen »Schang Ti« und »Tien«. Den Namen »Tao« wird M. später eigens behandeln. Gegenüber De Groot und Duyvendak (siehe das Kap. »De godsdiensten van China« in »De Godsdiensten der Wereld« hrsgb. von G. v. d. Leeuw, Amsterdam 1940), die in Schang Ti ursprünglich nur einen vergöttlichten Vorfahren der ersten chinesischen Dynastie sehen und so die »Entwicklung zum Monotheismus« beweisen wollen, weist M. überzeugend nach, daß Schang Ti ursprünglich den »Oberherrn« d. i. Gott bedeutete, und statt einer Verschmelzung verschiedener Gottheiten zu einer einzigen im Gegenteil eine Auflösung des Begriffs der ersten und einigen Gottheit eintrat. Tien wird beinahe ausschließlich mit »Himmel« übersetzt: Schang Ti und Tien sind aber der Bedeutung nach identisch. Dies und ihre Bedeutung im monotheistischen Sinne wird durch eine Zitatenreihe aus dem Schi-king, I-king und Schu-king eindrucksvoll bewiesen. Das Zeichen der alten Chinesen für den materiellen Himmel war der erste Teil des Gottesnamens »Schang« = das Obere, der Himmel. Aussprüche, die nicht anders als monotheistisch verstanden werden können, finden sich im jüngeren Schrifttum bis zur heutigen Volkssprache, ja sogar bei dem als Agnostiker bekannten Konfuzius. — Die archaische Form des Schriftzeichens für Tien ist eine aufrechte Gestalt mit Haupt, abstehenden Armen und gespreizten Beinen. Tien hat also ursprünglich nichts mit dem Himmel im Sinn des Firmaments zu tun. Wenn dennoch »Himmel« übersetzt wird, so steht Himmel eindeutig für eine Persönlichkeit, für Gott. Wenigstens gilt das für die ältere Zeit. In der später stilisierten Schrift hat Tien die menschliche Form verloren, vielleicht im Gefolge der Bedeutungsänderung von Gott zum Himmel als Ort Gottes bis zum Himmelsgewölbe. Auch Tien ist also keineswegs eine spätere Verpersönlichung des stofflichen Himmels im Sinne der Entwicklungstheoretiker. Der Bedeutungswandel geht gerade den umgekehrten Weg. Brugger.

Ledrus, M., Thème et tendances de la philosophie indienne: Greg 23 (1942) 7—34. — Es gelingt L. in dieser Arbeit, die Vielfalt der indischen Systeme auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, oder besser: die ihnen gemeinsame Unterströmung sichtbar zu machen. Das Ziel, das sie alle auf verschiedenen Wegen verfolgen, besteht darin, zu einer Intuition hinzuführen, die es erlaubt, alles in Einem zu erkennen. Dieses Eine ist die reine Form des erkennenden Subjekts, oder des Geistes, losgelöst von jeder psychischen Funktion. Da das Ideal dieser Form nach dem Modell des menschlichen Geistes gebildet ist, der nur in der Subjekt-Objekt-Beziehung zum Bewußtsein kommt, ist die reine Form des Geistes reine Subjektivität und damit bewußtlos. Um zu ihr zu gelangen, muß sich der Geist von jedem Objekt lösen. Die Welt verliert für ihn jede Seinsbedeutung und jeden Wert. Die indische Philosophie kennt nur die Alternative zwischen Sein durch Identität und Nichtsein. Es fehlt der Gedanke, daß etwas Sein haben, besitzen könne, und zwar in verschiedenem Grade, ohne es selbst durch Identität zu sein. Das Streben des indischen Geistes geht deshalb nicht darauf aus, das Sein der Welt zu erfassen in seiner vielgestaltigen Ordnung und Zurückverweisung auf das absolute Sein, sondern sich vom falschen Schein der Welt zu lösen und zu sich, dem einzig wahren Sein zu kommen. Indem der Geist sich so von jedem Objekt in die reine Subjektivität zurückzieht, findet er zur reinen und unbewußten Form der Erkenntnis. Das letzte Ziel des Wissens

ist das Nichtwissen. Damit läßt aber die indische Philosophie einen inneren und grundlegenden Widerspruch erkennen. Sie steht vor dem Dilemma einer Erkenntnis, die um aufzuhören, falsch zu sein, überhaupt aufhören muß, und vor dem Dilemma einer Wahrheit, die um erkannt zu werden, unerkannt bleiben muß. Der Grund dieser uns so fremden Denkweise ist nicht intellektuelles Unvermögen, sondern die existenzielle Furcht vor dem Tode. Um ihr, die eine Furcht vor dem Verlust des Seins in dieser Welt ist, zu begegnen, verneint der indische Mensch Sein und Wert der Welt und flüchtet in die Unwandelbarkeit der reinen Form der Erkenntnis. So offenbart sich die indische Philosophie zuletzt als eine Philosophie der Verzweiflung. — Die Arbeit von L. ist in hohem Maße geeignet, einen Zugang zur indischen Geisteswelt zu eröffnen. Zur Frage der »unbewußten Erkenntnis« vgl. aber die folgende Besprechung. Brugger.

Schomerus, H. W., Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung. gr. 8° (VIII u. 326 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 13.—. — Sch. stellt sich in seinem neuen Werke die Aufgabe, die christliche und indische Religion in einem wichtigen Stücke zu vergleichen und vergleichend zu bewerten. Die wechselvolle Religionsgeschichte Indiens und die Mannigfaltigkeit seiner religiösen Erscheinungen sind Sch. durchaus bekannt. Der Vergleich berücksichtigt aber nur die seit den Upanishaden gemeinsamen und alles tragenden Grundgedanken unter Absehung der außerhalb der indischen Religion stehenden Gebilde. Das Vergleichsstück ist die allgemeine und besondere Eschatologie. Das Christentum, der andere Vergleichspunkt, wird nach den Grundgedanken des Neuen Testamentes dargestellt. Ohne Zweifel gibt Sch. einen gründlichen Einblick in das religiöse Denken Indiens. Dankenswert ist es vor allem, daß er die einschlägigen Lehren jeweils in ihrem organischen Zusammenhang aufzeigte. Sch. kommt zu dem wohlbegründeten Schluß, daß Hinduismus und Christentum zwei grundverschiedene Religionen sind, was in der Verkündigung des Christentums nicht verwischt werden darf. Dennoch ist die Grundeinstellung Sch.s die des gütigen Verstehenwollens. An einem Punkte allerdings scheint er mir den tieferen Absichten des indischen Denkens nicht gerecht zu werden: wo es sich um den Zustand der erlösten Seele handelt. Sch. sieht darin letztlich nur einen Tiefschlaf, in dem kaum noch von Bewußtsein gesprochen werden kann, einen Zustand ähnlich der beginnenden Narkose. Wie läßt sich aber damit vereinigen, was über das Brahman, dem sich der Atman vereinigt hat, ausgesagt werden muß? Das Brahman ist nicht totes Sein, sondern Cit und Ananda, Intellekt, Bewußtsein und Wonne. Freilich sind für den Zustand der erlösten Seele Nichttun, Nichtwissen, Nichtfühlen bezeichnend, d. h. aber der Ausschluß jenes Tuns, Wissens und Fühlens, das einem endlichen Gegenstand zugewandt ist. Das Ungenügende, Täuschende ist vertauscht mit der allein genügenden Wahrheit Brahmans. Liegt diese Auffassung nicht dem Wort des Psalmisten nahe: »In deinem Lichte werden wir das Licht schauen« (Ps 35,10)? — Bei der Vergleichung und Bewertung des indischen Denkens macht es sich hinderlich bemerkbar, daß Sch. keinen Unterschied kennt zwischen Naturgesetzen, die so oder anders sein könnten, und den absolut geltenden Seinsgesetzen. Er beruft sich deshalb öfter, um den auftretenden Schwierigkeiten zu begegnen, von den bloß für unseren Erfahrungsbereich geltenden Seins- und Denkkategorien auf die Eigengesetzlichkeit der geistigen Persönlichkeit Gottes. Ein weiteres Hindernis bereitet die mangelnde Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Eine Folge davon ist z. B. die Verwechslung der frei geschenkten Teilnahme am ewigen Leben Got-

tes mit der aus der Natur der Seele fließenden Unsterblichkeit. — Gerade wo Sch. die indischen Auffassungen auf ihre Haltbarkeit prüft und zu den christlichen Anschauungen in Vergleich setzt, wird man öfter anderer Meinung sein. Dennoch ist das Werk auch in diesen Teilen voll reicher Anregungen für den, der mit klaren philosophischen und theologischen Grundbegriffen an die Lesung herantritt.

Brugger.

Kirchner, A., Die Lehre Buddhas über das Nirvana: PhJb 55 (1942) 251—276. — Über das Nirvana ist schon viel hin und her geredet worden. K.s Studie schafft hier dankenswerte Klarheit, nicht so sehr durch eine neue These — seine Auffassung ist auch sonst schon vertreten worden — als durch ihren überzeugenden Nachweis aus den Texten und aus der Entwicklungsgeschichte des Buddha. Nirvana ist das Erlöschen der Begierde, was für den Erlösten zur Folge hat, daß er der Region des Werdens und Leidens entrückt wird. Positive Angaben lassen sich über diese Region nicht machen. Wenn das Nirvana als höchste Seligkeit bezeichnet wird, so ist das ausschließlich im Sinne der Verneinung des Leidens zu verstehen. Die Auffassung vom Selbst oder dem Atman als dem Absoluten übernahm der Buddha aus den Upanishaden. Da das Absolute in keinem Erfahrungsbereich erfaßbar ist, können darüber und somit über das Selbst keine Aussagen gemacht werden. Damit entfällt für den Buddha auch jede Möglichkeit, die Frage nach der Fortexistenz des Erlösten nach dem Tode bejahend oder verneinend zu beantworten. Brugger.

3. Theologie des Alten und Neuen Testamentes.

Schuster, H., Luthers Bibel einst und jetzt. gr. 8° (64 S.) Leipzig 1941, Klotz. M 1.60. — Das ewige Wort. Die Bibel in neuer Auswahl und Ordnung für jedermann. gr. 8° (507 S., 2 Karten) Leipzig 1941, Hinrichs. M 3.—. — Sch. ist zwar nicht der einzige, der an der Vorbereitung und Herausgabe des Bibelwerkes »Das ewige Wort« beteiligt war. Aber seine Schrift »Luthers Bibel einst und jetzt« ist eine geistige Vorarbeit, bzw. eine Erklärung zu dieser neuen Gestalt einer Bibelausgabe. Insofern gehören diese beiden Schriften zusammen, etwa wie ein Arbeitsprogramm und seine Verwirklichung. — 1. Das Anliegen, das Schuster in seiner Arbeit beschäftigt, überlegt, wie die Bibel in heutiger Zeit wieder zum »Volksbuch« werden kann. Er geht aus von der geschichtlichen Tatsache, daß die Bibel seit Luthers Zeiten im evangelischen Deutschland feste Wurzel gefaßt hatte und auf die Gestaltung des geistigen und kulturellen Lebens des deutschen Volkes in der Vergangenheit einen unbeschreiblich starken Einfluß ausgeübt hat. Dann sucht er die Entfremdung zwischen Bibel und Volk zu erklären, die in den letzten Jahrzehnten eingetreten ist. Unter den Gründen, die er nennt, spielen eine hervorragende Rolle die »Menschlichkeiten« der Bibel, ihre Unvollkommenheiten, in deren Abgrenzung der Verf. im Sinne der modernen Bibelkritik außergewöhnlich weit geht. Er findet nicht wenige Mißverständnisse und Irrtümer, sogar bezüglich der Lehre Jesu, bis in die synoptischen Evangelien und die Paulusbriefe hinein. Die praktischen Schlußfolgerungen, die er aus diesen Voraussetzungen zieht, arbeiten auf eine neue Art der Bibelausgabe hin, in der das heilsgeschichtlich Wichtige in Auswahl, mit erklärenden Ausführungen, in einer dem jetzigen Sprachempfinden taktvoll angepaßten Neuformung der Lutherübersetzung geboten werden soll. Der Verf., der auf jahrzehntelange Erfahrung im Religionsunterricht zurückschauen kann, ist beseelt von dem unbedingten Willen, die kostbaren, überzeitlichen Werte

der Bibel dem deutschen Volk zu erhalten und in einer wahrhaft zeitgemäßen Form dem Verständnis der Menschen von heute nahe zu bringen. Bedauern möchten wir bei dieser grundehrlichen und mutigen Arbeit nicht nur, daß Sch. sich in seinen Planungen von einer übersteigerten Hochschätzung der »Ergebnisse« moderner Bibelkritik leiten läßt, sondern auch, daß er für katholische Bibelauffassung und katholische Frömmigkeit sehr wenig echtes Verstehen zeigt. Seine einseitige und irrige Darstellung dessen, was die katholische Kirche unter »christlichem Leben« versteht (63), wird den katholischen Leser tief verletzen. — 2. Eine Bibelausgabe, wie sie Sch. ersehnt, liegt in der »Bibel in neuer Auswahl und Ordnung« vor. Der Band umfaßt beide Testamente (das AT bis S. 263). Die in den bisherigen Bibelausgaben übliche Reihenfolge der Bücher ist verlassen, um ein anschaulicheres und überzeugenderes Gesamtbild der Offenbarungsgeschichte zu gewinnen. Sehr auffallend wirkt diese Umordnung beim NT, wo auf eine Harmonie der synoptischen Evangelien (in die Leidensgeschichte wurde auch Joh 18—19 aufgenommen) die Apostelgeschichte und die wichtigsten Briefe folgen, während nach der Geheimen Offenbarung das Johannsevangelium (1—17) den Abschluß bildet. Einführungen in die verschiedenen Teile und erklärende Zwischentexte zu den einzelnen Abschnitten versuchen eine verstehende Deutung der Schrift zu erleichtern. — Es ist nicht einfach, eine bewertende Stellungnahme zu dieser Gestalt der Bibel zu finden. Der Plan selbst ist ausgezeichnet, zumal er gar nicht die Absicht hat, die Vollbibel zu ersetzen, sondern nur »den Weg zu ihr zu bahnen« (3). Weniger glücklich erscheint uns die getroffene Auswahl. Daß unter die Psalmen Ps 2 nicht aufgenommen wurde, daß über das Hohelied auch nicht ein Wort gesagt wurde, daß die Bücher der Chronik vollkommen übergangen werden, weil sie, »wie Luther schon richtig erkannte, an geschichtlichem Wert hinter den Königsbüchern weit zurückstehen« (15), das sind keine zufälligen Mißgeschicke, wie sie bei jeder »Auswahl« vorkommen werden, sondern es sind bewußt vollzogene Kürzungen, die auf sehr angreifbare bibelwissenschaftliche Grundanschauungen zurückgehen. Wie will man die Josiasreform (145 ff.) richtig verstehen, wenn man auf die wertvollen ergänzenden Nachrichten der Chronik (2 Chron 34,1—35,19) von vornherein verzichtet? Wir fürchten, daß sich bei dieser Bibelausgabe Menschengedanken viel zu sehr zum Richter über Gottes Wort gemacht haben, als daß dies in seiner Absicht so edle und tiefe Buch den schönen Ehrentitel »Das ewige Wort« im vollen Umfang verdienen könnte.

Closen.

Kalt, E., Werkbuch der Bibel, I. Das Alte Testament. gr. 8° (XVI u. 583 S., 86 Werkbilder u. Bilderklärungen) Freiburg 1941, Herder. M 9.80; geb. M 11.80. — Das »Handbuch zur Biblischen Geschichte« von Schuster-Holzammer hat seit seinem ersten Erscheinen 1861 in den verschiedenen, stets neu und zeitgemäß gestalteten Auflagen unbeschreiblich viel Gutes für den biblischen Unterricht im Raum der deutschen Sprache getan. Seine letzte (8.) Auflage war 1925/26 erschienen. Auf dieser Arbeit aufbauend gibt K. jetzt sein »Werkbuch der Bibel« heraus, dessen erster Band über das AT nunmehr vorliegt. Der Ausdruck »Werkbuch« ist wohl gebraucht, um die besondere Ausrichtung des Buches auf Bibelstunden, gemeinsame Schriftlesung usw. auszusprechen. Nach einleitenden Kapiteln über die Hl. Schrift im allgemeinen (1—24) folgt die Bearbeitung des ganzen AT in einer dreifachen Abstufung der Darlegungen, die auch durch verschiedene Druckarten voneinander geschieden sind: kurze zusammenfassende Überblicke über die betreffenden Abschnitte der vorchrist-

lichen Heilsgeschichte, exegetische Erklärungen, schließlich der für bibelkatechetische Unterweisung in Frage kommende Stoff (die christliche Glaubenslehre, Vätertheologie, Behandlung von Schwierigkeiten usw.). — Wir haben hier keines jener Bücher vor uns, die die Bibel dem Verständnis des neuzeitlichen Menschen dadurch nahezubringen suchen, daß sie an dem »Ärgernis des Kreuzes« vorbeigehen. Es ist, so weit das in einer solchen Zusammenfassung geschehen kann, eine wirklich allseitige Darstellung der vorchristlichen Heilsgeschichte, ihres Werdens und Wachsens und ihrer inneren Ausrichtung auf die Offenbarung Jesu Christi. Die Ganzheit des AT steht dem aufmerksamen Benutzer und Leser dieses Buches anschaulich vor Augen. Bei aller sorgsamen Unterrichtung über Einzelfragen wird nie das Ganze der Literaturgeschichte des AT und seiner heilsgeschichtlichen Entwicklung übersehen. Die Psalmen sind nicht in einem gesonderten Abschnitt behandelt, sondern jeweils in die konkrete geschichtliche Situation eingereiht, der sie entstammen. So werden sie aus »anonymen Gebeten« zu lebendig gewordenen Liedern, die in der Geschichte des AT ihren besten Kommentar finden, ja selbst die Höhepunkte und schönsten Lichtblicke dieser Geschichte bilden. Nützlich wäre es wohl, wenn später noch ein ausführlicheres Verzeichnis der wichtigsten behandelten Schriftstellen hinzugefügt würde. Die Psalmen wurden schon in das Sachverzeichnis aufgenommen (583). Gerade bei der Eigenart des Buches könnte ein solches systematisches Verzeichnis die Brauchbarkeit des Werkes noch bedeutend steigern. Closen.

Nötscher, Fr., Biblische Altertumskunde (Bonner Bibel. Ergänzungsbd. 3) gr. 8° (XVIII u. 392 S., 48 Taf.) Bonn 1940, Hanstein. M 14.50; geb. M 17.—. — Das Werk will »das kulturelle Gesamtbild des biblischen Zeitalters mehr Farbe und Gestalt gewinnen [lassen], als es nach dem biblischen Text allein der Fall ist« (1). Das soll geschehen »auf Grund der Denkmäler«, wobei »Denkmal« in weitestem Sinn zu verstehen ist: von den Stadtanlagen mit ihren Monumentalbauten bis herab zu den Tonscherben und Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens, die Schriftdenkmäler nicht ausgenommen (ebd.). Damit eröffnet sich als Aufgabengebiet für eine »Biblische Altertumskunde« ein Feld von geradezu unabsehbarer Weite. N. ordnet den gewaltigen Stoff in fünf großen Gruppen: Haus und Haushalt, Familie, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft, Religiöse Bräuche und Einrichtungen, von denen jeder Abschnitt wieder eine große Zahl verschiedenartigster Einzelfragen einschließt. Der Zielsetzung des Werkes gemäß soll das Buch »Ergänzungsband zum Bonner AT« sein. Damit ist es gegeben, daß der wissenschaftliche Einzelapparat nicht so stark hervortritt, wie es in den neueren Arbeiten von Watzinger, Galling und Barrois geschieht. Der Text ist möglichst so gehalten, daß er auch ohne Anmerkungen lesbar ist. Gleichwohl ist für reichliche Dokumentation aller Aufstellungen ausgiebig gesorgt. Wir möchten besonders hervorheben, daß einer biblischen Altertumskunde entsprechend die Fragen des religiösen Lebens einschließlich der »persönlichen und privaten religiösen Betätigung« mit großer Eindringlichkeit behandelt sind. Die Deutung des altisraelitischen Brauchtums erzielt eine sehr ausgeglichene und wirklichkeitsnahe Offenheit und Ruhe des Urteils, die sich besonders in Abschnitten wie z. B. »Beschneidung« (332 f.) und »Kultische Reinheit« (334—341) als auszeichnende Eigenschaft dieses Buches bemerkbar macht. Die Beurteilungen von Alter und Entwicklung priesterlicher Gesetzgebung und levitischer Einrichtungen zeigen die gleiche Maßhaltung und Weite. Das Werk erfüllt sicher in vorzüglicher Weise die Aufgabe, die es sich gestellt hat. Closen.

Noth, M., Die Welt des Alten Testaments, Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft (Theol. Hilfsbücher 3). gr. 8° (XVI u. 268 S. 4 Taf.) Berlin 1940, Töpelmann. M 8.—; geb. M 9.—. — Die Absicht des Werkes ist aus seinem Titel und der Eigenart der Sammlung, in der es erscheint, eindeutig klar. »Die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft sind so weitläufig, daß es schwierig ist, sich ohne spezielle Studien in ihnen zurechtzufinden. Das vorliegende Buch will helfen, diese Grenzgebiete zu überschauen, und es will bei der Lektüre alttestamentlicher wissenschaftlicher Literatur, die auf die genannten Zusammenhänge oft hinweisen muß, ohne sie im ganzen darstellen zu können, Dienste leisten« (Vorwort, VII). Der Stoff des Buches ist ungewöhnlich reichaltig bemessen. Die Geographie Palästinas, die Archäologie des Landes, Elemente der altorientalischen Geschichte, einschließlich Kulturen, Sprachen und Religionen, der Text des AT, seine Überlieferung und die Methode der Textkritik, das sind einige Stichworte, die eine ungefähre Vorstellung von dem Umfang der Arbeit ermöglichen. Die Ausarbeitung der einzelnen Abschnitte konnte naturgemäß nur einen ganz knappen Überblick über die betreffenden Gebiete erzielen. Größter Wert ist auf genaue Angabe der wichtigsten Quellenwerke und guter Literatur gelegt. Hier sind gelegentliche Einseitigkeiten in der Anführung der Belege nicht immer genügend vermieden. Z. B. hätte bei dem Abschnitt über das Sumerische (161) der Name A. Deimel nicht fehlen dürfen. Der Verf. nennt seine Arbeit »einen ersten Versuch, die Dinge so zusammenzufassen« (VII). Wir können nur aufrichtig sagen, daß dieser Versuch prächtig gelungen ist. Wir haben hier ein außerordentlich nützliches Hilfswerk zum Studium der alttestamentlichen Geschichte und Religion vor uns. Closen.

Ratschow, C. H., Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes (Beihefte z. ZAtWiss 70). gr. 8° (IV u. 87 S.) Berlin 1941, Töpelmann. M 6.—. — Es war ein kühnes aber, wie die vorliegende Arbeit beweist, sehr fruchtbares Unterfangen, ein scheinbar so bedeutungsleeres und »selbstverständliches« Allerweltswort wie »sein, werden« im AT zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung zu machen. Man hat sich um dieses Wörtlein in der Exegese bisher wenig gekümmert. Die einzige Stelle, wo es immer wieder zum ernsten Problem werden mußte, Ex 3,14, suchte man darum in Ermangelung gründlicher Spezialarbeiten zu diesem Wort, oft genug durch Überlegungen zu deuten, die aus fremden Quellen schöpften. — R. legt nun keineswegs seiner Arbeit unmittelbar die Frage von Ex 3,14 zu Grunde. Er baut seine Untersuchung nach ganz allgemeinen Rücksichten auf. Die vier Kapitel behandeln: »Die Bedeutung, den Gehalt [vom wirkenden Träger der Handlung aus gesehen], den Gebrauch und die Geschichte des Wortes hajah«. Schon das erste Kap. (7—30) kommt zu äußerst lehrreichen Feststellungen über »Die Bedeutung des Wortes«. Es heißt sowohl »sein« wie »werden«, ein Ergebnis, das für unser neuzeitliches Denken recht seltsam erscheinen muß. Wir sind ja gewohnt, zwischen Werden und Sein einen grundsätzlichen und sehr tiefen Unterschied zu machen. Der verbindende Gedanke, der diese beiden scheinbar so getrennten Bedeutungen für den Hebräer zu einer Einheit zusammenschließt, ist die Idee des »Wirklichen«, des »Wirksamen« und des »Wirkens«. Dies Ergebnis bestätigt und entfaltet sich in den folgenden Teilen der Arbeit. Das zweite Kap. (31—53) betrachtet die verschiedenen Kräfte, Personen und Sachen, die Träger solcher »Wirksamkeiten« sein können, das

dritte (54—66) den »Gebrauch des Wortes hajah« in Segen und Fluch, im Wunderbericht und im Gesetz. »Die Geschichte des Wortes« (Kap. 4 [67—86]) zeitigt zunächst für die tiefere Erfassung des eschatologischen Gedankens bei den älteren Propheten sehr wertvolle Ergebnisse (75 ff.). Ihr »es wird sein« besagt die unfehlbare Sicherheit des stets gegenwärtigen göttlichen Wirkens, ohne daß an eine empirisch datierbare Zukunftsabmessung gedacht wäre. — Das Buch von R. findet seinen Höhepunkt in der Anwendung des Erarbeiteten auf Ex 3,14. »Die Absicht der Worte ist nach dem über hajah Festgestellten ganz eindeutig festzulegen: Der Gehalt hajah [«sein und wirken« und »sein und werden«, jeweils als Einheit gesehen (vgl. 81, Anm. 359)] wird von Jahve für sich allein in Anspruch genommen! Die Worte besagen: Es gibt gar keine Größe auf der Welt, der ein hajah zugeschrieben werden könnte: es sei denn Jahve. Hiermit ist die religiöse Ausschließlichkeit des Jahveglaubens an der entscheidenden Stelle mit besonderer Prägnanz und Eindeutigkeit festgelegt« (81 f.). Closen.

Oudtestamentische Studiën (Veröff. d. Oudtest. Werkgezelschap in Nederland I,1). gr. 8° (104 S.) Leiden 1941, Brill. Fl 4.50. — Der vorliegende Band ist die erste Veröffentlichung der 1939 in Leiden unter Leitung von de Boer gegründeten »Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft in Niederland«. Fünf Arbeiten, alle von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft, wurden hier zusammengestellt: Sojourn in the tent of Jahu (B. D. Eerdmans), Caesurae in the history of Megiddo (J. Simons), The date of the book of Ruth (M. David), La tradition de Jacob dans Osée XII (Th. C. Vriezen), 1 Samuel XVII, Notes on the Text and the ancient versions (P. A. H. de Boer). — Über zwei dieser Studien möchten wir kurz des näheren berichten. David kommt in seinem Aufsatz über »Die Entstehungszeit des Buches Ruth« (55—63) zu der Auffassung, das Buch Ruth sei in später Zeit, wahrscheinlich während des Exils und zwar außerhalb Palästinas, verfaßt. Seine Beweisführung zielt vor allem darauf hin nachzuweisen, Ruth liege später als das Deuteronomium. Das wird freilich in jedem Falle richtig sein. Nur enthält diese Feststellung keinen unbedingten Entscheid über die Entstehungszeit des Buches Ruth. Bei einer näheren Prüfung der Frage müßte ja die Problematik der deuteronomistischen Zeit notwendig wiederkehren. — Vriezen untersucht »Die Jakobstradition in Os 12« (64—78). Vr. geht von der Auffassung aus, Os 12 sei ein Dialog. Einwürfe des Volkes und Antworten des Propheten ständen im heutigen Text unvermittelt nebeneinander. Die Durchführung dieses Gedankens zeitigt das interessante Ergebnis, daß wir bei aller freimütigen Kritik des Propheten am Verhalten des Patriarchen, zur Zeit des Osee im wesentlichen die gleichen Jakobsüberlieferungen hatten, wie sie in der Genesis niedergelegt sind. Sie hatte sogar in der Oseezeit schon so feste Form angenommen, daß man auch später — trotz der Darstellung des Propheten — es nicht gewagt hat, sie anders zu gestalten. — Wir möchten aufrichtig wünschen, daß die Leidener Arbeitsgemeinschaft noch viele solch anregender Studien veröffentlichen und zur Förderung ihrer Wissenschaft eine recht langdauernde und fruchtbare Tätigkeit entfalten möge. Closen.

Grether, O., Das Deboralied. Eine metrische Rekonstruktion (Beitr. z. Förderung christl. Theol., Reihe 1, 43/2). gr. 8° (67 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 2.50. — Die beiden letzten Jahrzehnte ergänzten die früheren Untersuchungen zum Deboralied durch neue nicht minder wertvolle Arbeiten von C. F. Burney, E. Sellin, W. F.

Albright, V. Zapletal, A. Schulz (9—19). Namentlich aber die Umstellung von v. 12 (34—36) macht ein textkritisch und metrisch abgerundeteres Ergebnis erreichbar. Deshalb gab sich der Verf. im Hauptteil seiner Arbeit die Mühe (19—50), den anerkannt schlecht erhaltenen Text mit großer textkritischer Vorsicht (19 f., 50) und tatsächlich unter Verminderung der Eingriffe neu zu untersuchen, um als Abschluß eine Rekonstruktion und deren Übersetzung zu bieten (58—67). Das Ergebnis erweist den überaus regelmäßigen Aufbau des Liedes (50): acht vollkommen gleichgebaute Strophen einheitlichen Versmaßes, Nach ihrem sprachlichen Inhalt betrachtet stellt jede dieser Strophen eine scharf herausgearbeitete Szene dar und hat in sich geschlossenen, klaren, erhabenen Sinn, wie es der gewaltigen dichterischen Kraft des Poeten entspricht, der in gleicher Vollendung Inhalt und Form meistert (14). — Wenn wir nun auch nicht alle textkritischen und metrischen Einzelheiten prüfen wollen, so empfiehlt sich doch G.s Rekonstruktion besonders dadurch, daß sie dieses dichterische Können in ebenmäßiger Gleichheit für alle Teile des Liedes und in ungetrübter Reinheit zu Geltung bringt. — Unter literarisch-inhaltlichem Gesichtspunkt spricht G. dem Deboralied die vollkommene Einheit ab: seine unverbundenen Strophen (50) stellen ein rechtes »Mischlied« im Sinne der Psalmeneinleitung Gunkel-Begrichs dar: als sakraler Hymnus beginnendes profanes Siegeslied, dessen epischer Bericht über des Volkes Not und Rettung breit und ruhig dahinfließt, allerdings durch inhaltliche Verweisungen auf Jahwe und formale in das Gebiet des Stammes-, Fluch- und Segensspruches unterbrochen; die letzte Strophe sei profanes Spottlied. Am meisten Ähnlichkeit habe das Ganze mit einem Dankpsalm, in dem aber die zentrale Anrufung Gottes durch einen Aufruf irdischer Helfer ersetzt sei; was alles auf eine verdrängende Entwicklung hebräischer Liedformen hindeute (50—56). — Gegenüber dieser Auffassung G.s möchten wir auf die beachtliche theologische Idee hinweisen, die dem zutiefst religiösen Lied trotz der etwas spärlichen Verweisungen auf Jahwe eignet. Gott erweist sich durch wunderbare »richtende« Tat als der Retter des mit ihm verbundenen und begnadeten Menschen, sowohl der volksbezogenen Einzelpersönlichkeit — Deboras als Mutter und Prophetin ihres Volkes — wie des heiligen Volkes selber. Ihm schenkt er heldenmütigen Aufbruch, verlangt aber auch Mitwirkung; ihm verlieh er den vollen Sieg, den die Vernichtung des Gegners durch Jahel und das in der letzten Strophe dargestellte vergebliche Sinnen der Gottlosen glänzend hervortreten lassen. — Auch bezüglich der literarischen Form ist die Einheit doch größer, als es nach G. den Anschein hat: der leidenschaftliche Schwung, die Sprunghaftigkeit der Berichte auch innerhalb der Strophen, das Überwiegen der Handlungsstimmung, die Darstellung einer Szene durch Wechselgespräch geben dem Lied einige Züge der Ballade. Nober.

Brunner, G., Der Nabuchodonosor des Buches Judith. gr. 8° (V u. 240 S.) Berlin 1940, Pfau. 6.—. — Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Problem der Geschichtlichkeit des Buches Judith. Br. sucht vor allem den Hauptanstoß zu beseitigen, der in der Behauptung des Judithbuches liegt, der durch Judith getötete Holofernes sei Feldherr eines »Nabuchodonosor, Königs von Assyrien« gewesen. Diesen Nabuchodonosor setzt Br. gleich mit dem Armenier Araka, der nach Ausweis der Inschrift von Behistun zur Zeit des Regierungsantritts Darius' I. diesem den Thron des Perserreiches streitig machte und sich fälschlich Nabuchodonosor nannte. — Bei aller Anerkennung der systematischen und gründlichen Art, mit der Br. seine Hauptthese all-

seitig zu stützen und zu verteidigen sucht, wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß er seine Beweise überspitzt. So nimmt Br., um die chronologischen Schwierigkeiten zu überwinden, z. B. an, der falsche Nabuchodonosor habe als Kronprätendent »die Jahre seiner Regierung nicht erst vom Tage seiner Erhebung gezählt, sondern vom Tage des wirklichen oder angenommenen Todes seines angeblichen Vaters und Vorgängers an« (100), das hieß von Neujahr 538. Darauf wird der Fachorientalist natürlich sogleich erwidern, »daß Nebukadnezar IV. nach Ausweis der nach ihm datierten babylonischen Urkunden die Jahre 522/521 v. Chr. als sein »Thronbesteigungsjahr« bzw. sein »erstes Jahr« zählte« (M. Noth in ZDPal-Ver 64 [1941] I,114). Br. hätte, um seine These zu stützen, gar nicht anzunehmen brauchen, daß Araka selbst so datierte, wie wir es im Judithbuch finden. Es hätte vollkommen genügt vorauszusetzen, daß es eine volkstümliche Art, die Jahre dieses Nabuchodonosor zu zählen, gegeben habe, die auch in das Buch Judith Eingang fand. Wir berühren an solch einem Beispiel eine Einseitigkeit in der Arbeitsweise des Verf. Er hätte seiner Arbeit größere Glaubwürdigkeit gesichert, wenn er sich weniger bemüht hätte, seine Gründe im Sinne zwingender Beweise zu vertreten, und wenn er der vorsichtigen Unbestimmtheit, die Hypothesen in so schweren Fragen eignet, weiteren Raum gegeben hätte. Im ganzen scheint uns über die Grundthese des Buches folgendes zu sagen. So viel Widerspruch sie auch finden mag, wir können uns vorläufig nicht davon überzeugen, daß die Schwierigkeiten, die man gegen diese Aufstellung bringen kann, wesentlich größer sind, als sie bei anderen Hypothesen in ähnlich schweren biblisch-historischen Fragen zu sein pflegen. Wenn dem aber so ist, dann wird die Deutung des Judithbuches fortan stets allen Ernstes mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben. Closen.

* * *

Delling, G., Das Zeitverständnis des Neuen Testamentes. gr. 8° (167 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 5.—; geb. M 6.50. — Die Arbeit geht von einer Untersuchung der Zeitauffassung im Griechentum aus und glaubt feststellen zu können, daß der Grieche sich der Zeit stark reflex bewußt wird und unter der Verhaftung an die Zeit leidet, aber, abgesehen von wenigen, es nicht wagt, sich eine Befreiung davon zu versprechen. Im Gegensatz dazu steht das Zeitempfinden des Judentums. Es ist naiver, unbefangener gegenüber der Zeit, was vor allem in der Apokalyptik zum Ausdruck kommt, die eigentlich nicht mit einem Ende der Zeitlichkeit, sondern nur mit einer Änderung des Zeitinhaltes rechnet. Damit hängt zusammen, daß im Judentum nicht die Zeit als solche in ihrem linearen Verlauf, sondern konkret die Zeitinhalte beachtet werden, so daß der Sinn für geschichtlichen Verlauf, Abstand und Entwicklung wenig entfaltet ist. Die Prophetie freilich entwickelt einen derartigen Wirklichkeitssinn für Geschichte, daß sie im Gegensatz zum Griechentum eine Teleologie der Geschichte zu sehen vermochte. Wenn auch im NT infolge des doppelten Sprachkreises sowohl griechisches wie vor allem jüdisches Zeitempfinden nachwirken, so liegt doch im Grunde ein — durch die Propheten vorbereitetes — wesentlich neues Zeitgefühl vor. Das ist begründet durch das Neue, das mit Christus in die Welt eingegangen ist. Der Verf. zeigt das vor allem an Hand der Begriffe Kairos, Pleroma, Telos. Der neue Kairos ist der durch Gottes Handeln erfüllte. Demgegenüber ist Kairos im alten Sinn »zusammengedrängt« (1 Kor 7, 29) durch den Einbruch der Ewigkeit. Das Eschaton ist da, insofern die Erfüllung des Verheißenen mit Christi Tod und Auferstehung entscheidend eingesetzt hat. Das Pleroma der Zeit ist mit Christus ge-

geben (Eph 1,10; Gal 4,4), d. h. Geschichte ist mit dem Eintritt Christi zu ihrem Sinn erfüllt worden und wird fortschreitend durch das Heilshandeln Gottes von der Verhaftung an die Zeit befreit. Das zeigt sich auch im Telos-Begriff. Es handelt sich nicht um eine innerzeitliche Sinnerfüllung, sondern um eine Zielsetzung der Zeitlichkeit, die zugleich deren Ende ist (1 Kor 15,24). Dabei ist das mit Christus einsetzende Pleroma schon mehr als nur ein Unterpfand für die Erreichung des Telos, es ist schon irgendwie Telos selber, insofern die neu hereinbrechende religiöse Wirklichkeit und Lebendigkeit aus sich zur vollen Realisierung und zur vollen Befreiung auch von der Zeitlichkeit strebt: Der Wachstumsgedanke des Reiches Gottes! Bei dieser Sachlage wird die Frage nach dem Zeitpunkt des Eintritts des apokalyptischen Endes von untergeordneter Bedeutung und hat die Christenheit nie erschüttern können, wenn gleich sie klar ihr Hoffen darauf stellt und nicht schon alles erfüllt glaubt. — Im Lichte dieser Gedanken, die wir als die wesentlichsten wiederzugeben uns bemühten, wird man des Verf.s Urteil verstehen: »Das Griechentum erkennt die Zeit in ihrer Mächtigkeit über Leben und Geschichte, zerbricht aber daran. Das Judentum gelangt zu einem exakten, die erfahrbare Wirklichkeit durchdringenden Zeiterleben überhaupt nicht. Das NT erfaßt jene Erkenntnis intuitiv, überwindet aber die Zeitverknechtung darin, daß die Ewigkeit in die Zeit einbricht« (154). Ohne zu allen einzelnen Aussagen Stellung zu nehmen, was über den Rahmen dieser Besprechung weit hinausgehen würde, können wir mit Freude und Genugtuung vor allem das Verständnis des Verf.s hinsichtlich der ntl. Eschatologie anerkennen. Reich Gottes ist weder ganz in der Zukunft, noch auch schon ganz in der Gegenwart. Das dürfte wirklich die getreue Wiedergabe des ntl. Gedankens sein.

Wennemer.

Vosté, J. M., O. P., Studia Paulina. gr. 8° (249 S.) Rom 1941, Coll. Angelico. L 20.—. — Die 2. Auflage der 1928 zuerst herausgekommenen Studia Paulina ist gegenüber der 1. Auflage nicht wesentlich geändert. Sie ergänzt vor allem die neue Literatur. Das Buch ist seinem ausgesprochenen Zweck und seiner ganzen Anlage nach für Studierende der Theologie geschrieben. Doch ist es in einzelnen Fragen paulinischer Theologie so ausführlich, daß auch Theologen und Exegeten es mit Nutzen zu Rate ziehen. Das 1. Kap. befaßt sich mit einer Einführung in das Studium der Paulusbriefe, nachdem zu Beginn dem Studenten vier goldene Regeln für die Lesung derselben an die Hand gegeben worden sind. Es folgt eine Abhandlung über die historische Frage, ob Paulus Jesus gesehen habe. Er sah nicht den irdischen, wohl aber den verklärten Herrn. Es ist die Bedeutung dieser Erscheinung für Pauli Entwicklungsgang und Lehre angeschlossen. Den Kern des Buches bilden die Abschnitte über die Auferstehung Jesu (vor allem in ihrer Bedeutung für unsere Auferstehung), über die Erbsünde (Röm 5,12—21), über die Rechtfertigung, zwei Abhandlungen über Christus als Priester und Opferlamm nach dem Hebräerbrief, eine über das Glaubenskapitel Hebr 11, endlich eine über das Hohelied der Liebe 1 Cor 13. Ein Kap. über die persönliche Hingabe Pauli an Christus und sein Werk beschließt das Buch. Häufige Hinweise auf die Exegese und Lehre des hl. Thomas, systematische Überblicke über die Stellungnahme der Exegeten erhöhen seinen Nutzen. Dem Kap. über die paulinische Rechtfertigungslehre wird ein ausführlicher Überblick über die Lehre der Kirche vorangeschickt und ein solcher über die Lehre Luthers. Durch die klare, bündige Form empfiehlt sich vor allem die Exegese von Röm 5,12 ff. und das Argument für die Erbsünde. In der Frage der Allgemeinheit des Todes

vertritt jetzt V. im Gegensatz zu seiner Stellungnahme im Kommentar zu den Thessalonicherbriefen die Ansicht, daß die Endgeneration ohne Tod verwandelt wird. Wennemer.

Biedermann, H. M., O. E. S. A., Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre (Cassiciacum 8). gr. 8° (104 S.) Würzburg 1940, Rita-Verlag. M 4.80. — Der Verf. untersucht zuerst (15—65) die Anschauungen über die Schöpfung (ktisis=das Geschaffene) und ihre Erlösung in der weiteren und näheren Umwelt Pauli. Zarathuštra kennt zwar neben dem guten Urprinzip seinen Zwillingsbruder, das Böse, Finstere, aber dieses entstellt die sichtbare Welt nur äußerlich, nicht sittlich; ähnlich naturhaft ist die jüngere iranische Ansicht vom Weltbrand durch den fallenden Stern; und so ist auch die Erlösung durch den 3. Saošyant nur eine äußere Erneuerung. Für die griechischen Philosophen ist die ewige Welt göttlich und vollkommen, der Weltbrand der Stoa nur Abschluß eines Weltenjahres, dem ein anderes folgt. Brahmanismus, Buddhismus und Gnosis wollen den Einzelmenschen erlösen. Anders das AT: Is 24 lehrt die Entweihung der Erde durch ihre Bewohner und spricht von der Erschütterung der Welt, wie auch Joel, Amos u. a., Is 11 verheißt den Tierfrieden, 65 u. 66 eine neue Erde. Von den Apokalyptikern ist Henoch 71 80 91 national interessiert; universaler und ethischer ist 4 Esra 7 (nach d. J. 70 n. Chr.): Adam ist schuld, es wird eine neue Welt; im syr. Baruch erscheint nur das praeexistierende Paradies. Bei den Rabbinen ist der auf die Erde herabkommende Gan Eden nur für Israel; für Philo ist die Welt ewig, verbrennt nicht. Die Synoptiker, Mt 24,29 par., schildern eine Welterschütterung, aber keine Vernichtung oder Verklärung; in 24,35 ist »vergehen« vielleicht = erneuert werden, oder nur Vergleich wie Lk 16,17; die »Wiedergeburt« Mt 19,28 ist schon gleichzeitig mit dem Gericht, also vielleicht = Totenauferstehung. Deutlicher spricht der hl. Petrus Apg 3,21 von einer Wiederherstellung aller Dinge nach den Propheten (vgl. Is) und 2 Pt 3,10—13 von einem (Um-)Schmelzen der Grundstoffe zu einer neuen Erde, darauf Gerechtigkeit wohnt. Dagegen ist das Gerichtsfeuer 1 Kor 3,13 so wenig rein stofflich wie das Holz und Heu, die Bild der Lehrarbeit sind. Offb 6 kündigt gewaltige kosmische Erschütterungen an, 21 einen neuen Himmel und eine neue Erde wie Is. — Paulus (66—104): Hb 12,26 f.: Die »Umwandlung« (nicht Vernichtung) des Geschaffenen in ein unerschütterliches Reich entspricht ganz der Lehre der übrigen paulinischen Briefe. Vor allem Röm 8, 19—22: Die (außermenschliche, sichtbare) Schöpfung (nicht Engelwelt oder Menschheit) ist der Vergänglichkeit unterworfen (physisch, nicht rein moralisch durch Mißbrauch, so wie die Natur des Menschen geschwächt, aber nicht zerstört ist), nicht durch eigenen Willen (wie der schuldige Mensch), sondern weil Gott es wollte, der ihr auch Hoffnung gab und Erwartung und leidvolles Ringen in sie hineinlegte; ähnlich wie unser Leib erlöst wird durch die Auferstehung und Verklärung, wird auch die Natur, für ihn geschaffen, ihm eng verbunden, um seinetwillen verflucht, an seiner Befreiung teilnehmen. 1 Kor 7,31 b: »Diese Welt«, deren Gestalt vergeht, bedeutet wohl mehr die Genußgüter als die Schöpfung. Nach Eph 1,9 f. und Kol 1,18—20 soll die Gesamtschöpfung unter Christus als Haupt zusammengefaßt, durch sein Erlösungswerk die Sündenstörung beseitigt und alles »umgewandelt« (καταλλάσσω), wieder auf Gott gerichtet werden. — Voraussetzung für diese Lehre des Apostels ist die Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung durch Ursünde und Fluch. Gen 3,17, Sir 25,24, Weish 2,24, vgl. Jubil 3,28; doch ist sie nicht dem Satan

untertan, vielmehr Gottes Eigentum und Offenbarung, 1 Kor 10,26, Röm 1,28, darum auch erlösungsfähig, anders als in der dualistischen Gnosis. An Gen 3 hat Paulus wohl angeknüpft, für die Welterneuerung an Is. — Zusammenfassung: Christus sollte das All wieder auf Gott ausrichten. Die Natur, jetzt infolge der Erbsünde verflucht zu Krankheit, Schmerz, Mißverhältnis, Vergewaltigung, soll nicht in den paradiesischen Frieden zurückversetzt, sondern zu ihrer eigentlichen Seins- und Wirkweise befreit und ähnlich wie unser Leib in etwa vergeistigt, ganz in den Dienst des Geistes gestellt werden. Einstweilen harrt auch sie, so wie namentlich die Urkirche sehnsüchtig wartete. Soweit der Inhalt. — Wertvoll ist vor allem die Herausstellung der theologischen Zusammenhänge: Hinordnung der gesamten Schöpfung auf Gott bzw. Christus, Zerreißung und Schwächung durch die Ursünde. — Zu Einzelnem: Ob Röm 8,20 (zu 73) außer der Vergänglichkeit nicht doch auch an den Mißbrauch gedacht ist (in dem sich die Ursünde fortsetzt)? Gutjahr verbindet beides. B. selbst legt es nahe durch seine Hinweise auf Röm 1,25 (91; 98), ebenso das Wort »Nichtigkeiten« = Götzen (häbäl) im AT. Der »pneumatische« Leib 1 Kor 15,44 (zu 103) ist wohl zunächst nicht = »vergeistigt«— spiritualisiert, sondern, im Gegensatz zur Psyche, vom Göttlichen Pneuma (als Wirkursache, nicht Form) belebt und so teilnehmend an Gottes Leben: Gottes Unsterblichkeit, Doxa, Dynamis 15,42 f.; infolgedessen steht der Leib auch ganz im Dienst unseres Geistes, wie der Leib des auferstandenen Christus zeigt. — Greifbare sichere Einzelheiten über die Weise der Naturerlösung und -verklärung, die wir so gerne wüßten, lassen sich aus den wenigen Andeutungen der Schrift nicht gewinnen, zumal bei der Bildhaftigkeit der meisten Aussagen über die Endzeit. Mit der Ablehnung fremder Einflüsse hat B. zweifellos recht, aber die Vergleiche zeigen gut die religiöse Tiefe und die Weite der Offenbarung des NT. Merkwürdig ist, daß der Großstädter Paulus, der, anders als Jesus, nur selten ein Bild aus der Natur bringt, Röm 8 so lebendig mit ihr fühlt. Auch das spricht für den durchaus religiösen Gehalt der Sätze. Freilich hat er stärker als andere die Erlösungsbedürftigkeit an Seele und Leib selbst gespürt, Röm 7; 2 Kor 4; 12,7 und den tiefen Zusammenhang erkannt zwischen Tod, Leid, Ursünde und Fluch, Röm 5—7, aber auch Christi vollen Sieg über alle Macht der Vernichtung, 1 Kor 15,25 f., 54 f., Kol 1,20.

Koester.

Walter, E., Das Kommen des Herrn. 1. Teil: Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Apostel Paulus und Petrus (Leben aus dem Wort 4). 8° (190 S.) Freiburg 1941, Herder. M 2.—; geb. M 2.80. — Der Verf. umreißt selbst in aller Schärfe die geistige Situation, in die er sein aufrüttelndes Büchlein hineinsendet. »Die eschatologische, d. h. endzeitgespannte Haltung geht uns fast immer noch in einem ähnlichen Grade ab, als sie für das Neue Testament bezeichnet ist« (Vorwort). »Daß Jesus komme, war ... das Sehnen der Urkirche. Finden wir bei uns dieselbe Erwartung? Besteht sie bei uns nicht vielmehr umgekehrt darin, daß wir zu Jesus (oder in den Himmel) zu kommen hoffen?« (7). Im Bewußtsein dieser geistigen Situation unter uns heutigen Christen ist dieser 4. Bd. der Reihe »Leben aus dem Wort« gewißermaßen reformatorisch geschrieben, immer geistvoll und unmittelbar gegenwartsnah. Nach des Verf.s Wort »versucht die hier vorliegende Schrift an Hand der Apostelbriefe in schlichter Weise in das neutestamentliche Denken einzuführen und führt damit zugleich das biblische Thema der Hoffnung weiter, wie es bereits in ‚Glaube, Hoffnung und Liebe' in aller Kürze behandelt wurde.« Das Bändchen, welches das gleiche Thema in den

Evangelien darzustellen hat, soll in absehbarer Zeit folgen. — Zur Anordnung des ganz ausgezeichneten Büchleins wäre vielleicht nur anzumerken, daß hier u. E. besser historisch-psychologisch vorangegangen worden wäre. Handelt es sich doch hier um die Darstellung einer Lebenshaltung des Apostels Paulus, die in ihrer Formung, aber auch in ihrer relativen Bedingtheit nicht zuletzt gerade auch von seinem historisch-psychologischen Werdegang abhängig ist. Aber dieser Ausstand ist doch nicht ernst genug, um dem zweifellosen inhaltlichen Wert des Büchleins einen Abbruch zu tun. Stracke.

4, Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Dibelius, M., Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft. gr. 8° (79 S.) Leipzig 1941, Hinrichs. M 2.—. — Das Buch will eine dreifache Aufgabe erfüllen: einmal will es das Daseinsrecht der (christlichen) Theologie dartun. Sodann will es einen Einblick in Sinn und Aufbau theologischen Schaffens und Dienstes vermitteln. Dabei ist aber der Blick nicht einfach nach rückwärts gewandt, sondern aus der Konfrontierung der Theologie mit den Anliegen des modernen Menschen erwachsen neue Arbeitsziele, die dem geforderten Neubau der theologischen Wissenschaft dienen sollen. In diesem Rahmen kommt vieles zur Sprache, was ernstlich bedacht sein will. Aber wenn gleichwohl der katholische Theologe das Buch nicht ganz befriedigt aus der Hand legen wird, so ist das nicht zufällig. D. betont selbst ausdrücklich, daß er die ganze Frage nur von der Sicht der evangelischen Theologie aus anfassen könne und wolle (20 f.), und daß sich für die katholische Theologie alles natürlich ganz anders darstelle. Vor allem ist es die ungelöste Entgegensetzung von Glauben und Wissen, die dieser so ernsten Apologie für das Daseinsrecht der theologischen Wissenschaft Eintrag tut. Wer Glauben und Wissen in dieser Weise einander gegenüberstellt und auseinanderreißt, für den ist und bleibt Theologie als scientia fidei eine Schwierigkeit, ja »ein Widerspruch«, wie D. selbst wiederholt betont. Alles, was er anführt, um der Theologie dennoch Wissenschaftscharakter zu sichern, genügt zwar. um auch eine so gefaßte Theologie als Wissenschaft zu erweisen. Es berührt aber letztlich noch nicht das innerste Wesen. Hier hätte vielleicht eine unmittelbare Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur der letzten Jahre vertiefen und klären können. Aber das hätte vor allem eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem anzuwendenden Wissenschaftsbegriff als solchem gefordert; damit wäre der von D. für die praktischen Zwecke dieses Büchleins gewählte Rahmen gesprengt worden. — Das 1. Kapitel ist ein geschickt aufgebauter Dialog »unter Nichttheologen«, aus dem die Einwände des heutigen Menschen gegen das Lebensrecht der (christlichen) Tteologie wirkungsvoll herausspringen: Artungemäßheit der Theologie und ihr zu Unrecht angemaßter Wissenschaftscharakter. Immerhin lassen sich die Gesprächsteilnehmer doch dazu herbei, sich die Theologie einmals »von innen« her zeigen zu lassen. Diese Innenschau wird in drei weiteren Kapiteln geboten, von denen das erste, »Theologie als Problem«, das bedeutendste im ganzen Buche ist. Aus dem unaufhebbaren problematischen Charakter der Theologie als Wissenschaft ergeben sich sowohl die entsprechenden Folgerungen und Forderungen für »die Arbeit der Theologie« (2. Kap.) wie auch die immerdar bleibenden »Beziehungen und Spannungen«, die zwischen der Theologie einerseits und Kirche, Wissenschaft und Volk andererseits obwalten (3. Kap.).
Bacht.

Melzer, F., Die Sprache vor Gott. Eine evangelische Besinnung über unsere Sprache. 8° (X u. 198 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 4.80; geb. M 6.—. — Eine aus dem Geist der dialektischen Theologie geborene Besinnung über die theologische Bedeutung der Sprache, der Muttersprache. Das Buch ist getragen von heiliger Ehrfurcht vor dem Mysterium des Wortes, das in Gott seinen Ursprung hat, da er dem Menschen die Sprache und darin die Ebenbildlichkeit zu ihm gab, und das mit in den Sündenfall gerissen wurde, da seit der Sprachenverwirrung (Gen 11) auch die Sprache unter der Not der Gottesferne steht. Diese Not offenbart sich darin, daß seither die Sprache immerdar in Gefahr steht, durch die vierfache Flucht (in die Tat, in das Gefühl, in den Begriff, in die Magie) entwertet oder durch den vierfachen Mord (im Schlagwort, im Kurzwort, in der Abstraktion, in der Lüge) zerstört zu werden. Aus dieser Erkenntnis erwächst die tiefe Verantwortung für den christlichen Theologen, mitzuarbeiten, daß die in der babylonischen Sprachverwirrung auseinandergerissenen Menschen wieder zusammenfinden in der einen Christussprache, — die nichts zu tun hat mit dem Sprachersatz künstlicher Weltsprachen und die auch in keiner Weise die Muttersprachen verdrängen will (da diese ja göttlicher Ordnung sind), sondern die in der Vielfalt der Sprachen die Gemeinsamkeit des Glaubens und Liebens in Christo schaffen will. In der Durchführung dieser Gedanken weiß M. viel Tiefes und Echtes zu sagen. Manche seiner Sätze wirken wie scharfgeschliffene Aphorismen. Nicht immer entgeht er dabei der Gefahr unbilliger Vereinseitigungen, die alle letztlich seiner reformatorischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade entspringen. So möchte ich das, was er über die Abstraktion und den Begriff sagt (45 ff., 110 ff.), in keiner Weise einfach unterschreiben; der Allgemeinbegriff und damit die Philosophie haben doch noch eine ganz andere, positive Funktion. Ebenso wird der Verf. der echten Mystik (93, 138, 155) nicht gerecht. Hier offenbart sich aber noch mehr, nämlich sein schmerzlich geringes Verständnis des Katholischen; um nur eines herauszugreifen: Gleichstellung der katholischen Lehre von der Imago Dei mit derjenigen der idealistischen und liberal-protestantischen Theologie (22).

Bacht.

Wendland, H. D., Probleme des christlichen Realismus: ThLitbl 63 (1942) 169—174. — Trotz des geringen Umfanges verdient dieser Artikel eine ausführliche Besprechung. Er macht uns mit einer Entwicklung innerhalb der protestantischen Spiritualität bekannt, die vielleicht von sehr weittragenden Folgen sein kann. Unter dem Begriff des »christlichen Realismus« werden die mannigfachen Bestrebungen und Erscheinungen zusammengefaßt, die seit einigen Jahren von sehr verschiedenen Stellen aus eine ganz neue Situation innerhalb der protestantischen Welt geschaffen haben. Ihren Niederschlag haben diese Strömungen nicht nur in dem vielumstrittenen »Berneuchener Buch« (1926) und in W. Stählins »Göttlichem Geheimnis« (1936) gefunden, sondern sie offenbaren sich auch — um nur einige Namen zu nennen — bei P. Schütz, Das Evangelium den Menschen unserer Zeit dargestellt (1940) und bei H. Echternach, Segnende Kirche (1941). Inhaltlich läßt sich dieser »christliche« oder »gläubige Realismus« am leichtesten von den Antithesen her begreifen, gegen die er sich richtet. Er wendet sich »gegen den säkularisierten Protestantismus in allen seinen Formen, gegen die scholastisch-rationale Entartung der Theologie (in diesem Zusammenhang wird auch die Mysterientheologie O. Casels als Ausdruck verwandter Bestrebungen innerhalb der katholischen Theologie herangezogen), gegen

die Auflösung des Sakraments im Symbolismus, gegen eine zweideutige ‚Wort'-Theologie, die gerade das Wort, den Logos Gottes entleert, weil sie es ständig gegen das Sakrament ausspielt, seine eigene Leibhaftigkeit nicht erkennt und daher auflöst ..., gegen den Individualismus ..., der die communio sanctorum zerstört ..., gegen einen absoluten Dualismus ..., der Jenseits und Diesseits, Zukunft und Gegenwart, Reich Gottes und Welt in einer Weise trennt, die weit eher auf spätantike Gnosis zurückzuführen ist als auf das Neue Testament mit seiner Erfüllungsgegenwart ... Der Kampf gilt endlich einer isolierten Rechtfertigungs- und Glaubenstheologie, die meint, allein mit den Begriffen Wort, Verkündigung, Gehorsam, Glaube, Entscheidung usw. die Wirklichkeiten des Reiches Gottes ... aussprechen zu können, aber ganze große Komplexe neutestamentlicher Aussagen unbelichtet ... stehen läßt, so vor allem das, was von Heiligung, Geburt von oben her, Verwandlung und Verklärung, gegenwärtiger Realität des neuen Lebens in Christus, Charismen und Pneuma, vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus im Neuen Testament uns mitgeteilt ist.« — W. weist dann weiter darauf hin, daß von hier aus die »theologische Begegnung mit der Alten Kirche« ganz neue Möglichkeiten empfängt. Freilich weiß er auch, mit welchen Schlagworten man innerhalb des Protestantismus diesem christlichen Realismus entgegentreten wird: »Magie«, »Mystik«, »katholisierende Tendenzen«, »Abfall vom sola fide« usw. Aber demgegenüber betont er, daß »das neue Gespräch mit etwas mehr theologischer Einsicht und pneumatischer Erkenntnis geführt werden muß, wenn es für unsere Kirche und Theologie fruchtbar werden soll.« Gefordert ist vor allem die Erarbeitung einer theologischen Kategorientafel, in der die neugesichteten Phänomene ihren zukommenden Platz finden können. »Grundlegend ist für den christlichen Realismus die These, daß in allem Handeln und Reden der Kirche und ihrer Amtsträger göttliche Wirklichkeiten sich in Bewegung setzen, daß es zur Menschwerdung Gottes, zur Offenbarung im Fleische schlechterdings dazugehört, daß er durch Menschen handelt, in Elemente erschaffener Natur sich hineingibt, um hier mit der Wirklichkeit des neuen Lebens, in Heil und Heiligung ... für uns dazusein.« — Man sieht, die zentralen Fragen der Offenbarungslehre sind durch den »gläubigen Realismus« zum Thema gestellt: Kirchenbegriff, Gnadenlehre und Sakramentsbegriff. Der protestantischen Theologie stellt er eine Fülle weitschichtiger Aufgaben, für uns aber enthält er die Aussicht auf eine neue Basis der Verständigung zwischen den beiden Konfessionen. Bacht.

Weber, H. E. und Wolf, E., Begegnung. Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta. 8° (174 S.) München 1941, Lempp. M 4.40. — Den fünf gesammelten und zum Teil erweiterten Vorträgen kommt im Gespräch zwischen den Konfessionen eine besondere Bedeutung zu. In ihnen ringen in aller Aufrichtigkeit zwei christusgläubige evangelische Theologen um die zentralen religiösen Fragen, die zwischen Katholizismus und Protestantismus stehen. Die beiden Verff., die in der Grundrichtung ihres Urteils bemerkenswert übereinstimmen und von der Verantwortung für die neue konfessionelle Stunde erfüllt sind, begnügen sich keineswegs mit landläufigen Ansichten und »schnellfertigen Lösungen konfessioneller Selbstbespiegelung« (60); sie bemühen sich vielmehr redlich, in den Sachverhalt einzudringen, und sehen in der gemeinsamen Problematik einen Weg zu gemeinsamer Wahrheit. Das »Catholica non leguntur« kann man ihnen gewiß nicht vorwerfen; im Gegenteil überraschen sie durch erstaunliche Kenntnis der neueren katholischen Literatur. Man findet

bei diesen ernsten, gewissenhaften Theologen, die über den Protest hinaussehen und hinausgehen wollen, nichts von den groben Entstellungen, die noch immer in weiten protestantischen Kreisen das Bild der katholischen Kirche bestimmen. Insofern schon ist das Buch ein sehr großer Fortschritt in Ton, Verständnis und Grundhaltung. — Es ist aber gleichwohl ein echt protestantisches oder besser — im Sinne der Verff. — reformatorisches Buch. Seine Hauptabsicht ist, den »reformatorischen Ansatz« herauszustellen und zu bewähren; denn nur so könne es gelingen, einerseits der »katholischen Gefahr« (bei aller Anerkennung des auch in der katholischen Kirche vorhandenen Wahrheitsgutes), anderseits der protestantisch-säkulären Verfälschung des reformatorischen Erbes zu wehren. Dieser theologische Standort, der den Verff. dauernd einen Zweifrontenkampf auferlegt, erlaubt es ihnen, immer wieder die »protestantische Tragik« und das »katholische Wahrheitsanliegen« zu sehen und zu betonen. Der »reformatorische Ansatz« aber liegt in dem bekannten Dreiklang, der deutlich spürbar die ganze Schrift durchzieht: Sola scriptura, solus Christus, sola gratia (fides). Die Themen, die von Weber behandelt werden, lauten: Katholischer und evangelischer Gottesglaube; Katholisches und evangelisches Christusverständnis; Der Mensch in katholischer und evangelischer Auffassung. Die Themen Wolfs sind: Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken; Zum Fragen nach der Una Sancta. Die Aufsätze, die sich in mannigfacher Weise berühren und durchdringen, ließen sich wohl am besten auf den Gesamtnenner bringen: »Gratia supponit naturam — Ja oder Nein?« Zur Sprache kommen vor allem die Fragen aus dem Gedankenkreis der Dialektischen Theologie: Vernunft und Glaube (duplex ordo cognitionis, analogia entis), Natur (Erbsünde) und Gnade, Christus und die Kirche, Anthropozentrismus oder Theo- bzw. Christozentrismus, ontologischer oder personalistischer Gottesbegriff, mittelbare oder unmittelbare Christusverbundenheit usw., aber das alles nicht in lehrbuchartiger Darlegung, sondern in lebendiger Aussprache und — belegt durch viele Anmerkungen — gleichsam nach dem neuesten Stand der Forschung. Der »reformatorische Ansatz« wird dabei durchgängig einfach vorausgesetzt, nicht begründet. So bleibt es z. B. völlig ungeklärt, wo und wie es denn bezeugt sei, daß Gott nur durch die Hl. Schrift den Menschen »anreden« könne oder wolle. Und anderseits: Was S. 71 f. als »reformatorische Grundintuition« ausgegeben wird, das könnte auch der Katholik sich zu eigen machen; denn nach katholischer Lehre hat Christus keineswegs zugunsten der Kirche abgedankt (vgl. auch 82 Anm. 91). — Ein näheres Eingehen auf die behandelten Fragen würde die Notwendigkeit ergeben, eine ganze Theologie zu schreiben. Statt dessen mögen zwei Hinweise nach der methodischen Seite genügen. Zunächst: Für das Gespräch zwischen den Konfessionen wird es ersprießlicher sein, ein bestimmtes, scharf und eng umgrenztes Thema zu wählen und gründlichst zu durchdenken. Je weiter der Rahmen gespannt wird, desto mehr droht die Gefahr, daß die Aussprache ins Uferlose sich verliert und an Klarheit und Tiefe einbüßt. Sodann muß dringend empfohlen werden, bei Darlegung und Kritik der katholischen Lehre sich mehr an die offiziellen Erklärungen der Kirche und nicht so sehr an die abgeleiteten und erläuternden Darstellungen der Theologen zu halten. Denn sonst wird leicht einzelnen Aussprüchen oder Meinungen katholischer Theologen eine Bedeutung beigemessen, die sie in Wirklichkeit nicht haben. Die Verff. sind dank ihrer Belesenheit in der Lage, eine ganze Reihe befremdlicher oder überspitzter Ausdrücke aus dem katholischen Schrifttum anzuführen. In dieser Hinsicht könnte die Schrift den katholischen Theologen eine

Mahnung zu strengerer Zucht des Denkens und der Sprache werden. Namentlich sollte bei Verwendung des inhaltschweren Wörtleins »göttlich« größere Behutsamkeit herrschen, um nicht dem tiefverwurzelten Mißtrauen der Protestanten Vorschub zu leisten, als ob die katholische Kirche den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwische oder nicht ganz ernst nehme. — Die Schrift ist von verschiedenen Seiten sehr gelobt und begrüßt worden. Aber sie ist sprachlich und gedanklich so verdichtet, daß viele Leser bei der Ungewohntheit angestrengten Denkens sie nach einigen Proben mit einer scheuen Verneigung beiseite legen werden. Und doch verdienen die berührten Fragen ernstlich durchdacht zu werden, weil sie wirklich zum Kern und Wesen der theologischen Unterscheidungslehren vorstoßen. Pribilla.

Michel, O., Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, N. F. 39). gr. 8° (98 S.) Göttingen 1941, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 4.80. — Inhalt: Wie der atl. qahal, so ist die ntl. ekklesia Bundesträgerin (Jer 31), sie ist von Israel getrennt nach Mt 16 u. 18 (Mt 16,18—20 begründet ein grundsätzliches Vorrecht des Apostolats und eine historische Sonderstellung des Petrus, S. 23 A.); sie ist vom Hirten (Messias) gesammelt, nicht nur eine menschliche Vereinigung, sondern der neue Tempel Gottes, dessen Hoherpriester Jesus ist, nicht gleichzusetzen mit Gottesherrschaft (die aber schon charismatisch gegenwärtig ist); sie ist schon vor Paulus vorhanden und durch ihn vom erhöhten Herrn her durchdacht: der Christus praesens ist das konstitutive Moment jeder urchristlichen Gemeinschaft, er schenkt Wort, Gnadengaben, Ämter, Sakramente, Sündenvergebungsgewalt (Jo 20,22). Erst die Erscheinungen des Auferstandenen machen aus Überlieferung und Jüngerschaft eine »Kirche«. Im Evangelium und Zeugnis liegt etwas Pneumatisches und Traditionsgemäßes. Die Urgemeinde: sie hat Gemeinbesitz nach Mt 19,21, für den Verfasser der Apg zugleich ein philosophisches Ideal. Die Gläubigen haben κοινωνία = Anteil an Christus und Bruderschaft untereinander. Schon vor Paulus entsteht eine gottesdienstliche und sakramentale Sprache. — Paulus: σῶμα ist nicht nur Organismus nach antikem Gleichnis oder gnostischem Urmensch-Mythos, sondern das Geheimnis des himmlischen Leibes Christi (vgl. auch Jo 2,20) teilt sich der Jüngerschaft Jesu mit; σῶμα ist auch sakramental (45—56). So auch nach Eph: der gegenwärtige Christus verleiblicht sich durch das Wort, Sakrament, Gnadengaben, Ämter der Kirche, 1 Kor 12,28; Apg 20,28; Eph 4,11; Röm 12 (65 Anm.); σῶμα - σάρξ sind verbunden, Eph. 5.30. Die Kirchlichkeit des Urchristentums ist eine bestimmte Form des Bekenntnisses zu Jesus Christus, vgl. Eph 4,5. Durch Christi Geist unterscheidet die Kirche sich von gesetzlichem Judentum und spekulierender Gnosis. In der Kirchenzucht (vgl. Past) bestätigen Amt und Gemeinde Jesu Bußruf und treten der Sünde innerhalb der Gemeinde entgegen. Die Gemeinde trägt die Jesusüberlieferung und wählt sie aus, ist Säule der Wahrheit. — Auch für Johannes ist κοινωνία Gemeinschaft, Sein in Gott, in Christus. Johanneische Sprache und Gedankenwelt, auch die sakramentalen Formeln Jo 3,5; 6,54 sind nicht von einem frommen Einzelgänger geprägt, sondern lebendig geblieben nur in einem »Kreis«. In der Offb ist die Gemeinde Mutter und Braut, Gegenbild der Dirne, in 1 Pt 2,9 eine königliche Priesterschaft. »Das höchste Amt und die schönste Würde der Kirche besteht darin, daß sie das Reich Gottes in sich trägt und schützen darf« (81 nach Sommerlath, ZSystTh 1939, 562—585). Für den 1. Klemensbrief ist die Kirche wie ein Heer,

Amt und Tradition sind dem Geist übergeordnet, für Hermas ist sie uralt, ein gewaltiger Turm, für Ignatius der Leib Christi, der mit ihm leiden muß, dessen Einheit und Reinheit durch den Bischof verbürgt wird, für die Didache ist sie das zerstreute Gottesvolk. — So sind denn in der Kirche die Völker und Familien geeint (Taufe ganzer »Häuser«, auch der Kinder); ihr Wachstum, auch in Zeitwenden, geht von Christus aus. Kirchliche Dinge müssen wir sehen vom lebendigen Herrn der Kirche her, der unsichtbar im Wort und Sakrament gegenwärtig ist. Man soll die Kirche weder unbedingt setzen noch preisgeben, sondern zunächst ihr Wesen und ihre Aufgabe verstehen (98). — Soweit der Inhalt. Die Fülle selbstgemachter und gesammelter Beobachtungen und Gedanken, die das Buch enthält, droht manchmal fast die Hauptlinien zu verdecken. Mit Recht betont der Verf. Christi Gnadengegenwart, Sakrament, Amt und Tradition, die seit Deißmann und infolge des stärkeren Gefühls für Kirchlichkeit seit dem Weltkrieg von der Forschung mehr herausgearbeitet wurden. So kommt der Kirchenbegriff dem der katholischen Theologie näher, von deren zahlreichen, allerdings z. T. mehr dogmatischen Untersuchungen der Verf. nur Wikenhauser nennt (vgl. die Bibliographie bei L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens 1930, Schol 16 [1941] 54—78, 193—213; die Übersicht in ZAM 15 [1940] 212; StimZeit 138 [1940/41] 129—133). Die Besonnenheit des Urteils bewährt sich auch in der Vorsicht gegenüber »gnostischen Einflüssen« im NT.

Koester.

* * *

Grabmann, M., Petri de Palude O. P. († 1342) Quaestio »Utrum Deus immediate agat in omni actione?«: Acta Pont. Acad. Romanae S. Thom. Aq. (1940) 41—60. — Dankenswerterweise veröffentlicht hier Gr. die dogmengeschichtlich wichtige Frage über den unmittelbaren Konkurs Gottes des Petrus von Palude nach Cod. Vat. lat. 1073, fol. 5v—7. Die kurze Einleitung gibt in einem Überblick über die Streitigkeiten um des Thomas Lehre nach seinem Tod die Stellung von Petrus an. Im Kampf gegen Durandus schreibt er seinen Kommentar für Thomas' Lehre. Gr. sieht die Bedeutung der Quästio vor allem in der genauen Analyse und Widerlegung der Leugnung des unmittelbaren Konkurses durch Durandus. Vielleicht geht der Wert noch darüber hinaus. Zunächst gibt sie nämlich ausdrücklich an, daß Durandus auch die Ansicht des hl. Thomas über den Konkurs bekämpfte. Damit ist wenigstens für die erste uns nur durch die Widerlegung des Petrus überlieferte schärfste Kampfform des Durandus die Ansicht F. Diekamps gegen Stufler bestätigt. Letzterer meinte, Durandus gehe nur gegen das Prinzip des hl. Thomas an: Esse est intimius rei quam ea quae ipsum determinant. Dieser Satz ist jedoch nach Petrus nur ein Beweisstück der Ansicht des hl. Thomas für den unmittelbaren Konkurs; also ist auch dieser nach Ansicht des Durandus von Thomas verteidigt. Es ist natürlich eine andere Frage, ob Thomas den Konkurs nicht zu sehr mit der »Erhaltung« verband. Petrus sagt zu dieser Lösung auch nur vorsichtig: est vera, si bene intelligatur (opinio 3). Bei Petrus selbst geht jedenfalls die Beweisführung noch stark von der Conservatio aus: Plus sufficit aliquid sibi ad essendum quam ad aliud producendum. Sed nulla creatura sufficit sibi ad esse nisi Deo conservante immediate. Ergo nec ad agere nisi Deo coagente. Ja, diese Erhaltung ist letztlich nichts anderes als eine »productionis conservatio«, so daß Gott, wie er jedes Hervorgebrachte unmittelbar erhält, es auch unmittelbar hervorbrachte (opinio 4, concl. 2). Dies dürfte also das sichere Ergebnis der ganzen Kontroverse sein: die Erhaltung war unbestritten und sicherer Ausgangspunkt; der Konkurs und seine Art wird von dort aus gesehen

und begründet. Daß es dabei zu Deutungen kam, die den Konkurs nur oder zu sehr in der aktiven Erhaltung des Seins der Ursuche sahen, ist psychologisch erklärlich. Wie diese Quästio aber zeigt, wird man sich der Änderung der Terminologie sehr bewußt bleiben müssen, wie sie mit der wachsenden Klärung gegeben war. So konnte vorher in der aktiven Erhaltung des Seins der Grundgedanke des unmittelbaren Konkurses gegeben sein, besonders wenn man ihn, wie es hier Petrus dem hl. Thomas zuschreibt, nur auf das Wesenhafte der Erhaltung, das esse selbst bezieht, das alles aufs tiefste und Unmittelbarste trägt und durchdringt, und das esse determinatum, die äußere Form, durch das Geschöpf geben läßt. Weisweiler.

Romeyer, B., S. J., Libre arbitre et concours selon Molina: Greg 23 (1942) 169—201. — Das Buch von F. Stegmüller, Geschichte des Molinismus, I Neue Molinaschriften (Münster 1935; vgl. Schol 12 [1937] 577) war für R. der Anstoß, die Concordia Molinas nach der philosophischen Seite hin neu durchzudenken. Im vorliegenden Artikel behandelt er den freien Willen und das göttliche Mitwirken mit den natürlichen Handlungen der Geschöpfe nach der Lehre Molinas. Arbeiten über weitere Punkte des Gesamt-Molinismus, zunächst über das göttliche Vorauswissen, werden in Aussicht gestellt. Hervorzuheben sind wohl folgende Beobachtungen: 1. Im Bestreben, die physische Vorausbewegung oder Vorausbestimmung (praemotio, praedeterminatio physica) auszuschließen, hat Molina vielleicht etwas zu wenig die positive Seite seiner Lehre, die Mitwirkung Gottes gleichzeitig mit dem handelnden Geschöpf, klargelegt. — 2. Insbesondere hat er den vom hl. Thomas gebrachten Vergleich des handelnden Geschöpfes mit einem Werkzeug nicht genügend verarbeitet. Natürlich besteht keine Gleichheit, aber doch eine Analogie. Wie das Werkzeug des Künstlers unter der Führung seiner Hand eine Leistung vollzieht, z. B. ein Gemälde malt, zu der es aus sich ungenügend ist, so vollzieht das Geschöpf unter der göttlichen Beihülfe eine Handlung, die es allein nicht vollziehen kann. Der Unterschied liegt darin, daß das Werkzeug des Künstlers keine natürliche Veranlagung zur Hervorbringung der Endleistung, z. B. des Gemäldes hat, während das Geschöpf von Gott die natürliche Veranlagung zu seinem Handeln empfing. — Zu Anm. 15, S. 173, ist zu bemerken, daß der Traktat De gratia, wie Stegmüller im Vorwort, S. VIII (siehe Schol 12 [1937] 577) erklärt, nicht von Molina berührt. Deneffe.

Faber, H., De leer van den heiligen Geest. 8° (225 S.) Arnhem 1941, Van Loghum Slaterus. Fl. 3,90; geb. Fl. 4,90. — Die vorliegende Studie hat einen holländischen Theologen der »freisinnigen« Richtung zum Verfasser, der schon durch sein Werk »De geschiedenis als theologisch Problem« bekannt ist. In der Lehre vom Hl. Geist zeigt er, wie er ohne seinen Standpunkt zu verlassen, ein Problem angreift, das er sich selber in seinem ernsten religiösen Streben und in seiner wissenschaftlichen Forschungslust stellt. Der Inhalt gliedert sich in einen dogmenhistorischen und in einen systematischen Teil. Der erste bildet die biblischen Gegebenheiten, allerdings mit starker Auseinanderreißung der einzelnen Schriften; im zweiten Teil gibt der Verf. seine eigene persönliche Ansicht, indem er die neue Größe, den Heiligen Geist, von der menschlichen Seite — das neue Leben, die pneumatische Sittlichkeit, Freiheit, das wahre Leben, die pneumatische Gotteserkenntnis, ein eschatologisches Heilsgut — und von der göttlichen Seite — Wesensoffenbarung Gottes, immanent und transzendent, Breite und Tiefe, das pluralistische Gottesbild — zu bestimmen sucht. Oft wird hier Treffendes über andere protestantische

Strömungen und philosophische Richtungen gesagt. Es ist schade, daß F. die Persönlichkeit des Heiligen Geistes nicht anerkennt und auch nicht zur Untersuchung stellt. Deshalb spricht er auch nicht von einer ontischen Vereinigung des Menschen mit dem Heiligen Geiste sondern läßt alles im Dynamischen abgeschlossen sein. Es ist aber wertvoll, wenn so einmal der Blick ganz auf das Charismatische des neuen Geisteslebens gelenkt wird, wenn wir auch meinen, daß er durch die Person- und Seinsbetrachtung an echter Tiefe nur gewonnen hätte. Beumer.

Haberl, F., Die Inkarnationslehre des hl. Albertus Magnus. gr. 8° (XXVIII u. 220 S.) Freiburg 1939, Herder. M 5.20. — Erni, R., Die Herz-Jesu-Lehre Alberts des Großen. gr. 8° (150 S.) Luzern 1941, Räber. M 4—; Fr 5.60. — Zwei Arbeiten über Albert d. Gr., die sich inhaltlich stellenweise berühren, methodisch aber grundverschiedene Wege gehen. Die erste, aus der Schule Grabmanns, lehnt als Weise der Untersuchung ab: einen heutigen theologischen Traktat durch zahlreiche Zitate aus Alberts Werken zu illustrieren. Sie will die Fragestellungen so sehen, wie sie Albert gesehen und behandelt hat; will scheiden, was allgemeine Schulmeinung und originales Gedankengut ist, um so zu einem gerechten Urteil über die Persönlichkeit und zu einer historisch begründeten Würdigung des Werkes zu kommen. Sämtliche theologischen Werke des Kirchenlehrers berücksichtigend, folgt sie dem Aufbau des tractatus de Incarnatione et Resurrectione (er ist im großen und ganzen der unserer heutigen theologischen Handbücher), in den sie wichtigere, dort nicht erörterte Fragen nach der etwas loseren Systematik des Sentenzenkommentars einbaut. Knapp und klar ist das Wesentliche ganzer Quästionen in in gut lesbarem Deutsch zusammengefaßt; entscheidende lateinische Quellenzitate sind in die Anmerkungen verwiesen. — Die zweite Arbeit gibt aus allen Schriften Alberts, von denen bezeichnenderweise die volkstümlichen Traktate am ergiebigsten sind, eine fleißige, ausführliche Bestandaufnahme, die »einfach aus den zerstreuten Texten die Auffassung herauszulesen sucht, mit der Albert dem Herzen-Jesu gegenübersteht«; gut unterrichtet über den Inhalt der Arbeit eine eingehende Übersicht (147—150), die allerdings manchmal etwas mehr verspricht, als sie hält, und einzelne Abschweifungen vom Thema stillschweigend verdeckt: I. Fundstellen (kurze Charakteristik der in Betracht kommenden Quellen). II. Wesen des Herzens Jesu (Sinnbild der Liebe, der Weisheit). III. Tätigkeit des Herzens Jesu (Kostbares Blut, Kirche, Sakramente, Mystischer Leib). Ob nicht, besonders im III. Teil, aus heutiger Herz-Jesu-Theologie zuviel in Alberts Lehre hineingedeutet ist, z. B. der Sühnegedanke? — Infolge der sachgemäßeren Methode sind die Ergebnisse der ersten Arbeit sicherer und umfassender. Sie kann nicht nur den Text der Druckausgabe des Sentenzenkommentars an vielen Stellen aus den Hss verbessern (z. B. zur Rechtfertigungslehre 159, Anm. 80), scharf hebt sich auch Thomas v. Aquin gegenüber Albert ab: Seine »vornehmere und zurückhaltendere« Art der Polemik, seine »klarere, entschiedenere, sichere« Lösung mancher Fragestellungen; deutlich tritt ferner Alberts Persönlichkeit in Erscheinung: sein warmes religiöses Gemüt verbunden mit kraftvollen männlichen Zügen; sein kritischer Sinn, der Hss vergleicht (103), aus dem Zusammenhang seiner Quellen interpretiert (208), die Quellen selber einsieht und nachprüft (133, 175); auch ist sein Verhältnis zur Philosophie gut beleuchtet: die Prinzipien der Philosophie reichen für die Erkenntnis des Übernatürlichen nicht aus (76 f.); aus naturwissenschaftlichen Gründen deutet er ein Damas-

cenuszitat um (209); vgl. auch 191, 201, 212. Endlich wird nicht weniger seine wissenschaftliche Entwicklung deutlich: Je später um so mehr stellt er die einzelnen theologischen Fragen in immer größere Zusammenhänge; es wächst sein historischer Sinn; Probleme, die er früher mehr philosophisch-spekulativ behandelt hatte, erörtert er später unter stärkerer Betonung der Tradition; ehrlich verbessert er eigene Ansichten (einmal nennt er gar eine philosophische Lehre, die er früher selbst vertreten habe, jetzt eine »fatuitas maxima« 191 f). Sein universeller Geist arbeitete rastlos weiter und kam so zu einer immer größeren Synthese aller Wissenschaften in der hl. Theologie. Im Mittelpunkt seines ganzen theologischen Denkens steht der Gottmensch Jesus Christus; der Logos wäre Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte (wenigstens neigt er mehr dieser Ansicht zu; 7—10). Die Erlösung beruht auf dem Verdienste Christi, das hinwiederum aus seiner Gnade stammt. Die glorificatio des Hauptes ist Ursache und Vorbild der glorificatio des mystischen Leibes. Manche Fragen der Inkarnationslehre setzt er in Beziehung zur Lehre von der Gotteserkenntnis, der Trinität, der Gnade, den Sakramenten, der Kirche, der Eschatologie. So hat er die Inkarnationslehre innerlich in das System der gesamten Theologie eingebaut; sein tractatus de Incarnatione et Resurrectione bildet geradezu eine christologische »Summa«. Darin liegt nicht zuletzt die Gegenwartsbedeutung »unseres größten deutschen heiligen Kirchenlehrers«. Schoemann.

Schweigl, J., S. J., De cultu liturgico »Dulcissimi Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, Amatoris hominum« in ritu byzantino: Greg 23 (1942) 255—265. — Im Hinblick auf die päpstlichen Erlasse, die so eindringlich zur Sühneleistung gegenüber dem hlst. Herzen Jesu auffordern, behandelt der Aufsatz die Frage, wie es heute in der kath. Ostkirche, besonders im byzantinischen Ritus, mit der Herz-Jesu-Verehrung steht. Innerhalb des byzantinischen Ritus werden zwei Kreise unterschieden: 1. Die Ruthenen oder Ukrainer, die seit langem wieder mit Rom vereinigt sind; 2. die Neubekehrten und Neuzubekehrenden. Bei der Herz-Jesu-Verehrung wird die liturgische (mit Messe und Brevier) und die aszetische (mehr private) unterschieden. Die Ruthenen haben seit längerer Zeit das Herz-Jesu-Fest. In ihrem liturgischen Kalender führt es den Titel: »[Fest] unseres süßesten Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus, des Liebhabers der Menschen«. Der Titel enthält also nicht das Wort »Herz« und ist dem slavischen Empfinden angepaßt. Die liturgischen Bücher für die Neubekehrten (die »Vulgata«) enthalten das Fest noch nicht, jedoch besteht auch in diesem Kreis des byzantinischen Ritus die aszetische Verehrung des Herzens Jesu. Es werden eine Reihe von Bemühungen Pius' XI. für die Einführung der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung in den slavischen Ritus aufgezählt. Eine günstige Vorbedingung für die Herz-Jesu-Verehrung und für ihre liturgische Form liegt bei der Ostkirche in der alten, innigen Verehrung der heiligsten Menschheit Christi. Deneffe.

Arnold, A., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung. 2. Aufl. (Freiburger Theol. Stud. 45). gr. 8° (XVI u. 196 S.) Freiburg 1940, Herder. M 6.50. — Die 1. Aufl. dieser guten Arbeit wurde von uns eingehend in Schol 13 (1938) 619 gewürdigt. Die vorliegende 2. Aufl. ist ein »photomechanischer Nachdruck mit einigen Nachträgen« (VI). Sie finden sich im wesentlichen in drei kurzen Zusätzen auf der letzten freien Halbseite 194 des Werkes. Wir bedauerten seinerzeit, daß der Verf., der sich in seiner eigenen Stellungnahme der Theorie O. Casels anschließt, nicht mehr die dazu kritisch Stellung nehmenden Arbeiten von Soehngen

zum Mysterienbegriff benutzen und von der Sicht seines Werkes aus würdigen konnte. Auch jetzt war es ihm infolge des mechanischen Neudrucks leider nur möglich in einer kleinen Anmerkung darauf zurückzukommen: »Meines Erachtens wird Casel der Denkweise der Väter mehr gerecht als Soehngen, mindestens soweit sich die Mysterienlehre auf die Eucharistie bezieht, und zwar hauptsächlich wegen der realen Gegenwart; eine andere Frage ist es mit den übrigen Sakramenten!« (ebd.). Vielleicht schenkt uns A. vom liturgiegeschichtlichen Standpunkt seines Buches aus doch noch eine nähere Stellungnahme dazu, die eine anregende Diskussion sicher ermöglichen würde.

Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Untersuchungen über die Reuelehre der Tridentinischen Zeit. 1. Der Konzilstheologe Andreas Vega O. F. M. über das Motiv der vollkommenen Reue: FranzStud 29 (1942) 25—44. — H. hatte früher die Stellung Vegas zur Furchtreue untersucht (FranzStud 25 [1938] 301—320; vgl. Schol 15 [1940] 306). Das Ergebnis war in kurzen Worten, daß Vega unter attritio eine Reue ohne Beziehung der Sünde als Beleidigung Gottes versteht; sie ist daher selbst für den Empfang des Sakramentes ungenügend, es sei denn im Fall irrtümlichen Glaubens, man habe eine höhere Reuestufe. Wir hatten damals eine Erweiterung der Untersuchung auf das Tridentinische »diligere incipiunt« angeregt: Wie urteilt Vega darüber? Was fordert er? H. folgt hier dieser Bitte. Zwei sehr interessante Feststellungen werden dabei von ihm gemacht: 1. Nach Vega ist der Weg zur Liebe Gottes als »der Quelle der Gerechtigkeit« nur einer der möglichen Wege zur Reue. Das Konzil hebe ihn nur deshalb eigens hervor, weil er der natürliche Weg sei: quia ut plurimum ita contingit, ut qui se per dilectionem Dei ad iustitiam disponunt, eum ut fontem omnis iustitiae diligant. Es seien aber auch andere Motive möglich: Sed potest ad iustitiam disponere dilectio Dei sub aliis etiam rationibus, nempe sub ratione iusti vel misericordis vel remuneratoris (Vega, De iustif. 6; H. 29[35]). — 2. Das Konzil hat nicht von einer Liebe »super omnia« gesprochen: Temperatum prorsus est a verbo ‚super omnia' (ebd.). Daher folgert Vega: Potest quippe dici et minorem illa sufficere (ebd.). Es muß nur eine Liebe sein »Gottes wegen«. Sie wird näher mit den Worten bezeichnet: quae satis est, ut de lethalibus offensis doleamus et mandata ipsius servare proponamus (ebd.; H. 32[42]; ähnlich H. 32[48]). H. glaubt nun, hier mehr als einen amor concupiscentiae sehen zu müssen, da nur die »wohlwollende Liebe« die Sünde »Gottes wegen« hasse. Es ist zunächst zuzugeben, daß Vega Stufen der Liebe zwischen der eigentlichen Caritas super omnia und dem amor concupiscentiae kennt; somit sind die Behauptungen einzelner Attritionisten, sie seien unbekannt gewesen (vgl. etwa L. Arndt in Weidenauer Studien 4, Wien 1911) nicht richtig. Jedoch scheint der Schluß aus der Reue »Gottes wegen« auf eine dieser Zwischenstufen, d. h. die »wohlwollende« Liebe, nicht ohne weiteres notwendig und wir möchten diesmal an diesem Punkte H. bitten, seine so kenntnisreichen Forschungen weiterzuführen. Denn gerade die von H. angeführten anderen Theologen der Zeit zeigen, daß der Ausdruck Reue um »Gottes wegen« im wesentlichen wohl gleichzusetzen ist mit einer Reue der Sünde als Beleidigung Gottes. Ganz eindeutig sagt dies z. B. Soto, De natura et gratia, lib. 2 c. 14 (H. 38[83]): Sane quod contritio sit dolor peccatorum propter Deum vel (quod tantumdem et quidem significantius pollet) quatenus sunt offensa Dei. Der Grund der sicherlich nicht glücklichen Gleichsetzung der Begriffe liegt wohl in dem noch nicht so geklärten Verhältnis des timor serviliter und simpliciter servilis, von denen der letztere ja auch die

Schuld mit einschließt als Beleidigung Gottes. Die spätere Theologie hat hier also ganz folgerichtig den timor simpliciter servilis der Reue »Gottes wegen« im Sinn dieser Konzilstheologen begezählt. So lange diese begriffliche Klärung des Furchtbegriffes noch nicht durchgeführt war, ist es verständlich, daß man den Ausdruck »Gottes wegen« in weiterem Sinn gebrauchen konnte, während er nachher nicht mehr so anwendbar war, sondern sich nur auf die höheren Reuestufen beziehen konnte, in denen Gottes Liebe Motiv ist. Es ist interessant, wie bei Soto diese Klärung bereits in seinem »significantius ... quatenus sunt offensa Dei« einsetzt. Daß auch Vega so denkt, zeigt übrigens die oben angeführte Stelle, in der er nur eine Liebe fordert, welche die Sünde als Beleidigung Gottes bereut. Damit ist die vorliegende Untersuchung zu einer wertvollen Wegweisung in der Klärung des »diligere incipiunt« geworden. Es sei dafür hier nur auf die observatio Seripandos zur Einfügung dieser Worte hingewiesen, die denselben Gedanken — nach der vorliegenden Untersuchung erst ganz in ihrem Vollsinn deutlich — bringt: Visum est cum fide et spe iungere aliquem dilectionis actum, quia si poenitentia tota esset ex timore sine amore iustitiae et dolor esset propter poenam tantum et non propter Dei offensam, infructuosa esset (Conc. Trid. V 520). Es wird so erkennbar, wie der nachtridentinische Attritionismus, aus der klaren Scheidung des timor serviliter und simpliciter servilis entstanden, ganz im Sinn der tridentinischen Theologen liegt, da in ihm deren Grundanliegen, daß die Sünde als Beleidigung Gottes erfaßt werden muß, erfüllt wurde. Zugleich ist dem Grundgedanken der engen Verbindung (sogar Wortverbindung) der Beleidigung Gottes und der Reue »Gottes wegen« Rechnung getragen, da jede Reue über eine Sünde als Beleidigung Gottes logisch und psychologisch auch in das Motiv überfließt und so, wenigstens in anfänglicher Liebe, »Gottes wegen« geschieht, ohne daß das Motiv dadurch formal zu einer »wohlwollenden Liebe« werden müßte. Die Liebe ist also wesenhaft mit dem Objekt gegeben und kann gar nicht fehlen. Dies zu fordern war ja schließlich gegenüber recht einseitigen Darlegungen gewißer Attritionisten (im Kampf gegen den extremen Kontritionismus) das Bestreben der Anhänger des Systems der »wohlwollenden Liebe«. Auch ihrem berechtigten Anliegen geschieht daher Genüge, wenn man sich im Attritionismus der engen Verbindung der tridentinischen Zeit zwischen Reue über die Sünde als »Beleidigung Gottes« und Reue »Gottes wegen« auch nach der weiteren Klärung der Begriffe bewußt bleibt Weisweiler.

Capelli, F., Confessio generica et iudicium sacramentale. gr. 8° (139 S.) Venedig 1940, Scuola tipogr. Emiliana Artigianelli. Dissertation. — Die gute Arbeit aus der Pont. Univ. Gregoriana in Rom bringt im 1. Teil einen historischen Überblick über die verschiedenen Lösungen der behandelten Frage. Zunächst werden die bekannten altchristlichen Dokumente (Papst Eusebius, Conc. Carth. III und IV, Augustin, De coniugiis adult. I 28, Conc. Araus. I, Leo I) vorgelegt, die eine Absolutionsmöglichkeit ohne Einzelanklage im Notfall geben. In der Beurteilung ihres Sinnes, ob eine echte Absolution von der Sündenschuld oder nur von einer Zensur bzw. der Exkommunikation hier vorliege, dürfte der Verf. nach dem heutigen Stand der Bußforschung ruhig einen wahren Sündennachlaß annehmen. Darüber besteht heute Einigkeit unter den Forschern. Man sieht übrigens aus der späteren Kontroverse noch recht gut, weshalb man zur Ansicht kam, es liege nur Absolution von der Exkommunikation vor. Diese sonderbare Interpretation hing lediglich mit der spekulativen Stellung zum Problem der Möglichkeit eines wahren Nachlasses der Sünde

nach nur allgemeiner Anklage im Notfall zusammen. Das interessanteste Stück dieses Teiles — und damit auch der ganzen Arbeit — ist die eingehende Darlegung des Streites in der nachtridentinischen Zeit. Es hat sich wirklich gelohnt, darüber einmal eine Monographie zu schreiben. Da das Buch doch nur Wenigen zugänglich sein wird, seien daher hier die wichtigsten Ergebnisse etwas ausführlicher angegeben. Vor dem Trienter Konzil war die Frage spekulativ kaum weitergeführt. Jedenfalls empfanden Theologen wie Soto sie kurz nachher als »neue«. Trotzdem wäre ein stärkeres Heranziehen der das Thema berührenden Probleme der früheren Zeit nicht bloß historisch oder rein dogmengeschichtlich, sondern auch dogmatisch von großem Interesse gewesen, wie sie etwa in der vortrefflichen Arbeit von A. Teetaert, La confession aux Laiques, Brügge 1926 (vgl. Schol 3 [1938] 574 ff.) vorliegt mit der kennzeichnenden Entwicklung von der Betonung der Beichtnotwendigkeit in der Forderung sogar der Laienbeichte bis zur (durch Skotus erfolgten) starken Hervorhebung der priesterlichen Absolution und dem dadurch bedingten und ermöglichten Zurücktreten dieses Verlangens. Dadurch werden die tragenden Linien der durch die Jahrhunderte lebendigen kirchlichen Tradition erst ganz sichtbar und können dann auch zur spekulativen Lösung, die ja immer als katholische eine aus der lebendigen Tradition schöpfende sein muß, beitragen. — Die frühesten spekulativen Hauptgegner einer Möglichkeit der allgemeinen Anklage im Notfall (etwa der Krankheit) sind Cano und Soto. Cano kommt noch nicht zu einer klaren Ablehnung, die dann kurz nachher Soto vollzieht. Es bleibt Cano jedoch sehr zweifelhaft, ob in unserem Fall ein Gerichtakt zustande kommt, da eine wirkliche Kenntnis des Objektes fehle. Nach Soto ist vor allem das »prudens iudicium« nicht möglich, weil die allgemeine Anklage »Ich bin Sünder« nichts dem betreffenden Sterbenden Eigentümliches angibt. Außerdem sei eine bloße Bitte noch keine Anklage. Drei Jahre nach dem Konzil schrieb Antonius von Cordova für die Möglichkeit. Seine Gründe blieben z. T. für die kommende Zeit maßgebend: die Beichte der einzelnen Sünden ist zwar göttliches Gebot, aber: »necessitas caret lege«; es gibt ferner auch sonst Fälle, in denen eine allgemeine Anklage genügt, z. B. bei den läßlichen Sünden oder auch bei schweren, von deren Beichte man aus irgendeinem Grunde jetzt entschuldigt ist. Wesentlich ist vor allem die Bemerkung, daß trotz der allgemeinen Anklage der Gerichtscharakter bestehen kann, da es sich hier um einen bloßen Nachlassungsakt handle. Die bejahende Ansicht fand ihre spekulative Weiterbegründung dann vor allem durch Suarez und de Lugo. Suarez zeigt gegen Soto, daß eine wahre Anklage vorhanden ist, da in dem Wort oder Zeichen des Pönitenten liegt, daß er die Sünden anerkenne und sie der Schlüsselgewalt unterwerfen wolle. Daher kann der Priester nun richtig urteilen, ob er in diesem Notfall von seiner Gnadengewalt Gebrauch machen kann. Eine häufig vorgelegte Schwierigkeit, das Trienter Konzil habe doch ausdrücklich die Beichte der einzelnen Sünden gefordert, löst Suarez durch den Hinweis, daß das Konzil vom normalen Fall nur gesprochen habe. Außerdem lehre es ausdrücklich eine Nachlassung auch ohne Beichte im Fall, daß die Sünde vergessen sei; es kenne also eine solche Absolutionsmöglichkeit. Eine weitere Schwierigkeit nach dem Objekt des Gerichtsaktes (Was wird direkt nachgelassen, da keine einzelne Sünde unterworfen wird?) findet ihre Antwort in dem Hinweis, daß die Lossprechung auf die Sünde als solche gehe, als offensio ut sic. Daher bleibt auch die Verpflichtung zur späteren Beichte der Einzelsünde bestehen. De Lugo, der als erster sich auf das neue römische Rituale von 1614 beruft (es verlangt ausdrücklich die Lossprechung eines

Kranken, der nur ein Zeichen geben kann), führt des Suarez Gründe weiter, vor allem durch die Feststellung, daß beim Gerichtsakt eine »neue« Kenntnis gar nicht erforderlich sei, wie es Cano und Soto gefordert hatten. Objekt der Lossprechung ist ihm in unserem Fall die Sünde im allgemeinen (indeterminate), indirekt dann die Sünde in concreto. Daher besteht die Beichtvorschrift weiter. Das genannte römische Rituale hat das Problem nach der praktischen Seite entschieden. Nach ihm kennt C. nur mehr drei Verteidiger der negativen Lösung, obschon vorher der Kampf zwischen Dominikanern (negativ) und Jesuiten (positiv) recht stark gewesen war. Einen wesentlich neuen Forschritt betr. des Objektes brachte Joh. Dicastillo S. J. (1652), wenn er den Nachlaß nun unmittelbar auf alle konkreten Sünden gehen läßt, die in confuso angeklagt waren (also direkt nicht nur mehr auf das peccatum in genere). Die Schwierigkeit, daß eine spätere Anklage noch nötig ist, löst er nicht wie Suarez und de Lugo aus der Natur des Objektes, sondern allein aus dem Gebot Christi. Der Theatiner Pasqualigo (1664) bietet in seinen eingehenden Darlegungen einen doppelten Fortschritt. Die Erkenntnis des Sachverhaltes gehört nicht formal zum Richterspruch, sondern ist eine vorausgehende Bedingung dazu. Dadurch wird spekulativ zweifellos die Anklage vom Richterspruch mehr losgelöst, wenn sie auch notwendige Bedingung bleibt. Aber es ist doch so eine größere Anpassungsfähigkeit möglich. Das Objekt ist nach ihm (in einer Mittellösung) die konkrete Sünde in confuso, insofern sie Beleidigung Gottes ist. Damit ist im wesentlichen die Entwicklung abgeschlossen. — Der 2. Teil der Arbeit untersucht dann näher die beiden Hauptschwierigkeiten: den Sinn des Konzils von Trient und die Natur des Gerichtsaktes, womit von selbst die Frage nach dem Objekt verbunden ist. Das Konzil fordert gegen den Protestantismus die spezielle Anklage. Es gibt aber ausdrücklich die Möglichkeit einer allgemeinen Beichte für die dem Gedächtnis entfallenen Sünden zu, jedenfalls für den Fall, daß andere Einzelsünden gebeichtet werden. Damit ist die Möglichkeit einer solchen Nachlassung prinzipiell gegeben. Sie wird nun vom Verf.. aus der Natur des Gerichtsaktes näher belegt. Mit Recht weist er darauf hin, daß ein Wesensunterschied zwischen einem Kriminalgericht und dem sakramentalen bestehe, da letzteres wesentlich ein Gnadenakt sei. Das muß natürlich auch auf die Verschiedenheit der Kenntnis des Objektes wenigstens im Notfall seinen Einfluß haben. Objekt ist nach C. — ebenfalls mit Recht — die konkrete Sünde, die in confuso angeklagt war. Gut ist das mit den Worten gesagt: Non peccatum in genere directe dimittitur, sed potius peccata in genere cognita (124). Wenn C. freilich die bestehenbleibende Forderung nach der späteren Einzelbeichte auf die Auferlegung der rechten Genugtuung zu beschränken scheint (nach Christi Gebot), so dürfte das doch dogmatisch etwas dürftig sein. Besser scheint hier die Berufung auf den letzten Urgrund des Gebotes Christi überhaupt, alle Sünden einzeln anzuklagen. Dieser liegt im heilenden, aber auch im sühnenden Charakter des Bußsakramentes. Weisweiler.

Pelster, Fr., Die römische Synode von 1060 und die von Simonisten gespendeten Weihen: Greg 23 (1942) 66—90. — A. Michel setzte sich in seinem Artikel: Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbert-Schrift (RömQschr 46 [1938] 15—56; vgl. Schol 16 [1941] 122 f.) gegen A. Schebler, Die Reordinationen in der ‚altkatholischen' Kirche, Bonn 1936, dafür ein, daß die geforderte neue »manus impositio« der römischen Synode 1060 eine echte Wiederweihe sei. Wir hatten in der genannten Besprechung des Artikels bereits auf die bedeutenden historischen Schwierigkeiten dieser Deu-

tung hingewiesen und eine genaue Untersuchung des Wortes »manus impositio« in der zeitgenössischen Literatur angeregt. P. geht in seiner Arbeit nun ein Stück dieses Weges, wenn er zunächst noch einmal die allgemeine Lage der Synode von 1060 bespricht (1063 wurde das Dekret nur erneuert). Petrus Damiani, der Gegenspieler Humberts in der Verteidigung der Gültigkeit der Weihen, berichtet im Liber gratissimus über die Synode von 1049, daß nur eine Buße von 40 Tagen von jenen gefordert sei, die sich unentgeltlich von einem Simonisten weihen ließen. Er selbst geht 1059 als päpstlicher Legat nach Mailand noch weiter und nimmt auch die »simoniace« Geweihten nach Gelöbnis und Buße auf. Als Leo IX. einzelne Neuweihen von simonistisch geweihten Bischöfen vorgenommen hatte, wurde ihm dies auf der Synode von Vercelli vorgehalten. Er bat um Verzeihung. In § 3 der Synode von 1060 wurde bestimmt, daß jene abgesetzt werden sollten, die von einem Bischof, an dessen simonistischen Charakter sie bei ihrer Weihe nicht zweifelten, geweiht wurden. Also, so schließt P. mit Recht, kann es sich nicht um eine ungültige Weihe hier handeln, da diese nicht vom Wissen des zu Weihenden abhängig sein kann. Damiani erklärt ferner im Liber gratissimus in einem Nachwort (nach 1060) ausdrücklich, daß die früheren Weihen rechtswirksam (ratum) und nur in Zukunft streng verboten seien (omnino prohibitum). Dasselbe wiederholt er 1063 den Florentinern, die ihren Bischof der Simonie beschuldigten und seine Weihe angreifen wollten. Die gleiche Erklärung gibt auch Bernold von Konstanz in seinem Libellus excommunicatorum. Damit hat P. ein solides Fundament für den 2. Teil der Arbeit gelegt: die genauere Deutung des Ausdrucks »manus impositio« in dieser Zeit. Er zeigt, daß Damiani bei Priestern eine Handauflegung kennt, die weder ordinatio noch publica poenitentia ist (Liber grat. c. 22). Ebenso ist der Ausdruck im Briefe Gregors VII. an Bischof Reinold von Como gebraucht und im gleichen Sinn verwendet ihn Bruno von Asti im Traktat De simoniacis wie Urban II. im Brief an den Propst von Pavia. Das sind bereits wesentliche Hinweise auf die Bedeutung des Begriffes in der Umwelt der Synode, die mit den anderen Beweisen des 1. Teiles schon eine sichere Lösung im Sinn der bloßen Rekonziliation in der Handauflegung bringen. Immerhin wäre eine systematische terminologische Untersuchung auf noch breiterer Grundlage eine wertvolle Ergänzung.

Weisweiler.

Landgraf, A., Die Bestrafung läßlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Scholastik: Greg 22 (1941) 80—119; 380—402. — Das Thema könnte zunächst reichlich abstrakt und heutiger theologischer Fragestellung fremd erscheinen; es ist jedoch nicht so. Denn in den Fragen eines solchen Grenzgebietes werden eine ganze Reihe theologischer Grundprobleme offen, wie das über das Wesen der Sünde, der Strafe, der Ewigkeit, der Hölle selbst. Sie lassen erst zu den verschiedenen Lösungen kommen. Man würde freilich auch in der Ausarbeit einer solchen Untersuchung wünschen, wenn noch ausdrücklicher und eingehender, als es schon geschieht, auf diesen weiteren Kreis hingewiesen und aus ihm die Einzellösungen verständlicher gemacht würden. Platz dafür ließe sich auch im Rahmen eines Artikels dafür schaffen, wenn mehr die führenden Theologen der Zeit zur Geltung kommen würden und dafür die meisten der anonymen und für den inneren Lauf der Entwicklung unbedeutenden Quästionen wegfielen bzw. in den Anmerkungen kurz Erwähnung fänden. — L. stellt in dieser verdienstlichen Untersuchung vor allem 5 Lösungsversuche fest, die aber fast alle eng miteinander verknüpft sind und rein kaum vorgelegt wurden. Unumstritten war die Tatsache der Bestrafung

verbliebener läßlicher Sünden in der Ewigkeit. Dafür waren wesentlicher Beweis vor allem zwei Schriftstellen: von letzten Quadrans und vom unnützen Wort (z. B. bei Praepositin). Die erste Lösung über die Art der Bestrafung in der Hölle (Robert von Melun, bei dem L. als erstem kurz vor 1150 die Frage feststellen konnte) meint, daß die läßliche Sünde nicht »durch« die ewige Strafe, sondern »in« ihr getilgt werde. Ausgebaut wurde dies später durch den Zusatz »in der ewigen Strafe mit zeitlicher Strafe«. Damit war die Frage aufgestellt, ob in der Hölle eine Verschuldung überhaupt getilgt werden könne, da man doch nicht verdienstfähig und ohne Liebe sei. So lehnten die meisten Theologen diesen Versuch ab; nur wenige meinten, die Strafverpflichtung könne getilgt werden; andere glaubten, die Sünde könne im Jenseits auch ohne Liebe vergeben werden (wie überhaupt in der Abhandlung die bloße Analogie des Lebens im Diesseits und Jenseits in den Lösungen öfter sichtbar wird). Die 2. Deutung nimmt an, daß die ewige Strafe zugleich für die zeitliche der läßlichen Sünde gegeben wird, wie jemand für großen und kleinen Dienst zugleich belohnt werden kann (z. T. vertreten durch Petrus Cantor). Den Gegnern erscheint jedoch hier der Ahndungsbegriff zu sehr verallgemeinert, da eine bestimmte Schuld auch eine bestimmte Strafe verdiene. (Man sieht hier erneut die theologische Weite des Problems.) So kam es zur 3. Lösung: Für die läßliche Sünde gibt es eine »Vermehrung« der ewigen Strafe, wobei »Vermehrung« aber nicht als Strafe oder Teil der Strafe angesehen wird, da das bei der ewigen Strafe so wenig möglich ist wie eine »Vermehrung« des Tages. Der Ausdruck hat mehr den Sinn, daß der Verdammte sonst eine geringere Strafe erdulden würde. Die wesentliche Schwierigkeit lag aber auch so noch in der Ewigkeit der Strafe, da ja schließlich nun für eine läßliche Sünde eine ewige Sühne verlangt wurde. Stephan Langton sucht sie durch den Hinweis auf die Rechtfertigung zu lösen: wie die Caritas die ewige Strafe in eine zeitliche verwandle, so hier die Unbußfertigkeit die zeitliche in eine ewige. Damit war der Weg für die 4. Lösung gebahnt: Man wird für die läßliche Sünde zwar ewig gestraft, aber nur indirekt, so daß die eigentliche Strafe eine zeitliche wäre, die aber wegen des Ortes, wo sie zu verbüßen ist, ewig wird; ähnlich wie jemand direkt die Art der Strafe verdient, wie sie an dem Ort, wo die Tat begangen wurde, üblich ist, indirekt aber eine andere etwa für den Diebstahl erhält, wie sie die Gesetze des Ortes der Verurteilung verlangen. So Präpositin, Wilhelm von Auxerre, Johann Treviso, Hugo von St. Cher. L. schreibt dieser Lösung die weiteste Verbreitung zu. Es gab noch einen 5. Weg: Im Augenblick des Todes werden alle läßlichen Sünden getilgt. Er fand wenig Zustimmung, da er gegen die Tatsachen zu sprechen schien wie auch gegen die Schrift. Denn wenn das vom Bösen gelte, so noch mehr vom Guten, so daß niemand mit einer läßlichen Sünde in die Ewigkeit komme. (Eine Sonderansicht lehrte, daß alle, auch die Verdammten, zunächst im Fegfeuer die zeitliche Strafe abzubüßen hätten. Auch hier gab es wenig Zustimmung. Bedeutsamer ist die Anregung des Petrus von Capua, ob nicht die zeitliche Strafe entsprechend ihrer längeren Dauer gemildert werden könne. Es blieb jedoch die Schwierigkeit der ewigen Bestrafung.) Sehr wertvoll ist eine bei Präpositin und Petrus Cantor und auch sonst auftretende psychologische Betrachtung: Die Gewissensbisse über die begangenen Sünden quälen in der Hölle. — Wir möchten als bleibenden Ertrag dieser Kontroverse ansehen den Ernst, mit dem auch die läßliche Sünde bewertet wurde, wie die tiefe Auffassung von der Furchtbarkeit der ewigen Strafe, die vor ihrer Ausdehnung auf die läßliche Sünde zurückschrecken ließ. Gerade

weil beide Wahrheiten so ernst genommen wurden, kam es wohl zu keiner vollen Lösung und konnte es wohl auch nicht, da dann das Geheimnis des ewigen, anderen Lebens die letzte Klarheit verdeckt.

Weisweiler.

5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Arnold, Fr., Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge: ThQschr 123 (1942) 145—176. — Der Verf. möchte auf die Gefahren für die Seelsorge hinweisen, die aus der modernen Vorstellung vom corpus Christi mysticum entstehen können, wenn sie zu sehr »einer biologisch-organischen Einheit oder der Einheit der Trinität entnommen« ist (117), und an ihre Stelle das Prinzip des »Gottmenschlichen« stellen. Wir können hier die wohl mindestens z. T. berechtigte Frage unbeantwortet lassen, inwiefern dies bei den von A. angeführten Theologen wirklich der Fall ist. Darüber werden diese sich ja wohl selber äußern. Hier kommt es mehr auf das Prinzipielle an. »Das massive, ganz aus dem biologischen Bereich entnommene Bild vom ‚übernatürlichen Blutkreislauf' (Käppeli), der im Leib Christi das Haupt und die Glieder zu einer physischen Einheit verbindet, ist in hohem Maße geeignet, die Eigenart des kirchlichen Heilswirkens in einer Weise zu verfälschen, die dem Wesen und der Erhabenheit Gottes wie der Würde und der Geistnatur des Menschen ans Leben geht. ... Diese Verfälschung aber läuft letztlich auf das Mißverständnis hinaus, als hätten die Lebensfunktionen des Leibes Christi, d. h. das kerygmatische und das liturgisch-mittlerische Wirken der Kirche, nicht eigentlich eine werkzeuglich-mittlerische, sondern eine unmittelbar schöpferische Bedeutung im Heilsgeschehen« (150 f.). Daher zeigt der Verf., wie sowohl im Glauben wie in den Sakramenten seitens der Kirche nur eine Mittlertätigkeit vorliegt, während die unmittelbare Heiligung in beiden von Gott selbst vollzogen wird. »Es sind in Wirklichkeit zwei Ordnungen, die hier ineinandergreifen: die Liebesbewegung und -einigung zwischen Gott und der Seele einerseits und das mittlerische Dazwischentreten der Kirche durch Wort und Sakrament anderseits« (172), wobei der Anteil des Glaubens beim Sakrament nach der Lehre des hl. Thomas wohl übertont wird, da dieser ausdrücklich den Doppelweg der Heiligung kennt: Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta. ... Fides de passione ... quae postest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum: S. th. 3 q. 63 a. 6; ebenso ist die participatio naturae divinae bei ihm nicht auf den »Glauben fixiert« (169), sondern von der Gnade heißt es ausdrücklich: nihil aliud est quam quaedam participatio naturae divinae: 1,2 q. 112 a. 1, und in dieser Gnade, nicht im Glauben liegt nach ihm das »potissimum in lege nova«: 1,2 q. 108 a. 1: potissimum ... est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem, wobei in Zusammenhang nicht fides zu sperren wäre, sondern gratia. — Wir wollen nicht bezweifeln, daß eine übertriebene Idee des corpus Christi mysticum Kirche und Heiligungsprozeß so in eine kontinierliche Linie zwischen Gott und Geschöpf setzen kann, daß damit die tatsächlich bestehende bloße Mittlertätigkeit aus einer causa instrumentalis zu einer causa principalis würde. Es scheint aber auf der anderen Seite doch auch wichtig, hervorzuheben, daß eine echte Theologie vom mystischen Leib Christi diese Gefahren umgehen, ja erst recht beseitigen kann.

Denn zunächst hebt sie im Anschluß an Paulinische Gedanken die Unmittelbarkeit des Gnadenverhältnisses zwischen Gott und Seele in ihrer Idee der (analogen) Partizipation göttlichen Seins im mystischen Leib vorzüglich hervor. Die Gnade kann so unmöglich als bloßes »Sachklötzchen« aufgefaßt werden, wie es doch manchmal geschah, sondern nur als Leben, weil eben analoge Partizipation mit göttlichem Leben (vgl oben den Text des hl. Thomas). Daß dadurch das Ethos der Seelsorge, auf das A. mit Recht so viel Gewicht legt, keinen Schaden sondern nur Nutzen hat, dürfte verständlich sein. Denn dem Leben kann nur wieder Leben entsprechen. Damit ist aber auch der Gefahr gewahrt, auf die der Verf. hinweist, den Heiligungsprozeß allzu »biologisch« zu nehmen, statt dem personalen Verhältnis und der Geistnatur der Menschen Rechnung zu tragen. Gewiß wird in einer Theologie des mystischen Leibes Christi die Kirche und damit die Verkündigung und das Sakrament in den inneren Heilsorganismus hineingenommen. Aber gehört es denn nicht auch wesentlich dorthin? Thomas spricht so tief davon: Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta dirivetur (3 q. 62 a. 5). Und doch ist es sicher nicht Zufall, daß er gerade der Theologe ist, der am meisten dabei die instrumentale Ursächlichkeit der Sakramente erforscht und begründet hat. Es war das von einem echten Gottesbegriff aus gesehen gar nicht anders möglich. Denn je inniger das Heilsmittel in den Gesamtheilsorganismus eingebaut ist, desto drängender wird nun von Gottes Majestät aus gesehen das Anliegen, daß Irdisches nur Instrument sein kann zur Mitteilung göttlichen Lebens. Wenn also das übersehen wird, so liegt es nicht an der Idee des mystischen Leibes als solcher, sondern am Fehlen eines echten, überragenden Gottesbegriffes, ebenso wie die Ausdehnung der Menschheit Jesu auf jede Gnadeneinwohnung ein Verkennen des keinem Menschlichen (auch nicht der menschlichen Natur Christi, da auch sie nur Mittlerin bleibt) zugänglichen innigsten Personverhältnisses zwischen Gott und der Seele ist. Das vom Verf. am Schluß aufgestellte »Prinzip des Gottmenschlichen«, das weder anthropozentrisch noch zu theozentrisch eingestellt ist, sondern beides wie im Gottmenschen verbindet, scheint uns daher in einer echten Corpus Christi mysticum-Theologie nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern gefordert zu sein. In ihr wird ja auch menschliches Tun und menschliches Sein aufs Höchste geadelt und, emporgehoben zur Instrumentalursache, in den göttlichen Wirk- und so auch (natürlich analog) Lebenskreis aufgenommen. Das Zwischen bleibt also bestehen, ja es wird erst recht mit Thomas als nur solches erkannt, während auf der anderen Seite das Göttliche als causa principalis nicht bloß irgendwie losgelöst, sondern als echt Handelndes und aus seiner Seinsfülle spendendes Prinzip die ganze personale Liebeseinigung (das tiefste jeder Seelsorge und ihr ganzes Bemühen) im mystischen Leib bewirkt. Gewiß betont die Idee des »Gottmenschlichen« stärker das von »oben«, das ja im Gottmenschen das Entscheidende war, während die Auffassung vom »mystischen Leib« größeren Nachdruck auf die Einheit legt. (Möhler hat das gut in seinen verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Kirche herausgearbeitet; vgl. oben S. 578 f.) Aber wie im Gottmenschen der eine Christus lebt, so umgekehrt auch im mystischen Leib der Unterschied der handelnden (bzw. empfangenden) Prinzipien. Auch so gesehen, schließen sich also die beiden Ideen nicht aus, sondern ein. Ein Bild kann eben nie die ganze Fülle göttlicher Gnade ausdrücken. — A. hat in seinem Artikel sich also mit Recht gegen Übertreibungen gewandt, die wir freilich z. T. mehr aus anderen fehlerhaften theologischen Ideen zu erklären suchten. Wenn hier daher auf die an-

dere Seite der Frage hingewiesen wurde, so geschah es vor allem auch deshalb, weil, wie wir wissen, der Artikel zu falschen einseitigen Deutungen Anlaß bot, die wohl gewiß nicht im Sinne des Verf. lagen.
Weisweiler.

Brachthäuser, W., O. P., Gemeingut oder Gesetzesgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des heiligen Thomas von Aquin. gr. 8° (78 S.) Köln-Brück 1940, Albertus-Magnus-Verlag. M 3.—. — Schon oft hat die Kirche lebensstarke Zeitströmungen aufgegriffen, um sie zu reinigen, und so erst ihrem inneren Wahrheitsgehalt die ganze Stoßkraft zu geben zum Wohle der Menschheit. So geschah es unter den letzten Päpsten mit der Bewegung der »sozialen Gerechtigkeit«. In ganz anderen Lagern entstanden, wurde der Ausdruck erst durch die Kirche zu einem Ideal für die ganze Menschheit erhoben. Nicht nur die soziale Praxis empfing dadurch stärkste Anregungen. Auch die Theorie mußte sich die Frage stellen, ob der neue Ausruck eine neue Lehre enthalte oder sein Inhalt in den scholastischen Gerechtigkeitstugenden sich schon vorfinde. Diese Frage war Anlaß der gründlichen Arbeit B.s, einer Inauguraldissertation zu Freiburg i. d. Schweiz. B. bietet wertvolle geschichtliche Angaben über die Entwicklung der Gerechtigkeitslehre und sucht besonders die Lehre des hl. Thomas über die iustitia legalis klarzustellen. Diesen Bemühungen gebührt unser Dank. Das Ergebnis ist: Auch für das Wirtschaftsleben bedarf es keiner neuen Gerechtigkeitsart. Wird die iustitia socialis als strenge Gerechtigkeit gefaßt, fällt sie mit der iustitia legalis zusammen. Man kann freilich metaphorisch die soziale Gerechtigkeit auch als soziale Gesinnung betrachten. Dann unterliegen ihr alle Gerechtigkeitstugenden. — Wie faßt B. die iustitia legalis selbst? Sie muß durch ihren Gegenstand bestimmt werden. Dieser nun unterscheidet sich materiell nicht vom Gegenstand der iustitia particularis und besteht nur in der Beziehung dieses Gegenstandes auf das Gemeinwohl, wenn das Gesetz dies vorschreibt. Man wird sofort an die Ausführungen von H. Hering O. P. erinnert, die ihrerseits von einigen seiner französischen Ordensbrüder abhängig sein dürften (vgl. Schol 13 [1938] 309 f.). Anzuerkennen ist, daß H. und B. betonen, daß die iustitia legalis nach dem hl. Thomas nicht die Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist. Doch dürfte ihre Lehre über den Gegenstand der iustitia legalis nicht der des hl. Thomas entsprechen. Der hl. Thomas vergleicht 2,2 q. 58 a. 6 die iustitia legalis mit der caritas. Wie letztere nun als besondere Tugend ihr ausschließliches Objekt in Gott hat, außerdem aber als virtus generalis alle anderen Tugenden verursachen kann, so hat auch die iustitia legalis als besondere Tugend ihr ausschließliches Objekt unmittelbar im Gemeinwohl, sie kann aber auch alle übrigen Tugenden als iustitia generalis oder causalis auf das Gemeinwohl hinlenken. Nur im letzteren Falle ist ihr Gegenstand materiell der gleiche wie der anderer Tugenden und bleibt nur ratione, durch die Hinlenkung auf das Gemeinwohl, von ihm verschieden. So sind nach dem hl. Thomas die iustitia legalis essentialis und die iustitia legalis generalis scharf zu trennen. — Für B.s Gleichsetzung des materiellen Gegenstandes der Legalgerechtigkeit und der übrigen Gerechtigkeitstugenden war offenbar von Einfluß seine Auffassung der Lehre des hl. Thomas über das dem debitum morale gegenüberstehenden debitum legale. Es besteht kein Zweifel darüber, daß letzteres nach dem hl. Thomas Gegenstand der iustitia commutativa ist. Z. B. wird 2,2 q. 80 a. un. das debitum legale Gegenstand der Kardinaltugend der Gerechtigkeit genannt, also der iustitia particularis und vor allem der iustitia commutativa. In diesem Sinne wird das de-

bitum legale auch von Suarez, XI S. 571, und von Joannes a. S. Thoma, In 2,2 q. 81, Introductio, gedeutet. Weil B. das debitum legale, offenbar des Wortes legale wegen, freilich mit vielen anderen, gleichzeitig als Gegenstand der iustitia legalis betrachtet, mußte er dazu kommen, den materiellen Gegenstand der iustitia particularis und legalis gleichzusetzen. — Der an sich verführerische Gedanke, alle sozialen Tugenden unter dem Ausdruck »soziale Gerechtigkeit« zusammenzufassen, dürfte sich trotzdem nicht empfehlen. Die päpstlichen Aktenstücke legen die Gleichsetzung von Legal- und Sozialgerechtigkeit nahe. Es ist auch nicht ohne Belang, ob z. B. die Zuweisung der Lohnverpflichtung an die iustitia socialis in einer Enzyklika einen eindeutigen Sinn ausdrückt oder nicht. — Diese Bemerkungen wollten nur für weitere Forschungen des Verf.s dienlich sein, dessen Schrift durch viele selbständige Fragestellungen reiche Anregungen bietet.

Gemmel.

Jahn, E., Zur seelischen Reifung des Kindes. 8° (61 S.) Essen 1942, Lichtweg-Verlag. M 2.—.. — Das kleine Buch, dessen Verf. evangelischer Theologe ist, untersucht die Entwicklung des religiösen Verhaltens evangelischer Kinder und Jugendlicher. Dabei stützt er sich mehr auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen als auf die umfangreiche Literatur über dieses vor allem für den Religionspädagogen bedeutsame Gebiet seelischer Entwicklung. Ganz im Zuge der sich immer stärker als aufschlußreich und notwendig erweisenden Methode der Ganzheitsbetrachtung, sucht der Verf. sowohl das Eingebettetsein der religiösen Entfaltung in die kindliche bzw. jugendliche Gesamtpersönlichkeit, wie in die Vorwelt des Ahnenerbes, der vorgeburtlichen Beeinflussung, wie der Gemeinschaftsformen aufzuweisen. Auf solche Art werden manche aufschlußreiche Tatsachen zutage gefördert. Beachtlich erscheint die Feststellung, daß »die Jugend den Weg zur katholischen Frömmigkeit leichter als den Weg zur reformatorischen Glaubenserfahrung findet« (59). Der Grund dafür wird darin gesehen, daß die reformatorische Form der Frömmigkeit tiefere Erfahrungen und vor allem die Einschmelzung dieser Erfahrungen in das Glaubensleben voraussetzt.

Schröteler.

Seelmann, K., Kind, Sexualität und Erziehung. Zum Verständnis der sexuellen Entwicklung und des sexuellen Verhaltens von Kind und Jugendlichen. 8° (165 S.) München 1942, Reinhardt. M 2.60. — Das aus der praktischen Arbeit der Münchener Arbeitsgruppe für Gemeinschaftspsychologie (Leiter Dr. L. Seif) hervorgegangene Buch bietet großenteils an Hand von dort behandelten Fällen einen guten Einblick in das Wollen und die Methode der geschlechtlichen Erziehung, wie sie von Dr. Seif entwickelt wurde. Von dem richtigen Grundsatz ausgehend, daß Sexualerziehung erfolgreich nur im Rahmen einer gesunden Gesamterziehung durchgeführt werden kann — ein Grundsatz, der schon lange von uns vertreten wurde —, begann die Beratung mit der Gewinnung eines möglichst umfassenden Gesamtbildes der jugendlichen Persönlichkeit. Dabei stieß man in den beschriebenen Fällen durchweg auf Schwierigkeiten im Gebiet der rechten Einordnung in die verschiedenen Gemeinschaftsformen. Die sexuellen Abwegigkeiten stellen sich regelmäßig als Falschkompensationen von Minderwertigkeitskomplexen dar. Man spürt, wie hier Gedankengänge A. Adlers pädagogisch fruchtbar gemacht werden. Eine solche auf den Aufweis einer Ursachenreihe vereinfachte Diagnose und die sich darauf aufbauende erzieherische Arbeit läuft verständlicher Weise Gefahr,

bedeutsame Symptome und Verwurzelungen zu übersehen und durch den Erfolg der Arbeit in Frage zu stellen. Es wäre sehr dankenswert, wenn der Verf. darüber Auskunft geben könnte, wie groß etwa prozentual die Zahl der Fälle ist, die sich mit der beschriebenen Methode nicht wesentlich beeinflussen ließen, oder anders ausgedrückt: in wieviel Fällen das »Krankheitsbild« eine überragende Mächtigkeit der sexuellen gegenüber der sich selbst behaupten wollenden Komponente aufwies. — Was über die Notwendigkeit und Art der sexuellen Aufklärung gesagt wird, dürfte kaum den vollen Beifall der Sachverständigen finden. Vor allem scheint uns die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens bei vollem Verständnis für die Bedeutung des Strebens nach restloser Klarheit eine mehr zurückhaltende Sprache zu erfordern. Das religiöse Moment hat in der Behandlung keine Stelle. Einzelne etwas bissige Bemerkungen über Unzulänglichkeiten katholischer Erzieher wirken fehl am Platze. Schröteler.

* * *

Mathis, B., O. F. M. Cap., Das katholische Kirchenrecht für den Laien. 8° (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh. M 6.—; geb. M 7.80. — Wie der Titel schon sagt, will das Werk »allen aufgeschlossenen Gläubigen, vorab den Laienaposteln« eine Einführung in das Katholische Kirchenrecht vermitteln. Die ganze Anlage des Buches ist recht geeignet, dieses Ziel zu erreichen. Es zeichnet sich aus durch straffe Zusammenfassung, sowie klare und übersichtliche Darstellung des gesamten Kirchenrechtes, soweit dieses im Codex iuris canonici enthalten ist. Große Anerkennung verdient die Tendenz des Verf., die einzelnen Rechtsinstitute auch theologisch zu erklären, m. a. W. sie aufzubauen auf ihrer religiös-kirchlichen Grundlage. So erscheinen hier weite Rechtsgebiete wirklich als Lebensäußerung der Kirche, nicht als etwas dem kirchlichen Leben Fremdes, das nur von außen herangetragen ist. Auch viele praktische Hinweise, die man in den großen Kommentaren oft vergebens sucht, sind wertvoll, so z. B. das Verzeichnis der Abkürzungen für die einzelnen Orden und religiösen Kongregationen der Kirche. — Der Zweck des Buches zwingt naturgemäß zu größtmöglichster Kürze. Eine Darstellung strittiger Fragen liegt außerhalb des Rahmens dieses Werkes; ausdrücklich erklärt der Verf., daß in schwierigen Fällen die Fachliteratur zu konsultieren ist. Immerhin wäre doch dem vorliegenden Werke zu wünschen, daß es in strittigen Fragen nicht e i n e Meinung als d i e Lehre vorträgt. Auch sonst leidet hier und da unter der Kürze die Genauigkeit. Z. B. kann man bei der Darstellung der juridischen Person den Eindruck gewinnen, als ob zum naturrechtlichen Wesensbegriff der juridischen Person der anstaltliche Charakter gehöre. Die peregrini unterstehen am Aufenthaltsort nicht allen partikulären Kirchenstrafen, sondern nur denen, die Sanktionen eines sie verpflichtenden partikulären Gesetzes sind. (Can. 14 § 1,2 mit can. 2226 § 1). Auch wenn der Buchhändler die apostolische Erlaubnis zum Verkauf verbotener Bücher hat, darf er diese an sich nur jenen verkaufen bei denen er die Leseerlaubnis rechtmäßig voraussetzen kann (Can. 1404). Bertrams.

Vercauteren, A., O. F. M. Existitne obligatio dimittendi apostatas e Religione?: Ant 17 (1942) 223—230. — 1. Wenn man über die Frage handeln will, ob abtrünnige Ordensleute (d. h. solche, die eigenmächtig aus dem Orden scheiden, can. 644) pflichtmäßig entlassen werden m ü s s e n, ist zunächst einmal festzustellen, ob sie überhaupt entlassen werden k ö n n e n, wenn sie z. B. abwesend oder nicht erreichbar sind. Es wird nämlich von einigen Kanonisten behauptet, daß man solche nicht im gewöhnlichen Verfahren entlassen könne, sondern höchstens mit besonderer Dispens des Hl. Stuhles. Man stützt sich dabei auf

eine private Entscheidung, die von der darüber befragten päpstlichen Auslegungskommission gegeben wurde, von Vermeersch-Creusen Epitome I. C. I 1921 n. 659 3b angeführt wird und besagt, es sei genügend vorgesorgt durch die Strafbestimmungen des CIC gegen flüchtige und abtrünnige Ordensleute (vgl. can. 2385). Dagegen halten die meisten Kanonisten an der Auffassung fest, daß auch solche im gewöhnlichen Verfahren entlassen werden können. Denn weder sei dies Verfahren unmöglich, noch die angeführte Entscheidung nur in der angegebenen Weise zu verstehen. Dieser Ansicht schließt sich der Verf. an. — 2. Er stellt dann die weitere Frage, ob auch die Pflicht bestehe, abtrünnige Ordensleute zu entlassen, wenn sie widerspenstig bleiben. Das scheinen einige (Schäfer, Sipos) zu behaupten. Der Verf. dagegen glaubt diese Verpflichtung verneinen zu müssen, wobei er allerdings diese Behauptung beschränkt auf den Fall, in dem es sich nur handelt um die Straftat des Abfalls vom Ordensleben und um eine Ordensgemeinschaft, in der Abgefallene nicht ohne weiteres kraft der Ordenssatzungen auch entlassen sind. Er stützt sich bei dieser Entscheidung auf folgende Erwägungen: 1. Wenn eine solche Pflicht bestünde, hätte der CIC sie in can. 645 (der von den Pflichten der Abtrünnigen und ihrer Oberen handelt) ausdrücken können und müssen. 2. Eine Pflicht zur Entlassung ist schwer zu vereinbaren mit can. 645 § 2, wonach für die Oberen eine anerkannt schwere Pflicht besteht, die Abtrünnigen zu sucher und wieder aufzunehmen. 3. Indes ist diese letzte Pflicht begrenzt und erlischt, wenn die Abtrünnigen nicht aufzufinden sind oder voraussichtlich der Aufforderung zur Rückkehr nicht gehorchen, wenn stichhaltige Beweise einer Besserung fehlen oder wenn ernste Gründe auf Seiten der Ordensgemeinschaft (Schutz ihres Gemeinwohles) gegen die Wiederaufnahme sprechen. 4. In diesem letzten Fall würde der Ordensobere nicht nur keine Pflicht zur Wiederaufnahme haben, sondern es wäre ihm sogar verboten, einen Abtrünnigen zum Schaden der Ordensgemeinschaft wieder aufnehmen. — Aber käme das nicht der Pflicht zur Entlassung gleich? Vielleicht dann, wenn tatsächliche Fernhaltung aus der Ordensgemeinde und Entlassung das gleiche wären. Das ist aber nicht der Fall. Die formelle rechtliche Entlassung bringt außer der Entfernung aus der Ordensgemeinschaft noch weitere Rechtsfolgen, mehr zugunsten des Entlassenen. Vgl. can. 669 § 1, 672 § 1; 671. Man könnte dagegen einwenden, daß die Bestimmungen des CIC über die Entlassenen diese gerade zur Rückkehr in die Ordensgemeinde veranlassen wollen und können. Doch ist das kein entscheidender Grund für die Pflicht zu entlassen. Denn auch die Strafbestimmungen des CIC gegen die Abtrünnigen (can. 2385) können nicht weniger wirksam zur Lebensbesserung der Betroffenen beitragen. In diesem Sinne würde die anfangs erwähnte Entscheidung der päpstlichen Auslegungskommission ihre Geltung haben. Also wäre eine allgemeine Pflicht zur Entlassung abtrünniger Ordensleute zu verneinen. Eher müßte man eine solche Verpflichtung annehmen für Ordensgemeinschaften, in denen die Entlassung zugleich auch die Lösung von den Gelübden bringt (vgl. can. 669 § 1), und in dem Fall, in dem außer Abfall noch andere wichtige Gründe auf Seiten der Ordensgemeinschaft für die Entlassung sprechen. Die Fälle von Flucht oder Abfall vom Ordensleben sind leider heute noch weniger als sonst eine Theorie. Den formalrechtlichen Erwägungen des Verf. kann man gern beipflichten. Praktisch werden aber heute die Voraussetzungen für die Pflicht zur Entlassung (Schutz des Gemeinwohls der Ordensgemeinschaft) oft oder meist gegeben sein. Vielleicht wäre eine gesetzgeberische Entscheidung in der Richtung zu begrüßen. Keller.

Wenger, L., Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wortstudie (Wiener Sitzungsber. 220/2). gr. 8° (194 S.)

Wien 1942, Hölder-Pichler-Tempsky. M 12.—. — Nach W. handelt es sich hier um einen Teil einer weiter ausgreifenden Untersuchung über Wort und Begriff Canon. Dieser Teil berücksichtigt hauptsächlich die nichtkirchlichen Rechtsquellen bis zum Corpus Iuris civilis einschl. Da es sich vorab um iustinianische Stellen handelt, braucht man auf die Tragweite für das Verständnis der späteren Rechtsentwicklung nicht hinzuweisen. Die Arbeit ist ein Musterbeispiel für die Fruchtbarkeit der Zusammenarbeit von Romanisten und Kanonisten. Wenn W. einmal die mangelnde Berücksichtigung der kanonistischen Literatur durch Romanisten beanstandet, so bleibt auch umgekehrt die romanistische Literatur für die Kanonistik unentbehrlich. — Schon im 3. Jahrh. v. Chr. gebraucht der Stoiker Chrysippus das Wort Canon in einem so weiten Sinne wie die lex aeterna und naturalis. Doch bedeutete das Wort auch die feststehende wirtschaftliche Abgabe und die positive Rechtsquelle und zwar später fast nur mehr die kirchliche. — W.s Arbeit zeichnet sich durch eine vorsichtige saubere Methodik aus. Ein Hauptmittel ist die Anführung und eingehende Deutung der Quellen selbst, wobei sogar einschlägige Schrifttexte einer strengen exegetischen Prüfung unterzogen werden. Natürlich fehlt nicht ein genaues Verzeichnis der Rechtsstellen und ein vorbildliches Wort- und Sachverzeichnis. — Die unparteiische Art W.s bewährt sich vor allem bei seinen Ausführungen über Iustinian. Selbstverständlich mußte die Ergründung der Stellungnahme Iustinians zum Begriff des kirchlichen Canon und des staatlichen Nomos die ganze Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche im Zeichen des Corpus Iuris civilis heraufbeschwören, dieser Brücke zwischen altrömischem und mittelalterlichem Rechtsdenken. Am wenigsten sagt dabei W. das Schlagwort Cäsaropapismus zu, schon deshalb, weil kaum zwei Historiker unter diesem Worte dasselbe verstehen. Man rede oft nutzlos aneinander vorbei. W. selbst hält die Mitte zwischen denen, die in Iustinian nur den Vergewaltiger der Kirche sehen und denen, die ihm mit Biondi (vgl. Schol 11 [1936] 624) ein echtes sentire cum Ecclesia zuerkennen. Übrigens könnte auch die gesetzliche Ratifizierung der Canones der vier allgemeinen Konzilien durch Iustinian günstiger beurteilt werden, als dies durch W. geschieht. Der Kaiser wollte festlegen, daß nach kirchlicher Auffassung eben nur diese Konzilien allgemeine, im ganzen Reiche verbindliche seien. Was die Gesetzgebung über das Alter der Diakonissinnen angeht, so erscheint die einfache Gleichsetzung der Witwen und Diakonissen, wie sie W. nahelegt, undurchführbar. In Nov. 6,6 heißt es ausdrücklich: ... ἀγομένας διακόνους, εἴτε ἐκ χηρείας, εἴτε ἐκ παρθενίας ... Es sei auf die Bemerkungen Schol 14 (1939) 630 f. zu J. Meyer's Monumenta de viduis, diaconossis virginibusque tractantia verwiesen. — Wertvoll sind W.s Ausführungen über das Gesetz des Kaisers Marcian über den Priestereid, das z. B. auch c. 1, X 2,7 erwähnt wird. Zu 55: definitio dürfte bei den römischen Juristen die decisio, das »Fall-Recht« darstellen, nicht die theoretische regula oder gar die spätere scholastische Definition. Javolen's Regel sagt: Das Fallrecht kann durch einen anderen Fall umgestoßen werden. Dieser Sprachgebrauch tritt noch deutlich zutage in dem berühmten Dict. Grat. 2. pars vor c. 1, D 20: In negotiis definiendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. — In der Frage des christlichen Einflusses auf die Entwicklung des römischen Rechtes hält W. wieder die sachliche Mitte zwischen den durch Albertario und Riccobono bezeichneten Extremen. Es ist begrüßen, daß das neue »Reallexikon für Antike und Christentum«, vor allem dank W.s Mitarbeit, auch diese nicht nur geschichtlich bedeutsamen Rechtsfragen mit einbezieht. — W.s methodisch und sachlich wertvolle Arbeit verdient den Dank aller Rechtsgeschichtler.

Gemmel.

Jedin, H., Juan de Torquemada und das Imperium Romanum: ArchFrPraed 12 (1942) 247—278. — Das bisher unveröffentlichte Werk Torquemadas wird von J. zunächst durch äußere und innere Kriterien sicher dem Dominikanerkardinal zugeteilt. Es ist eine Antwort auf die Schrift des Sanchez de Arevolo und wie diese 1467—1468 in Rom entstanden. Wertvoll ist vor allem die Stellung des Werkes in der zeitgenössischen Literatur im Streit um die Gewalt des Kaisers und des Papstes, wie sie J. hier entwickelt. Arevolo hat in seiner Monarchia dem Kaiser die Universalherrschaft abgesprochen, weil sie auf der Usurpation der ehemaligen römischen Kaiser in den Provinzen ihres Reiches beruhe. Der Kaiser herrsche nur über jene Teile der Welt rechtmäßig, die ihn frei anerkannt hätten; daher sind vor allem Frankreich und Spanien ihm nicht unterworfen. Der Papst ist der alleinige Universalherrscher. Demgegenüber vertritt Torquemada die Rechtmäßigkeit des Imperium über alle Völker. Die Herrschaft ist innerlich im Naturrecht begründet und von Gott gewollt, also unantastbar. Wenn auch die konkrete Verwirklichung des einstigen Imperium Romanum nur durch Gewalt zustande kam, so wurde die Herrschaft doch durch die nachträgliche Zustimmung der Völker rechtmäßig. Da der Kaiser Rechtsnachfolger des römischen Kaisertums ist, trägt auch er mit Recht den Titel: Herr der Welt. Die tatsächliche Unabhängigkeit Frankreichs und Spaniens sucht der Kardinal zu erklären, wenn er meint, daß der Kaiser durch die Nichtunterstützung dieser Länder beim Kampf gegen die Ungläubigen vielleicht seinen Rechten de facto, wenn auch nicht de iure entsagt habe. J. weist gut auf die grundsätzliche Bedeutung des Festhaltens Torquemadas am Universalkaisertum hin. Man konnte nicht die universale Geltung des Papsttums in spiritualibus et temporalibus aufrecht erhalten, wie es Arevolo wollte, und zugleich die des Kaisertums auflösen. Der Kardinal erkannte recht die gefährliche Utopie, die in dem Versuch Arevolos lag, die modernen politischen Ideen zu bejahen, aber die hohen Ansprüche des Papstes dabei beizubehalten. Beides war ideengeschichtlich zu eng miteinander verbunden, wie es ja auch die kommende Entwicklung zeigte. In der Gegenschrift, die Arevolo nun folgen ließ, wird auf den Humanismus hingewiesen, der in Torquemadas Lösung des Kaisertums als Fortsetzung des legitimen römischen Universalreiches lag. So verbinden sich in dem Werk des Kardinals die verschiedenen Gesichtspunkte der damaligen Behandlung des großen Problems Kaiser und Papst, so daß die am Schluß gegebene Veröffentlichung der Schrift in ausgezeichneter Ausgabe sehr zu begrüßen sei.

Weisweiler.

Heinrich, H., John Miltons Kirchenpolitik. Puritanische Ideen zum Problem Staat und Kirche (Neue Deutsche Forsch., Abt. Religions- und Kirchengesch. 9). gr. 8° (132 S.) Berlin 1942, Junker u. Dünnhaupt. M 5.80. — Der Spott Miltons über die Staatsträumereien Platons verhindert nicht, den peinlichen Eindruck, daß der englische Dichtersoziologe dem griechischen an Weltfremdheit kaum nachsteht. Ein gleiches gilt für die Schwierigkeit der Deutung bei beiden. H. sucht uns die kirchenpolitische Haltung Miltons näherzubringen durch Schilderung der verschiedenen Richtungen des Puritanismus und des gesamten philosophisch-theologischen Systems des Dichters. Er geht in seiner Disertation an der protestantisch-theologischen Fakultät Kiel dessen innerer Entwicklung und den ihn beeinflussenden Quellen nach. Wenn er wegen der Lichtmetaphysik und des Schöpfungsvoluntarismus von einem Neuplatonismus Miltons sprechen zu müssen glaubt, dürfte das nicht überzeugen. Die Lichtmetphysik ist nicht nur neuplatonisch. Vor allem aber entspricht die auch von H. her-

vorgehobene Lieblingslehre Miltons von dem ewigen Vernunftsgesetz in Gott und seine Auffassung vom freien Schöpferwillen fast ganz der katholischen Lehre, wie denn der Anglikanismus überhaupt viel mehr als der deutsche Protestantismus dem Mittelalter verbunden blieb. Auf dem kirchenpolitischen Gebiet zeigt sich die Entwicklungslinie vielleicht am klarsten durch Aufweisung der inneren Logik des protestantischen Prinzips selbst, der Miltons eigenwilliges Denken bis zum äußersten folgte. Er bekämpfte zunächst die Hochkirchler, die den Staat mit der Entscheidung in Glaubenssachen betrauten. Denn er hielt dies für einen Verrat an der evangelischen Freiheit. Aus demselben Grunde trat er später den Presbyterianern entgegen, die jene Befugnis dem Parlament zuwiesen. Schließlich mußte er sogar an seinem puritanischen Freunde und Gönner Cromwell Kritik üben, als auch dieser trotz der schönsten Worte die Gewissensfreiheit vergewaltigte. Kam Milton hierdurch dem katholischen Standpunkt der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate näher, so ließ ihn doch sein leidenschaftlicher Haß gegen das Papsttum auf der katholischen Linie nicht weitergehen. Folgerichtig blieb ihm allein der äußerste Spiritualismus einer nur persönlichen Leitung durch den Hl. Geist übrig. Damit aber wurde er in Wirklichkeit, wie auch H. mit Recht betont, ein Wegbereiter des späteren englischen Rationalismus und Naturalismus. Lag nicht schon der jahrelange Kampf des in der Ehe Unglücklichen um Einführung der Ehescheidung auf dieser Linie? Keller-Fehr stehen nicht an, von dem Heidentum Miltons zu sprechen. Das dürfte indes zu weit gehen. Jedenfalls dankt die Menschheit dem greisen blinden Dichterphilosophen Schöpfungen, die wenigstens von einem tiefen ästhetischen Glauben an die Schönheit und Größe des Christentums zeugen. — Die Anm. 80 (S. 63) ist im Text nicht richtig wiedergegeben. Der Sinn ist: Der höchste Richter soll die Hl. Schrift sein. Diese aber, d. i. Hl. Schrift, soll nur durch die Hl. Schrift selbst erklärt werden. So ergibt sich notwendig die Gewissensfreiheit. — H. hat uns eine gründliche Arbeit über einen Mann geschenkt, dessen Einfluß auf das geistige Europa nicht zu unterschätzen ist.

Gemmel.

* * *

Leturia, P., S. J., Sentido verdadero en la Iglesia militante: Greg 23 (1942) 137—168. — Der Titel der Kirchlichkeitsregeln des Exerzitienbuches, das »Sentire cum Ecclesia« ist heute weithin bekannt und muß, nicht zu seiner Ehre, gelegentlich selbst ein falsches Zelotentum decken. Weniger bekannt ist, daß vor M. Meschler nur ganz wenige der zahlreichen Exerzitienerklärer sie kommentiert haben und daß sie erst 1534 entstanden sind, also 12 Jahre nach der Vollendung des Büchleins. Bei dieser Lage ist der Aufsatz von L. besonders wertvoll, weil er den Zusammenhang der Regeln mit dem Haupttext klarlegt. Es ist nicht der Kampf gegen den Protestantismus, der Ignatius die Feder geführt hat, sondern es sind Gefahren im Innern der Kirche gewesen, ein Zuviel und ein Zuwenig, das zu jeder Zeit die Gläubigen und ihre religiöse Haltung bedroht: das Zuviel der Hypermystik, die Ignatius in den Alumbrados vor sich sah, das Zuwenig des falschen Humanismus, der ihm in Erasmus entgegentrat. Ihnen, die noch kirchlich sein wollten, aber nur halb, stellte er die ganze Gesinnung kindlicher Liebe gegen die heilige Mutter, die Kirche, gegenüber. Sie tut von innen heraus, was ein reiner Legalismus und Minimismus nicht aufzubringen den Mut hat. Der echte, vor allem der nach Vollkommenheit strebende Katholik macht das kirchliche und liturgische Leben mit, nicht, wie er selbst es sich ausgeklügelt hat, sondern so, wie Rom ihn anweist (Regel 1—9). Er beugt sich vor den kirchlichen

Autoritäten, mag auch ein weltlich gesinnter Paul III. oder ein überstrenger Paul IV. Papst sein; hängt nicht einseitig einer Schulrichtung, sei es der Vätertheologie, sei es der Scholastik, an; er verehrt keinen als Heiligen, der, vielleicht unter dem Schimmer einer zweifelhaften Mystik, noch unter den Lebenden weilt, wie Ignatius in seiner Zeit Beispiele vor Augen hatte (Regel 9—12). In den Glaubensfragen hält er, wie die Kirche selbst, die rechte Mitte, zwischen den immer neu auftretenden verführerischen Extremen: Überschätzung der Wirksamkeit Gottes gegenüber der des Menschen, der Gnade gegenüber der Freiheit, des Glaubens gegenüber den Werken, der Liebe gegenüber der Furcht, und jeweils umgekehrt (Regel 13—18). — So hat L. allerdings die Überzeitlichkeit der Regeln klar herausgearbeitet und gründlich gerechtfertigt. Raitz v. Frentz.

de Lamadrid, R. S., S. J., Un Manuscrito inedito del Beate Juan de Avila: ArchTGran 4 (1941) 137—241. — Der durch seine Schriften, mehr aber durch seine Predigten berühmte Apostel Andalusiens, der sel. Johannes von Avila (1500—1569) hat gegen Ende seines Lebens ein Gutachten an das Provinzialkonzil von Toledo eingereicht, das 1565/6 zusammengetreten war, um die Reformbestimmungen des Trienter Konzils in dieser Kirchenprovinz durchzuführen. Von dem bisher ungedruckten Ms ist erst jetzt eine Abschrift in der »Biblioteca del Sacro Monte de Granada« entdeckt worden; eine zweite, der das erste Blatt fehlt, weswegen man an der Autorschaft Avilas zweifeln konnte, ist in der Madrider Nationalbibliothek. Der erste Teil behandelt klar geordnet die Pflicht der Bischöfe, das weltliche Leben aufzugeben und mit ihren Einkünften vor allem die Werke der Liebe zu üben; die Mittel, die Unwissenheit des Klerus zu entfernen; die Erziehung der Seminaristen zu heiligen Seelsorgern; den Religionsunterricht der Laien, besonders der Kinder. Der zweite Teil folgt den Trienter Reformdekreten mit meist kurzen Anmerkungen. — Für die Kirchengeschichte der Restaurationszeit sind beide Teile von Interesse, wenn sie auch nicht viel Neues bringen. Darüber hinaus sind einige seiner Wünsche bemerkenswert. Man solle nicht ausgerechnet den zum Tode verurteilten die hl. Kommunion verweigern, die ihrer am meisten bedürften; Priester und Laien sollten nach Messe und Kommunion Christus durch eine Danksagung ehren und nicht sofort das Gotteshaus verlassen; an religiösen Festen sollten keine Stierkämpfe stattfinden; nur die wenigen besonders begabten Seminaristen sollten die Universitäten besuchen, um dann später Seminarprofessoren zu werden. Am meisten aber tritt der Freimut des Heiligen hervor, mit dem er die schweren Gebrechen des geistigen Standes tadelt an der richtigen Stelle. So macht er sich u. a. ein Wort des hl. Bonifazius zu eigen: Früher waren die Bischöfe von Gold und ihre Trinkgefäße von Holz; jetzt ist es umgekehrt. Raitz v. Frentz.

de Aldama, J. A., S. J., Antonio Cordeses S. J., Los Dones del Espíritu Santo: ArchTGran 4 (1941) 119—35. — Cordeses (1518—1601), der 1549 in den Orden eintrat, ist einer der ersten Jesuiten, der aszetisch-mystische Fragen behandelt hat. Seine als Mss im Britischen Museum liegenden Werke sind: Tratado de las tres vidas, Tratado de la oración mental, Tratado de la vida purgativa. Dazu kommt das Itenerario de la perfección cristiana, das nach des Verfassers Tod im Jahr 1607 auf italienisch, niemals aber spanisch gedruckt worden ist. Von ihm gibt Aldama den Text der sechs Kapitel über die Geistesgaben. Gut unterscheidet C., daß alle Getauften die Gaben erhalten, soweit sie zum Heil notwendig sind, aber nicht alle in größerer Stärke. Wenn die Gaben auch unter den göttlichen Tugenden stehen, vertiefen sie doch auch diese, nicht bloß die sittlichen. So sind sie vor allem auf

dem Weg der Vollkommenheit förderlich. Nicht ganz erklärlich ist, daß C. diese stärkste Zuteilung bloß eine gratia gratis data nennt. Daß C. dogmatisch nichts Neues bringt über die Gaben, ist begreiflich. Dafür schildert er um so lebendiger ihre aszetisch-mystischen Auswirkungen durch Stärkung der göttlichen und sittlichen Tugenden, zumal der Klugheit. Hierbei benützt er die Unterscheidungsregeln des hl. Ignatius in den Geistlichen Übungen, führt aber einen neuen Gedanken weiter aus: der gute Geist wahrt Vernunft, Zeitmaß und Ordnung, der böse bringt in die vernünftigen Pläne und Zeiteinteilungen Unordnung, führt zu Unbeständigkeit und treibt von einem Extrem ins andere, entgegengesetzte. Raitz v. Frentz.

Solá, Fr. de P., S. J., Secunda Asamblea nacional de Mariologia: RazFe 126 (1942) 425—428. — In Madrid tagte vom 7. bis 12. Sept. 1942 der zweite spanische Nationalkongreß für Mariologie. Die Tagung war dem Andenken des hl. Johannes vom Kreuz (1542—1591) gewidmet, da in diesem Jahre vier Jahrhunderte seit der Geburt des Doctor mysticus vergangen sind. Angehörige verschiedener Orden, Unbeschuhte Karmeliter, Franziskaner, Kapuziner, Dominikaner, Jesuiten u. a. hatten sich zu friedlicher wissenschaftlicher Arbeit und Aussprache zusammengefunden. Der Hauptgegenstand der Tagung war das aktuellste Thema der heutigen Mariologie, nämlich die Mitwirkung Mariä mit Christus im Geheimnis unserer Erlösung. Die einzelnen Vorträge behandelten: Die Mariologie des hl. Johannes vom Kreuz, die Zeugnisse für die miterlösende Tätigkeit Marias in der Hl. Schrift, in der Überlieferung, in den Kundgebungen der letzten Päpste, das Mitverdienen, das Mitsühnen, das Mitopfern, das Miterlösen Marias, die Art der Ursächlichkeit und die Rangordnung der verschiedenen Arten dieser Mitwirkung. Der Berichter schließt mit dem Satze: »Möge die Allerseligste Jungfrau bewirken, daß Spanien, das soviel für die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens gearbeitet hat, auch jetzt die Nation sei, die am meisten dazu beiträgt, die Definition der allgemeinen Mittlerschaft der Allerseligsten Jungfrau vorzubereiten« (428). — Auf die marianische Tagung folgte vom 14. bis 19. Sept. ebenfalls in Madrid eine biblische Woche mit den Hauptthemen: Die Lehre vom mystischen Leibe Christi in der Hl Schrift, die formgeschichtliche Schule, die neuen Beiträge zur Vorbereitung einer Geschichte der Vulgata in Spanien (ebd. 428—431). — An dritter Stelle fand vom 21. bis 26. Sept. in Madrid die zweite spanische theologische Woche statt, deren Hauptthema die Lehre vom mystischen Leibe Christi war (ebd. 431—437).
Deneffe.

Janssen, E., S. J., Moeder van God: Streven 10 (1942) 1—13. — Der Aufsatz ist das 3. Kap. eines angekündigten Buches (Maria de Moeder, Utrecht). Es bringt nach Art einer Betrachtung schöne und tiefgreifende Gedanken über die göttliche Mutterschaft Marias. Reizvoll ist das Zusammenleben Marias mit Christus dargestellt. Maria starb nicht mit Jesus, weil sie unter dem Kreuze die Mutter aller Menschen wurde und weil sie zum Entstehen und ersten Wachstum der jungen Kirche mütterlich mitwirken sollte. Deneffe.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Heinrich Weisweiler, Frankfurt am Main.
Druck und Verlag: Esch & Co., Eupen (Rhld.), Gospertstr. 74.

1942 K 4913

1942 K 511

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XVII. JAHRGANG

HEFT 1

1942

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

U.B. TÜB.
28 JAN 1942
Got 861

Siebzehnter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Der ideengeschichtliche Ort der Gesellschaftstheorie des Kirchenlehrers Bellarmin. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. Von † Bernhard Jansen S. J. . 1

Logos, Telos, Energeia. Statische und dynamische Seinsbetrachtung. Von Caspar Nink S. J. 17

Die Theologie als intellectus fidei. Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia. Von Johannes Beumer S. J. 32

Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea. Von Heinrich Bacht S. J. 50

Existenzphilosophie in Italien. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 70

Besprechungen:

H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien (Grillmeier) — Fr. Hoffmann, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Pelster) — K. Deuringer, Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez, auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt (Weisweiler) — H. Krings, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (Nink) — A. v. Martin, Nietzsche und Burckhardt (Lotz) — H. Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft (Brugger) — A. Grégoire, Immanence et transcendance. Questions de Théodicée (de Vries) — R. Schmücker, Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli († Jansen) — R. Guardini, Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie (Lotz) — C. G. Jung. Psychologie und Religion (Wingendorf) — P. Bockelmann, Studien zum Täterstrafrecht 1. u. 2. Teil (Hirschmann) 82

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 106
2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . 118
3. Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie 131
4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie . . 143
5. Ethik, Rechtsphilosophie, Pädagogik 154

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 160

Verzeichnis der Abkürzungen auf Seite 3 des Umschlages.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

4.- 24.9.42 U 13
1942 K 1800

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

XVII. JAHRGANG

HEFT 2

1942
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U:B TÜB.
30 SEP 1942

Siebzehnter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise. Von Wilhelm Hunger . 161

Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation. Von Erich Przywara 178

Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin. Von Martin Grabmann . . . 187

Die Modalität einfacher Aussageverbindungen. Von Walter Brugger 217

Wertglaube oder Seinserkenntnis als letzte Wahrheitsgrundlage? Von Caspar Nink 236

Bernhard Jansen S. J. † 240

Besprechungen:

K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (Prümm) — Th. Soiron, Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung (Koester) — P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus (Wennemer) — H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes (Loosen) — Kardinal Franz von Toledo-Band des Archivo Teológico Granadino (Pelster) — H. Schauf, Die Einwohnung des Hl. Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader (Lieske) — W. de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten (Weisweiler) — E. Przywara, Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien. 3. Band: Dritte Woche, Vierte Woche, Liebe, Nachwort (Lieske) — H. Naumann, Altdeutsches Volkskönigtum. Reden und Aufsätze zum germanischen Überlieferungszusammenhang (Becher) — A. Wuyts, Le patriarcat russe au concile de Moscou de 1917/1918 (Schultze) 243

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der Theologie 270
2. Vergleichende Religionsgeschichte 278
3. Theologie der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes 284
4. Fundamentaltheologie, Dogmatik und Dogmengeschichte . 295
5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 309

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten: Vierte Umschlagseite.

Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften auf Seite 3 des Umschlages.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstraße 12.

1942 K 3338

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

XVII. JAHRGANG

HEFT 3

1942
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (Rhld.), GOSPERTSTR. 74

U:B. TÜB.
8 JAN 1943

Siebzehnter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Tun und Erkennen. Von Josef de Vries 321

Liturgie und Kirchenrecht. Zur Klärung und Vertiefung des Begriffes Liturgie. Von Heinrich Keller 342

Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts. Michael Bartholomaeus Salón O. E. S. A. und Dominikus Báñez O. P. Von Franz Pelster 385

Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform. Von Artur Landgraf 412

Besprechungen:

A. Pastore, L'acrisia di Kant. Contributo alla critica della Critica (Brugger) — G. Fr. Klenk, Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut - G. Ermecke, Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik (Lotz) — G. Siegmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises (de Vries) — M. Krudewig, Vom Stand der Psychologie des Gefühls und von ihrem bleibenden Ertrag (Fröbes) — V. Tuka, Die Rechtssysteme. Grundriß einer Rechtsphilosophie (Gemmel) — K. Muhs, Die Idee des natürlichen Rechts und der moderne Individualismus (Hartmann) — R L. Szigeti, Translatio latina Joannis Damasceni (De orthodoxa fide L. III c. 1—8) saeculo XII. in Hungaria confecta (Weisweiler) — Arbeiten über Nikolaus von Cues: Nikolaus von Cues: Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito — De quaerendo Deum — De filiatione Dei). Übersetzt von E. Bohnenstaedt - J. Koch, Cusanus-Texte I, Predigten, Heft 7: Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten - Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen, Wittenberg 1538. Als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im 16. Jahrhundert eingeleitet und herausgegeben von O. Menzel (Fischer) — V. Beltrán de Heredia, Accidentada y efimera aparición del nominalismo en Salamanca (Pelster) . 428

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 446
2. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 453
3. Philosophische Gesamtdarstellungen, Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie 462
4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie . . . 471
5. Ethik, Rechtsphilosophie und Staatslehre 477

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten: Vierte Umschlagseite.

Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften auf Seite 3 des Umschlages.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstraße 12.

4.- 18.2.73
JR

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

XVII. JAHRGANG

HEFT 4

1942

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

U.B. TÜB. Yd 861

Siebzehnter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes.

Seite

Der Wille zur christlichen Einheit. Von Max Pribilla . 481

Sein, Einheit und Gegensatz. Von Caspar Nink . . . 504

Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800. Von † Bernhard Jansen . 523

Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform. Von Artur Landgraf . 531

Neues über Albert den Großen aus einer Würzburger Handschrift. Von Melchior Weiß 556

Besprechungen:

E. Lohmeyer, Kultus und Evangelium (H. Weisweiler) — N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (K. Prümm) — M. Buchner, Die Areopagitica des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund (L. Üding) — J. F. M. de Wael, De Mystica van Dionysius Mysticus in de Werken van Dionysius Carthusianus (A. Pummerer) — Fr. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales (H. Weisweiler) — A. Zumkeller, O. E. S. A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Fr. Pelster) — E. Borchert, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik. Nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme. Untersuchungen und Textausgabe (Fr. Pelster) — J. R. Geiselmann, Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen (M. Pribilla) — Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern in Verbindung mit W. Laforet. Herausgegeben von M. Grabmann und K. Hofmann-E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters, mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik (I. A. Zeiger) 562

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der Theologie, Umwelt des Christentums . 582
2. Vergleichende Religionsgeschichte 591
3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 597
4. Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte 607
5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 622

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 3. Umschlagseite.

Gesamtverzeichnis des Jahrganges S. I—VIII.

Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften S. VIII.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstraße 12.

- 9. FEB. 1952
21. NOV. 1960
28. JULI 1965
28. 2. 68
12. DEZ. 1969
24. 2. 70
09. MRZ. 1971
19. Jan. 1972
12. MAI 1975
11. OKT. 1977
20. NOV. 1981
4. März 1983

3,80

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie / XVII. Jahrgang / Heft 1