



N12<521723846 021

*rad*



UBTÜBINGEN



A.GRIESSHABER  
Buchbinderei  
TÜBINGEN  
Telf. 2529

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift  
für Theologie und Philosophie

XVIII. JAHRGANG

1943

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

Alle Rechte vorbehalten



gd 861

Aus kriegsbedingten Gründen erscheint die Zeitschrift vom 1. Januar 1944 ab zusammen mit der Theologischen Quartalschrift unter dem Titel: »Theologische Quartalschrift — Scholastik, Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie«.

## Inhalt des XVIII. Jahrgangs.

### Abhandlungen:

	Seite
Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur. Von Johannes Bapt. Lotz . . . . .	1
Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie. Von Johannes Bapt. Schoemann . . . . .	31, 175
Zur Geschichte der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Von Friedrich Buuck . . . . .	54
Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum. Von Ludwig Ott . . . . .	78, 219
Mathematik und wirkliche Welt. Gedanken zu einer philosophischen Theorie der mathematischen Physik. Von Nikolaus Junk . . . . .	161
Ist der Episkopat ein Sakrament? Von Eugen Seiterich . . . . .	200
Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung. Von Caspar Nink . . . . .	239
Besprechungen: . . . . .	91, 262

### Aufsätze und Bücher:

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . . . .	109
Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik . . . . .	120
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . .	133
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . . . .	143
Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . . .	154
Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums . . . . .	288
Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . .	299
Grundlegendes aus Moralthologie und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik . . . . .	313

## Gesamtverzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten.

Albert der Große 126	Beumer J. 123, 304	Calvin 299, 311
Albert von Sachsen 123	Bierens de Haan J. A. 145	Cassiodor 289
v. Allioli J. F. 262	Blondel M. 97	Christ K. 120
Anselm v. Havelberg 290	Boethius 131	Chrysostomus 309
Aristoteles 92, 110, 121, 127	Böhner Ph. 131	Cicero 140
Augustinus 110, 289	Bonaventura 292, 319	Closen G. E. 301
Barth T. 131	Bonnefoy J. F. 300	Cools J. 306
Bartolomei A. 158	Bozzano E. 154	Creytens R. 130
Benedikt de Asinago 132	Breitkopf 146, 147	Croce B. 109
Benediktiner 317	Brenner 146	Cyrillus v. Alexandrien 288
Bernardin 320	Büchler Fr. 141	Degl' Innocenti U. 138
	Burckhardt J. 102	de Delmases C. 319
	Büttner 146	Del-Negro W. 113

- Dillmann 288  
 Dondaine A. 120  
 Dürig W. 294  
 Ehrenstein W. 149  
 Eisenhuth H. S. 298  
 Eisenring M. E. 118  
 Elert W. 299  
 Elfers H. 307  
 Euler K. F. 297, 298  
 Euringer S. 288  
 Fabri J. 282  
 Faust A. 111  
 Fellerer J. 61 ff.  
 Friederichs J. 292  
 Friedrich F. 317  
 Fulgentius von Ruspe  
 123  
 Garrigou-Lagrange R.  
 308  
 Geert Groote 276  
 Geiselman J. R. 295  
 Gerardus Magnus 276  
 Germanentum, Chri-  
 stentum u. Juden-  
 tum 297  
 Ghéréa J. D. 138  
 Glondys V. 307  
 Goedertier P. 144  
 Goldschmidt H. L. 137  
 Grabmann M. 91, 127,  
 128  
 Grundmann W. 297  
 Guardini R. 312  
 Hadžega J. 294  
 Haecker Th. 117  
 Haeger R. 316  
 Haering Th. 112, 126  
 Hansen P. 296  
 Hartmann N. 110  
 Hartmann O. J. 139  
 Hauck W. 299  
 Hegel G. Fr. W. 114  
 Heidegger M. 116  
 Heiler F. 297  
 Helbling L. 282  
 Herder J. G. 140  
 Herrigel H. 112  
 Heynck V. 310  
 Hofer H. 266  
 Hoffmeister J. 115  
 Holböck F. 267  
 Hölderlin 115, 116  
 Honecker M. 133  
 Horvath A. M. 292  
 Hunger 298  
 Ignatius v. Loyola 319  
 Isoldi M. A. 154  
 Jaensch E. R. 147  
 Johann Quidort 129  
 Johannes de Medina  
 310  
 Johantoberns H. 311  
 Julius II. 294  
 Kaila E. 143  
 Kant I. 92, 107  
 Käppeli Th. 120, 122  
 132  
 Kierkegaard S. 117  
 Kolligs M. 150  
 Krautwig N. 313  
 Kreider Th. 303  
 Kröber 146  
 Kröss H. 149  
 Künkel H. 155  
 Lambert J. H. 118  
 Lambot C. 289  
 Lamm 146  
 Lampen W. 308  
 Landgraf A. 123, 124  
 305  
 Lohmann W. 284  
 Maier A. 123  
 Marbe K. 152  
 March A. 143  
 Marsilius von Inghen  
 123  
 v. Martin A. 102  
 Mayer-Hillebrand Fr.  
 150  
 Mazzantini C. 145  
 Menschenformen 146  
 Merckel Fr. R. 297  
 Meßner R. 92  
 Morin G. 125  
 Müller J. 110  
 Müller J. P. 129  
 Neues Testament 262  
 Niebecker H. 264  
 Niedermann J. 140  
 Nietzsche Fr. 99, 118  
 Noll B. 99  
 Ockham W. 131  
 Oehlich 146  
 Olgiati Fr. 136  
 Osterero-Mamel A. 140  
 Ottaviano C. 136  
 Pacetti D. 319  
 Padovani H. A. 160  
 Peiper A. 148  
 Plato 110  
 Plössl P. 153  
 Pohlmann H. 298  
 Post R. 276  
 Quidort J. 129  
 Quistorp H. 311  
 Rauschenberger W. 105  
 Rehmké J. 119  
 Religionsforscher des  
 20. Jahrhunderts 296  
 Remphein H. 152  
 Rieser 146  
 v. Rintelen F. J. 136  
 Romanus de Roma 128  
 Rorario G. 294  
 Roschini G. M. 273  
 Rougier L. 135  
 Rudert J. 146  
 Rütner V. 159  
 Rüssel H. W. 297  
 Sailer J. M. 294  
 Salmanticenses 304  
 Schiller L. 152  
 Schnürer G. 263  
 Schorlemmer P. 296  
 Schorn A. 319  
 Schreiber G. 290  
 Schröder Chr. M. 297  
 Schubart W. 315  
 Schultz J. H. 314  
 Schwientek A. 157  
 Seifert F. R. 315  
 Severus v. Synnada  
 288  
 Siedler D. 126  
 Silvestriner 318  
 Simoneit 146  
 Skotus Duns 92, 131  
 Söhngen G. 300  
 Steinbüchel Th. 118,  
 158  
 Stakemeier E. 309  
 Stange C. 294  
 Strauhal M. A. 147  
 Tarré J. 319  
 Testament, Neues 262  
 Theodotus v. Ancyra  
 288  
 Theunisen W. 320  
 Thomas von Aquin  
 131, 292, 305  
 Tiilikä O. 301  
 Timotheus II. 290  
 Toccafondi E. T. 95  
 Troberg G. 119  
 Tuompo A. 148  
 Van de Vyver A. 289  
 Van Ginneken J. 276  
 Vanni-Rovighi S. 114  
 Veuthey L. 136  
 Viglino H. 134  
 de Vries W. 290  
 Wagenhäuser M. A.  
 298  
 Weckerle F. 297  
 Weindl Ph. 61 ff.  
 Weißenberger P. 318  
 v. Weizsäcker C. F. 107  
 Welleck A. 151  
 Werkmeister C. W. 135  
 Wilhelm v. Frankreich  
 125  
 Wolff W. 151  
 Zielinski T. 304

# Ontologie und Metaphysik.

Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur.

Von Johannes Bapt. Lotz.

Im Philosophieren unserer Tage ist die Frage nach dem Sein und damit die *Ontologie* wieder erwacht, und sie ist daran, sich immer machtvoller durchzusetzen.

Schon vor dem Weltkrieg war Husserl zu dem, was er »regionale Ontologie«<sup>1</sup> nannte, vorgestoßen. Das bedeutete nach der von Kant ausgehenden Auflösung des objektiven Seins in den subjektiven Geist eine entscheidende Wende; es wurde nämlich »neben den subjektiven Geist das objektive Sein wieder so« gestellt, »daß die Seinsfrage als die philosophische, den Einzelfragen zugrunde liegende Vorfrage in ihr Recht eingesetzt war«<sup>2</sup>. Freilich waren hier erst die »speziellen Seinsfragen der Gebiete und Bereiche«, noch nicht die »Seinsfrage schlechthin«<sup>3</sup> aufgenommen. Diese wird bei Husserl für die Öffentlichkeit erst viel später sichtbar; im Zusammenhang mit der Erforschung »der allgemeinen Form der Intentionalität«<sup>4</sup> (im Gegensatz zu den Sonderformen der Intentionalität, die den Einzelbereichen zugeordnet sind) tritt die Idee einer universalen Ontologie hervor<sup>5</sup>. Vorher bereits hatte sich Hartmann vom Idealismus zum Realismus durchgerungen; indem er dem Gegenstand seine Selbständigkeit gegenüber der Erkenntnis zurückgab, gelangte er zu seiner neuen »kritischen Ontologie«<sup>6</sup>, deren Ausarbeitung er inzwischen drei gedankenschwere Bände gewidmet hat. Nicht lange danach erschien Heideggers Hauptwerk, dessen Angelpunkt »die Frage nach dem Sinn von Sein« bildet, und das so von vornherein unter dem Zeichen der Ontologie steht<sup>7</sup>. Ebenso hat Jaspers die Seinsfrage in den Vordergrund gerückt; in allem bestimmten Seienden begegnen wir dem Sein als dem »weitesten Raum des Möglichen«, als dem »Grund von allem«, der »das Umgreifende« heißt<sup>8</sup>. Endlich hat sogar der ausgesprochene Neukantianismus in etwa zur Ontologie zurückgefunden, wenn auch ihre sachliche Durchführung schon im Ansatz durchkreuzt wird<sup>9</sup>.

Fragen wir nach dem Verhältnis der neu erstandenen Ontologie zur Metaphysik, so hat zunächst Hartmann recht, wenn er von der Bewegung zur Ontologie bemerkt: »Das Aufkommen dieser Tendenz hängt aufs engste mit dem Wiedererwachen der Metaphysik zu-

<sup>1</sup> Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle 1913.

<sup>2</sup> Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*. Tübingen 1940, 38.

<sup>3</sup> Ebd. <sup>4</sup> Ebd. 39.

<sup>5</sup> Ed. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1930.

<sup>6</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. I, 1. Halle 1927

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie*. Berlin 1938, 13—15; vorher schon: *Vernunft und Existenz*. Groningen 1935; ders., *Philosophie*. 3 Bände. Berlin 1932.

<sup>9</sup> H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930.

sammen«<sup>10</sup>. Von hier aus gewinnt der Titel seines ersten großen Werkes seine volle Bedeutung; er zielt ab auf »eine Erkenntnistheorie, deren Grundlage metaphysisch ist«, in deren Zusammenhang die Hauptlinien einer Ontologie entworfen werden, die »über metaphysische Grundfragen entscheiden« soll<sup>11</sup>. Nicht weniger nimmt Heidegger von Anfang an auf die Metaphysik Bezug, wenn er feststellt, die von ihm aufgegriffene Frage sei in Vergessenheit geraten, »obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die Metaphysik wieder zu bejahen«<sup>12</sup>. Das zeigt sich noch klarer, wo er die Seinsfrage in ihrer wesentlichen Verkettung mit dem Nichts programmatisch umreißt, und wo er Kants Kritik der reinen Vernunft als Fundamentalontologie auslegt; denn beide Male weiß er sich mitten in den Problemen der Metaphysik<sup>13</sup>. Dieselbe Verknüpfung tritt bei Jaspers darin hervor, daß die Transzendenz eine so zentrale Rolle spielt, und er dem dritten Teil seiner »Philosophie« den Namen »Metaphysik« gegeben hat.

Wie aus diesen Hinweisen hervorgeht, lebt auch in der erneuerten Ontologie ein gewisses Bewußtsein ihrer Einheit mit der Metaphysik. Trotzdem hat sich, tiefer geschaut, die *Verbundenheit* beider bedenklich *gelockert*, ja es sieht so aus, als ob sie ganz zerrissen wäre.

Für Hartmann »sind die eigentlichen und legitimen metaphysischen Probleme« nichts anderes als »die ungelösten und unlösbaren Restfragen im Hintergrunde« aller Gebiete<sup>14</sup>. An ihnen wird »ein ontologischer Einschlag« oder in mannigfach abgewandelter Gestalt die Seinsfrage sichtbar, die ihre »behandelbare und erforschbare Seite« darstellt; sie »ist das noch am meisten Unmetaphysische in den metaphysischen Problemen<sup>15</sup>. Bricht bereits hier, wo wir noch auf dem Boden von Hartmanns Auffassung der Metaphysik stehen, eine Spannung zwischen Ontologie und Metaphysik auf, so kommt es zur offenen Gegensätzlichkeit, wenn Hartmann die Ontologie der alten Metaphysik gegenüberstellt. Schon von der »Metaphysik« des Aristoteles heißt es: sie »ist — mit Ausnahme vielleicht des 12. Buches — durchaus keine Metaphysik, sondern eine Seinstheorie«<sup>16</sup>. Und die alte Ontologie überhaupt trifft die Anklage, »daß sie von Anbeginn mit spekulativ-metaphysischen Problemen belastet war, die den Bestand der reinen Seinsfrage verunklärt haben«<sup>17</sup>. Dabei erscheint die alte Metaphysik als »eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin; Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände«<sup>18</sup>; sie habe niemals auf sicherem Boden gestanden und sei durch die kantische Neugestaltung der Erkenntnistheorie endgültig zusammengebrochen. Die Eigenart der Ontologie Heideggers wird durch »die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt«<sup>19</sup> bestimmt. Hiermit ist jedes Überzeitliche oder Metaphysische ausgeschlossen, und eine eigentliche Metaphysik unmöglich geworden; höchstens könnte von einer Metaphysik des Nichts die Rede sein, weil in ihm schließlich alles Seiende gründet<sup>20</sup>. In gewisser Hinsicht gibt es bei Heidegger sogar keine Ontologie mehr,

<sup>10</sup> N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935, V.

<sup>11</sup> N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, III f.

<sup>12</sup> Heidegger, a. a. O. 2.

<sup>13</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Bonn 1929; ders., Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

<sup>14</sup> Grundlegung der Ontologie, 28.

<sup>15</sup> Ebd. 30. <sup>16</sup> Ebd. IX. <sup>17</sup> Ebd. X. <sup>18</sup> Ebd. 27.

<sup>19</sup> Sein und Zeit, 1.

<sup>20</sup> Vgl. hier besonders: Was ist Metaphysik?

da er das Sein nicht als eine Letzttheit stehen läßt, sondern »Sein auf Zeit noch weiter zurückführt«, weshalb er für seine Ontologie einmal den Namen »Ontochronie« prägte<sup>21</sup>; außerdem verengt sich die Ontologie zur Fundamentalontologie, d. h. zu einer phänomenologischen Analyse des Menschen als des Sein verstehenden Wesens<sup>22</sup>. — Welche Folgen die Loslösung der Ontologie von jeder Metaphysik am Ende hat, wird etwa an dem Fichte-Buch von Weischedel sichtbar. Er kennt nur eine Ontologie, »die innerhalb der Grenzen des phänomenologisch Ausweisbaren zu bleiben entschlossen ist«, für die es geradezu ihre wesentliche Möglichkeitsbedingung ist, daß sie diesen Rahmen nicht überschreitet<sup>23</sup>. Übrig bleibt eine bloß »phänomenologische Ontologie«, die »an der formalen Deskription des Seins« haftet, die lediglich zu sagen weiß, wie das Sein erscheint, nicht aber es in dem zu deuten vermag, was es ist<sup>24</sup>. Das bedeutet eine Verflüchtigung der ‚Ontologie‘ in ‚Phänomenologie‘, wodurch Ontologie in ihrem Eigensten zerstört und damit im Grunde aufgehoben wird, ein Vorgang, der schon bei Heidegger und auch bei Hartmann zu spüren ist<sup>25</sup>.

Mit diesen wenigen Hinweisen suchten wir zu verdeutlichen, wie sich das Verhältnis von Ontologie und Metaphysik heute im außerscholastischen Philosophieren darstellt. Ergänzen wir das Bild, indem wir kurz umreißen, wie dieselbe Problematik bei den scholastischen Philosophen der Gegenwart erscheint. Sie betrachten die Ontologie als das Kernstück der Philosophie; ebenso sind sie sich ihrer Wesenseinheit mit der Metaphysik bewußt, weshalb sie für ‚Ontologie‘ auch die Bezeichnung ‚allgemeine Metaphysik‘ gebrauchen. Trotzdem ist wohl sogar innerhalb der Scholastik die tiefere Verketzung von Ontologie und Metaphysik nicht mehr lebendig genug. Wenn es heißt: »*ontologia sive metaphysica generalis*«, wird der zweite Ausdruck manchmal fast synonym mit dem ersten genommen und nicht immer in seiner ganzen Sinnfülle ausgeschöpft. Hiermit im Zusammenhang lockert sich das Band zwischen der allgemeinen Seins- und der Gotteslehre. Neben einer Ontologie, die zuweilen mehr formale Begriffserklärungen als eigentlich inhaltliche Erkenntnisse enthält, steht eine Gotteslehre, die nicht hinreichend im innersten Grunde des Seins verwurzelt erscheint, sondern recht äußerlich beigefügt wird, die den anderen Sonderdisziplinen der Philosophie mehr oder minder gleichgeordnet ist. Viele Klagen über eine allzu abstrakte, fast rationalistische *Ens-a-se*-Spekulation und so manche Schwierigkeiten, die man in den letzten Jahren gegen die Gottesbeweise erhoben hat, haben hier ihren Ansatzpunkt, obwohl die Auseinandersetzung meist nicht bis zu dieser Stelle vorgetragen wurde.

Angesichts der in unseren bisherigen Darlegungen gezeichneten Problemlage gilt es, die Frage nach dem inneren Verhältnis von Ontologie und Metaphysik und damit nach dem tiefsten Wesen beider neu aufzugreifen. Hierzu soll

<sup>21</sup> M. Müller, a. a. O. 8 Anm. 1.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Meyer, *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme*. Bonn 1936, 79.

<sup>23</sup> W. Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*. Leipzig 1939, 90; vgl. *Schol* 16 (1941) 428 f.

<sup>24</sup> M. Müller, a. a. O. 40.

<sup>25</sup> Wenn hier die Phänomenologie in einem bloß noch »phänomenalistischen« Sinne auftritt, so widerspricht sie damit ihrem ursprünglichen Programm, kraft dessen sie doch gerade zu den Sachen selbst hinstrebte.

unsere Abhandlung einen Beitrag liefern. Zunächst schien es geboten, mittels einer *geschichtlichen Besinnung* die Fragepunkte zu verdeutlichen. Diese werden anschließend in einer *systematischen Durchdringung* ihrer Klärung entgegengeführt. Endlich ergeben sich daraus *praktische Folgerungen* für die Einteilung der Philosophie und für die Abfolge der einzelnen Fächer.

### 1. Geschichtliche Besinnung.

1. Unser Rückblick muß bei Aristoteles, dem Vater der systematisch durchgebauten Metaphysik, beginnen; denn schon er bringt eine Doppelheit ins Spiel, von der in unserer Frage bis heute der entscheidende geschichtliche Einfluß ausgeht. Wir meinen die Doppelheit des *Seienden als solchen* und des höchsten oder *übersinnlichen Seienden*. Sie konnte nur deshalb in den verflossenen Jahrhunderten bis zur Gegenwart so mächtig fortwirken, weil sie nicht allein eine Unausgeglichenheit, die sich aus der persönlichen Entwicklung des Aristoteles erklärt, bedeutet, sondern vielmehr eine mit der Sache selbst wesentlich gegebene Spannung trifft<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Zu der Entwicklung des Aristoteles vgl. außer den beiden bekannten Werken von W. Jaeger: G. Söhngen, *Zum aristotelischen Metaphysikbegriff*: *Philosophia perennis*. I. Regensburg 1930, 27—38; E. v. Ivánka, *Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers »Aristoteles«*: *Schol 7* (1932) 1—29; E. Oggioni, *La »Filosofia Prima« di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione*. Mailand 1939, und dazu: *Schol 16* (1941) 421 f. — Auf die Entwicklung des Aristoteles, soweit sie sich in seiner »Metaphysik« kundtut, des näheren einzugehen, überschreitet unsern Rahmen. Sicher lehnt Aristoteles von Anfang an die platonischen Ideen ab. Ebenso gibt er damit nicht das übersinnlich Seiende auf; vielmehr hält er daran mit aller Entschiedenheit fest. Sicher dürfte auch (trotz der Gründe Ivánkas) eine gewisse Entwicklung vorliegen, kraft deren eine Akzentverschiebung von einer mehr platonisierenden zu der ausgesprochen aristotelischen Auffassung stattfindet. Zuerst war noch primärer die übersinnliche Wirklichkeit als Gegenstand der Metaphysik angezielt. Doch konnte sich diese Wirklichkeit nicht durch Ideenschau enthüllen, sondern einzig vom Sinnlichen her aufgehen. Zugleich galt sie nicht wie bei Platon allein als das eigentlich Seiende (und das Sinnliche als das mehr oder minder Nicht-Seiende); nein, schon das Sinnliche trat als ein im eigentlichen Sinne Seiendes auf und vermochte deshalb die Bahn zum Übersinnlichen zu öffnen. Hieraus mußte die Idee einer Wissenschaft erwachsen, die beide Bereiche, insofern sie Seiendes sind, umgreift und so das Seiende als solches zum Gegenstand hat (vgl. hierzu Söhngen). Diese Wissenschaft gewinnt in steigendem Maße den Vorrang und nimmt auch die Wissenschaft vom Übersinnlichen in sich auf. Zuzugeben ist, daß es Aristoteles nicht gelungen ist, beide Gesichtspunkte restlos zur Harmonie zu bringen. Jaeger geht aber zu weit, wenn er von einem unleugbaren Widerspruch redet, mit dem der Philosoph nicht habe fertig werden können (vgl. Aristoteles, 226 f.); was vom Philologischen her wie ein Widerspruch aussieht, kann, philosophisch betrachtet, unter dem Gesetz innigster sachlicher Zusammengehörigkeit stehen. Ferner hat Jaeger sicher nicht recht, wenn er Aristoteles gegen das Ende seiner Entwicklung mehr

a. Aristoteles teilt die theoretische Philosophie in drei Disziplinen ein: Physik, Mathematik und Theologie, genauer: Theologik<sup>27</sup>. Wenn es nämlich das *Göttliche* gibt, dann muß es ein Ewiges, Unbewegtes und Getrenntes sein; dieses zu erforschen, ist aber Sache weder der Physik, noch der Mathematik, sondern einer Wissenschaft, die früher als beide und die vorzüglichste von allen ist, weil sie es mit dem hehrsten Gegenstande zu tun hat, und die deshalb auch (mit einem andern Namen) „erste Philosophie“ heißt<sup>28</sup>. Das wird durch eine negative Überlegung noch einmal bestätigt. Wenn einzig die physische Substanz, die wesentlich der Bewegung unterworfen ist, vorhanden wäre, dann wäre die Physik die erste Wissenschaft; wenn aber eine unbewegte und damit über-physische Substanz besteht, dann ist die Wissenschaft, die sich dieser zuwendet, früher und die erste Philosophie<sup>29</sup>.

Neben der im Vorstehenden entwickelten Bestimmung der ersten Philosophie tritt eine andere auf. Physik und Mathematik sind nicht erste Philosophie, weil jede von ihnen lediglich einen Ausschnitt des Seienden mit den diesem zugehörigen Bestimmungen betrachtet, nicht aber allgemein das *Seiende als Seiendes*. Sie sind also Einzelwissenschaften, von denen sich wesentlich unterscheidet jene andere Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes mit den ihm, insofern es seiend ist, eigenen Bestimmungen behandelt, eben die erste Philosophie<sup>30</sup>.

b. Angesichts der beiden so verschiedenen Bestimmungen der ersten Philosophie erhebt sich natürlich die Frage, wie beide miteinander zu vereinen sind, oder ob daraus vielleicht zwei völlig getrennte Wissenschaften erwachsen. Unzweideutig klar ist, daß Aristoteles die erste Philosophie unbedingt

oder minder zum Empiristen werden läßt, der die Metaphysik bloß noch als »Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden« (ebd. 211) kennt, eine Lehre vom obersten Seienden hingegen »als Wissenschaft ablehnt und nur mehr als ein Bedürfnis des menschlichen Gemüts gelten lassen will« (Ivánka 2); denn auch in den späteren Teilen der »Metaphysik« bestimmen mehrere Stellen diese Wissenschaft als Lehre vom übersinnlichen Seienden, ja sie bezeichnen »sogar die Behandlung der Seinsarten im allgemeinen und die Betrachtung der sinnlichen Substanz nur als Mittel zu jenem eigentlichen Zweck« (Ivánka 17). — Oben im Text werden wir ohne Rücksicht auf die hier skizzierte Entwicklung lediglich deren sachlichen Ertrag herausheben, und zwar so wie er (zumal in der Scholastik) geschichtlich wirksam geworden ist.

<sup>27</sup> Met. VI, 1; 1026 a 18 f. — Wir werden das Wort »Theologik« den Ausdrücken »Theodizee« und »natürliche Theologie« vorziehen, weil jener eigentlich nur einen Teil bezeichnet und dieser etwas schwerfällig ist. In neuester Zeit hat auch P. Borgmann dieses Wort gebraucht.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 1026 a 10—23.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 1026 a 27—30.

<sup>30</sup> Vgl. Met. IV, 1; 1003 a 21—26 und XI, 4; 1061 b 18—32.

als eine *einzig*e Wissenschaft angesetzt hat, der wesenhaft beide Aufgaben zukommen. Ja, er bemüht sich zu zeigen, wie jede der beiden Aufgaben die andere einschließt, wie keine von ihnen ohne Mitvollzug der anderen erfüllt werden kann. Freilich bleibt er hier bei tastenden Andeutungen stehen; den Kern des Problems klar zu fassen, ist ihm nicht gelungen. Wir geben seine Versuche so unfertig wieder, wie sie sind; sie gehen von den beiden Seiten aus.

Die erste Philosophie im Sinne der Theologie scheint zunächst nur eine bestimmte Gattung und eine einzelne Natur zum Gegenstand zu haben, allerdings die ehrwürdigste Gattung. Ist sie nun auch allgemein, d. h. alle Gattungen und alle Naturen umfassend? Aristoteles antwortet: sie ist auch allgemein, und zwar gerade deshalb, weil sie die erste im Sinne der Theologie ist; sie hat darum auch das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl nach seinem Wesen als nach seinen weiteren Bestimmungen<sup>31</sup>. Zur Klärung dieses Zusammenhanges fügt der Philosoph hier nichts weiter bei<sup>32</sup>. Doch deutet er im Vorbeigehen vorher einmal den entscheidenden Gedanken an, ohne ihn freilich im geringsten auszuwerten; er sagt nämlich, die Theologie habe es mit dem ersten und mächtigsten oder einflußreichsten Ursprung zu tun<sup>33</sup>, was ja mit dem allgemeinen, d. h. allumfassenden Ursprung gleichbedeutend ist.

Die erste Philosophie im Sinne der Wissenschaft vom Seienden als Seienden stellt sich von vornherein als allgemeine dar; sie umfaßt auch die Objekte von Physik und Mathematik, insofern sie eben seiend sind<sup>34</sup>. Warum ist sie zugleich Theologie? Man kann mit Aristoteles antworten: weil sie die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu ermitteln hat<sup>35</sup>. Hier bricht wieder der Gedankengang des Stagiriten ab; wir können ergänzend beifügen, daß diese höchsten Gründe und die Ursprünge im Bereiche des Unbewegten und Getrennten, also des Göttlichen liegen.

c. Unsere weiterführenden Andeutungen dürfen uns nicht über die Unfertigkeit der aristotelischen Ansätze hinwegtäuschen. Denn weder hat er von der Theologie her aus der Idee des allumfassenden Ursprungs die Wissenschaft vom Seienden als solchem entwickelt, noch hat er gezeigt, daß die ersten Ursprünge des Seienden, gerade insofern es seiend ist, notwendig im Göttlichen ruhen<sup>36</sup>, oder daß die Natur

<sup>31</sup> Vgl. Met. VI, 1; 1026 a 23—32.

<sup>32</sup> Vgl. auch die Parallelstelle zu dem angeführten Text: Met. XI, 7; 1064 a 28 — 1064 b 14.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 1064 a 37 f.

<sup>34</sup> Vgl. Met. XI, 4; 1061 b 18—32.

<sup>35</sup> Vgl. Met. IV, 1; 1003 a 21—32, bes. 31 f. — Von hier gesehen, offenbart sich die erste Philosophie als »Weisheit«, da es deren Aufgabe ist, die ersten Gründe und die Ursprünge zu erforschen (vgl. Met. I, 1; 981 b 27—29).

<sup>36</sup> Sein Beweis für das »unbewegte Bewegende« im 12. Buche geht nur von der Bewegung aus, nicht aber vom Sein als Sein.

des Seins »von sich aus«<sup>37</sup> auf das Göttliche verweist. Ebensowenig ist der innere Grund ausdrücklich geworden, aus dem es sich wirklich um eine einzige, nicht nur um zwei gewiß innig ineinander verflochtene Wissenschaften handelt. Hiermit ist der ganzen Folgezeit bis zur Gegenwart eine gewaltige Aufgabe gestellt, die Heidegger folgendermaßen unschreibt: »Diese doppelte Charakteristik der ersten Philosophie enthält weder zwei grundverschiedene, voneinander unabhängige Gedankengänge, noch darf die eine zu Gunsten der anderen abgeschwächt bzw. ausgemerzt werden, noch läßt sich gar die scheinbare Zwiespältigkeit vorschnell zu einer Einheit versöhnen. Es gilt vielmehr, die Gründe der scheinbaren Zwiespältigkeit und die Art der Zusammengehörigkeit der beiden Bestimmungen aus dem leitenden Problem einer ersten Philosophie des Seienden aufzuhellen«<sup>38</sup>.

2. Was die folgenden Jahrhunderte zur Bewältigung dieser Aufgabe beigetragen haben, findet eine gewisse zusammenfassende Krönung in der Auslegung, die das Werk des Aristoteles von der Scholastik, vorab bei Thomas von Aquin empfing.

Auf dem Wege dazu liegt eine Tatsache, die wir nicht unerwähnt lassen dürfen, eine neue Benennung unserer Wissenschaft, nämlich »Metaphysik«. Aus dem zunächst rein bibliothekarischen Titel »τὰ μετὰ τὰ φυσικά« erwuchs allmählich eine sachliche Bezeichnung, die besagt, daß die fraglichen Abhandlungen sich mit dem über das Physische oder die sichtbare Natur Hinausliegenden, also mit dem Über-physischen, Über-sinnlichen oder Meta-physischen befassen<sup>39</sup>. Zu der so verstandenen neuen Benennung bemerkt Heidegger: sie hat »die Interpretation dieser Abhandlungen in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt und damit die Auffassung dessen, was Aristoteles abhandelt, als Metaphysik entschieden. Ob jedoch das in der Aristotelischen Metaphysik Zusammengeschlossene Metaphysik ist, muß bezweifelt werden«<sup>40</sup>. Sicher führte der Name »Metaphysik« »die zentralen Probleme« über jene »Fragwürdigkeit und Offenheit«<sup>41</sup> hinaus, in der sie bei Aristoteles stehen geblieben waren. Doch bedeutete das nicht ohne weiteres eine Verfälschung des Stagiriten, sondern vielmehr eine Vollendung dessen, was bei ihm unvollendet vorlag<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Met. IV, 1; 1003 a 27 f.

<sup>38</sup> Kant und das Problem der Metaphysik, 6 f.

<sup>39</sup> Der Aquinate vereint in seiner Erklärung des Namens beide Bedeutungen, indem er die bloße Aufeinanderfolge im Sachlichen verankert: »Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire« (In Boeth. de Trin. q. 5 a. 1).

<sup>40</sup> Heidegger, a. a. O. 5.

<sup>41</sup> Ebd. 7.

<sup>42</sup> Unvollendetsein bringt natürlich immer eine gewisse Unentschiedenheit, Unbestimmtheit oder auch Zweideutigkeit mit sich. Entsprechend heißt »Vollenden« immer: etwas nach einer Seite hin entscheiden, bestimmen, eindeutig festlegen. Dabei werden also stets einige Denkmotive den Vorrang gewinnen, während andere in den Hintergrund treten. Wenn jeweils andere Denkmotive akzentuiert werden, entstehen verschiedene Auslegungen. Obwohl alle etwas Relatives an sich haben, so kann man doch erkennen, welche von ihnen die vorhandenen Ansätze nach ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit organisch weiterbildet, welche also dem ursprünglich gemeinten Sinne am nächsten kommt und deshalb vorzuziehen ist. Anders gesagt: man kann erkennen, welche Auslegung die Hauptströmung eines Denkers aufnimmt, und welche eine Neben- oder Unterströmung ver-

a. Nach dieser Zwischenbetrachtung befassen wir uns genauer mit der Weiterbildung, welche die aristotelische Metaphysik bei Thomas von Aquin erfuhr<sup>43</sup>. Die Einführung in seinen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik umreißt scharf *drei Auffassungen* dieser Wissenschaft. Sie ist göttliche Wissenschaft oder Theologie, insofern sie Gott und die anderen übersinnlichen Substanzen oder reinen Geister betrachtet. Sie ist Metaphysik, insofern sie das Sein und, was wesentlich zu ihm gehört, erforscht, weil uns dieser Bereich einzig im Überschreiten des Physischen aufgeht. Sie ist endlich erste Philosophie, insofern sie es mit den ersten Ursachen der Dinge zu tun hat<sup>44</sup>. Unter allen drei Rücksichten ist die durch sie gekennzeichnete Wissenschaft Fürstin und Herrin der andern; insofern sie die andern Wissenschaften regiert und damit einer Ordnung unterwirft, heißt sie Weisheit, da dem Weisen das Ordnen-schaffen eigen ist. — Abgesehen von der teilweisen Verschiebung der Namen, die durch das Auftreten der neuen Bezeichnung „Metaphysik“ mitbedingt ist, haben wir hier ganz aristotelisches Gedankengut vor uns.

Ebenfalls mit Aristoteles beantwortet der Aquinate die Frage, ob die angeführten Bestimmungen drei verschiedene oder nur *eine Wissenschaft* aufweisen. Ganz entschieden betont er, es handele sich lediglich um eine dreifache Betrachtungsweise, die nicht verschiedenen, sondern einer einzigen Wissenschaft zuzuschreiben sei. Schärfere und thematischer als Aristoteles arbeitet Thomas den Grund dafür heraus. Das Wesentliche spricht er in einem Satz von ungeheuer geballter Inhaltsfülle aus: „Denn die genannten getrennten Substanzen sind die allgemeinen und ersten Ursachen des Seins“<sup>45</sup>. Einer und der-

folgt. Die Scholastik vertritt die Überzeugung, daß der überlieferte Metaphysikbegriff im wesentlichen der Hauptströmung bei Aristoteles entspricht; Heidegger hingegen ist der Ansicht, dieser Begriff habe »mehr und mehr verhindert, daß die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte« (a. a. O. 7). Daß sich Neben- und Unterströmungen in der von Heidegger gemeinten finitistischen Richtung bemerkbar machen, ist nicht zu verkennen. Eine Bestätigung dafür sind die gerade in der ältesten Zeit recht häufigen konzeptualistischen Auslegungen des Stagiriten. Wenn das „Allgemeine als bloßer Begriff betrachtet werden kann, ist auch seine eigentlich meta-physische Tragweite, sein Zusammenhang mit der urbildlichen schöpferischen Idee gefährdet.

<sup>43</sup> An Texten, die sich darauf thematisch beziehen, kommen vor allem in Betracht das Prooemium zum Metaphysikkommentar und die beiden letzten Quästionen der Expositio super Boethium de Trinitate. Aus der Literatur vgl. besonders: H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda 1934, 96—118; Söhnngen, a. a. O.

<sup>44</sup> Im Kommentar zu Boethius heißt sie erste Philosophie, weil die anderen Wissenschaften von ihr ihre Prinzipien empfangen und so ihr folgen (q. 5. a. 1).

<sup>45</sup> Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi: In Metaph. Prooem.

selben Wissenschaft steht nämlich die Betrachtung eines Gegenstandes und der ihm eigentümlichen Ursachen, Ursprünge oder Prinzipien zu; mithin ist es Sache jener Wissenschaft, die das Seiende als solches untersucht, auch Gott und die anderen rein geistigen Substanzen zu erforschen, weil sie die dem Seienden als solchem eigentümlichen Ursachen darstellen. — Damit ist schon gesagt, daß die beiden von der Metaphysik umgriffenen Bereiche einander nicht ko-ordiniert, sondern sub-ordiniert sind. Einzig das Seiende als solches bildet das „subiectum“ oder den eigentlichen Gegenstand dieser Wissenschaft, als deren Aufgabe sich deshalb ergibt, die Bestimmungen und Ursprünge des Seienden als solchen zu erforschen. Der Bezirk des Göttlichen oder rein Geistigen unterliegt der Betrachtung nur mittelbar, eben als Ursprungsgebiet des Seienden als solchen oder als Ursprung des eigentlichen Gegenstandes, wird aber nicht selbst zum Gegenstand im eigentlichen Sinne<sup>46</sup>.

b. Der im Vorstehenden entworfenen Wissenschaft stellen sich zwei Einwände entgegen, die ihre Einheitlichkeit gefährden; sie setzen jeweils bei einem der beiden Pole an, die sich uns enthüllt haben. — Wenn der eigentliche Gegenstand der Metaphysik das Seiende als solches ist, umfaßt sie auch, ja in erster Linie das Materielle, an dem uns das Seiende als solches zunächst aufgeht. Wie kann sich aber ein und dieselbe Wissenschaft auf so Verschiedenes wie das Materielle und das rein Geistige beziehen, ohne ihre Einheitlichkeit zu verlieren? Thomas antwortet: das rein Geistige ist als solches begrifflich und seinhaft von der Materie getrennt, weil es niemals in der Materie sein kann. Aber auch das Seiende als solches ist, obwohl wir ihm zunächst im Materiellen begegnen, als begrifflich und seinhaft von der Materie getrennt anzusprechen; denn es kann wenigstens ohne Materie verwirklicht werden, was unmöglich wäre, wenn es in seinem innersten Kern seinhaft von der Materie abhängen würde. Infolgedessen besitzt die Metaphysik ein einheitliches Gegenstandsfeld; sie hat es ganz mit dem, was begrifflich und seinhaft von der Materie getrennt ist, zu tun; dem Materiellen ist sie nur insofern zugewandt, als sie es in seinen über-materiellen Tiefen ergreift. Damit ist das Seiende als solches in seiner Wesensverwandtschaft und so in seinem notwendigen Bezug auf das rein Geistige offenbar geworden; wie die ersten Gründe des Seienden als solchen geistiger Natur sind, so letztlich auch das Seiende als solches selbst. Deshalb ist die Wissenschaft vom Seienden als solchem immer schon (wenigstens als unentfalteter Anfang) Wissenschaft vom Göttlichen<sup>47</sup>.

An dem anderen Pol setzt der zweite Einwand an. Das Göttliche oder rein Geistige gehört in die Wissenschaft vom Seienden als solchem hinein, insofern es dessen Ursprung bildet. Nun gibt es aber zwei Arten von Ursprüngen: solche, die zunächst in sich selbst etwas Ganzes und Selbständiges und dann erst auch Prinzipien von anderem sind; und solche, die nichts als Prinzipien sind, weil sie für sich selbst nur unselbständige Teilelemente, die einzig innerhalb eines Ganzen einen Sinn haben, bedeuten. Zweifellos ermöglicht die zweite Art von Prinzipien nicht eine eigene Wissenschaft, die sie selbst zu ihrem unmittelbaren Gegenstand erheben würde; wohl aber läßt die

<sup>46</sup> Prooem. zum Metaph.-Komm.

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O.

erste Art von Prinzipien eine solche Eigenbehandlung zu. Da nun Gott und die reinen Geister unter die Prinzipien der ersten Art fallen, kündigt sich eine Wissenschaft an, die sie nicht nur mittelbar oder als Prinzipien des Seienden als solchen, sondern unmittelbar zu ihrem Gegenstand macht. Hiermit löst sich (nach der oben angeführten Terminologie des Aquinaten) die Theologie von der Metaphysik, und aus der einen Wissenschaft werden zwei. Thomas antwortet: tatsächlich gibt es eine Wissenschaft, die das Göttliche unmittelbar zum Gegenstand hat; doch ist das die übernatürliche Theologie, die auf Grund der Selbsterschließung Gottes in seiner Offenbarung das Göttliche, wie es in sich selbst ist, betrachtet. Die natürliche Theologie hingegen erreicht das Göttliche nur als Ursprung aller Dinge, weshalb sie zu jener Wissenschaft gehört, die das allen Seienden Gemeinsame erforscht, und deren unmittelbarer Gegenstand das Seiende als solches ist<sup>48</sup>. Somit enthüllt sich das Göttliche einzig im Horizont des Seienden als solchen; die Erkenntnis des Göttlichen stellt sich als die bis zum letzten Grunde durchgeführte Erkenntnis des Seienden als solchen dar. Deshalb ist die Wissenschaft vom Göttlichen wesentlich nichts anderes als die volle Entfaltung der Wissenschaft vom Seienden als solchem.

c. Fassen wir zurückblickend kurz zusammen, worin Thomas *über Aristoteles hinaus* geschritten ist. Entsprechend der geringen historischen Einstellung des Mittelalters sieht der Aquinate in den drei bei dem Stagiriten vorliegenden Bestimmungen unserer Wissenschaft nicht ein ideengeschichtliches Problem, sondern nur eine konstruktive Aufgabe, bei deren Bewältigung er die innere Verkettung der drei Bestimmungen deutlicher sichtbar macht. Die beiden materialen Glieder, die er Theologie und Metaphysik nennt, werden durch die Ursachenbetrachtung, die unter dem Titel der ersten Philosophie erscheint, als der formalen Klammer zur Einheit zusammengeschlossen<sup>49</sup>. Damit im Zusammenhang tritt die innere Struktur dieser Wissenschaft schärfer hervor; ihr eigentlicher Gegenstand ist nur das Seiende als solches, während alles andere lediglich im Bezug darauf zur Behandlung kommt. Wesentlich vertieft wird die Problematik durch die Lösung der beiden Einwände. Hierbei zeigt sich endgültig, daß es eine einzige Wissenschaft ist, die alle die erwähnten Seiten umfaßt; denn das Seiende als solches gründet kraft der Natur des Seins notwendig im Göttlichen, und ebenso wesentlich wird das Göttliche nie anders als im Raume des Seienden als solchen zugänglich. — Vergleichen wir mit diesen Ergebnissen die

<sup>48</sup> In Boeth. de Trin. q. 5 a. 4. — In diesem Artikel ad 3 läßt Thomas auch erkennen, warum er in unseren Zusammenhängen außer Gott noch die anderen reinen Geister oder die Engel erwähnt. Sie treten neben den ersten göttlichen Ursprung als sekundäre Prinzipien, insofern ihnen wenigstens die Bewegung der Himmelsphären zu verdanken ist, und sie dadurch auch auf das Irdische einwirken. Es spielen hier also astronomische Vorstellungen herein, die wir heute nicht mehr teilen können. Ob und welche tieferen Zusammenhänge dahinter stehen, wollen wir nicht näher untersuchen; deshalb beschränken wir unsere Überlegungen auf das Göttliche allein.

<sup>49</sup> Vgl. Söhngen, a. a. O. 33.

Fragepunkte, die bei Aristoteles noch offen geblieben<sup>50</sup> waren, so sehen wir, daß Thomas überall (im Anschluß an die vorhandenen Ansätze) die Antworten nach ihren Grundlinien bietet; freilich bedürfen sie noch weiterer Entwicklung.

3. Die bisher dargestellte Einheit von Ontologie und Metaphysik wächst in der Neuzeit nicht weiter, sondern unterliegt einem allmählichen Zerfall. Bei der Entwicklungslinie, die wir im folgenden zeichnen, haben wir vor allem die scholastische Philosophie im Auge.

a. Zunächst hat man noch im Geiste des Aquinaten weitergebaut. Als besonders bedeutsam erwähnen wir hier die »Disputationes metaphysicae« von Franz Suarez, die zuerst 1597 in Salamanca erschienen<sup>51</sup>. Sie bilden insofern einen wichtigen Wendepunkt, als sich in ihnen der Übergang von den bloßen Kommentaren der aristotelischen Metaphysik zu dem Aufbau eines selbständig gegliederten metaphysischen Systems vollzieht. Obwohl sich also Suarez weitgehend von Aristoteles löst, bleibt er doch in der Grundauffassung der Metaphysik mit ihm und Thomas eins: sie ist zugleich Seinslehre und Gotteslehre. Hierin folgen ihm die philosophischen Lehrbücher des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts. Angesichts der kommenden Entwicklung ist es bemerkenswert, daß sich noch in einem anderen Punkt eine starke Überlieferung durchhält. Wie bei Aristoteles und Thomas werden die Naturphilosophie und die Lehre von der geistigen Seele des Menschen nicht in die Metaphysik aufgenommen. Bei der Seele könnte man wegen ihrer Geistigkeit mit Recht die Frage stellen, ob sie nicht in der Metaphysik zu behandeln sei; doch antwortet Suarez, die Seelenlehre solle eher den vollkommensten und abschließenden Teil der Naturphilosophie bilden; auch hierin wird er für die Folgezeit vorbildlich<sup>52</sup>.

b. Indes kommt bereits im 17. Jahrhundert immermehr eine andere Auffassung der Metaphysik zum Durchbruch. Gewiß werden noch allgemeine Seinslehre und Gotteslehre als ein Ganzes unter dem Titel »Metaphysik« dargestellt; auch steht in den philosophischen Lehrbüchern die Metaphysik als Krönung der anderen Disziplinen vielfach noch am Schluß (so noch 1701 bei dem Serviten Ventura)<sup>53</sup>. Zugleich aber wächst die Zahl jener, die der Metaphysik gleich nach der Logik ihren Platz anweisen. Das ist eine solche Neuerung, daß sich Maignan in seinem 1652 erschienenen Werk eigens bemüht, sie zu rechtfertigen; die Prinzipien der Metaphysik seien notwendige Voraussetzungen der Naturphilosophie und deshalb vor dieser zu behandeln. Schon diese Begründung akzentuiert die Seinslehre vor der Gotteslehre. In derselben Richtung wirkt sich die Tatsache aus, daß gerade die Philosophen, die einen Ausgleich zwi-

<sup>50</sup> Vgl. oben S. 6 f.

<sup>51</sup> Reiches Material zu Suarez und der ganzen folgenden Entwicklung bietet M. Grabmann, Die disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung: Mittelalterliches Geistesleben. München 1926, 525—560.

<sup>52</sup> Manche Scholastiker hat allerdings diese Problemlage veranlaßt, eine Zerlegung der Seelenlehre nach anima ut forma corporis und anima ut forma subsistens zu fordern. — Wie Aristoteles und entsprechend Thomas in seinem Kommentar die Seelenlehre als etwas Selbständiges (de anima) neben der Naturphilosophie (physica) behandeln, so hat auch Suarez eigens 5 Bücher »de anima« geschrieben.

<sup>53</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch B. Jansen, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts: PhJb 50 (1937) 399—444.

schen der scholastischen Metaphysik und dem modernen Weltbild erstreben, nicht selten nur ein völlig unzureichendes Mindestmaß von Metaphysik retten, wobei naturgemäß die Gotteslehre am meisten verkürzt wird, und nicht viel mehr als eine kümmerliche Seinslehre übrig bleibt. Doch wird die Gotteslehre noch nicht als eigenes Gebilde von der Seinslehre abgespalten.

Im Zusammenhange dieser Entwicklung tritt eine wichtige neue Bezeichnung auf. Maignan nennt das, was bisher »Metaphysik« oder »erste Philosophie« hieß, »philosophia entis«. Damit hat er irgendwie den seither klassisch gewordenen Namen »ontologia« vorausgenommen, den zuerst Du Hamel im Jahre 1661 angewandt zu haben scheint<sup>54</sup>; seine »philosophia vetus et nova« kam allerdings erst 1678 heraus. Wichtig für die Folgezeit ist, in welchem Sinne er das Wort »ontologia« gebraucht. Es bezeichnet nämlich nicht die ganze Metaphysik, sondern nur deren ersten Teil; außer der »ontologia« umfaßt sie die »aetiologia« und die »theologia«. Immerhin werden alle drei Teile noch als Einheit, als die eine Metaphysik (von der zweiten Auflage an) unmittelbar hinter der Logik behandelt.

c. Eine ausgesprochene Teilung der alten Metaphysik findet sich wohl zuerst in der schon vorher erschienenen »Instauratio magna scientiarum« des Baco von Verulam. Nach ihren Gegenständen zerfällt bei ihm die Philosophie in drei Fächer, die von Gott, von der Natur und vom Menschen handeln. Ihnen schickt er eine Universalwissenschaft voraus, die, sämtlichen philosophischen Disziplinen übergeordnet, im Anschluß an Aristoteles den Namen »erste Philosophie« oder einfach »Weisheit« trägt. Sie ist der Sache nach das, was man später »Ontologie« genannt hat, und entwickelt die allgemeinsten Begriffe und Sätze, die in allen Wissenschaften Verwendung finden. Damit haben sich Seinslehre und Gotteslehre getrennt. Letztere erscheint als »natürliche Theologie«, während »Metaphysik« nur noch jenes Sondergebiet der spekulativen Naturphilosophie heißt, das sich auf das nach Bacos Meinung bisher vernachlässigte Formal- und Zweckursächliche bezieht. Wenn hier auch die Metaphysik im überlieferten Sinne ihre Einheitlichkeit zu verlieren droht, so ist doch eine Scheidung vollzogen worden, die für die Folgezeit ihre wichtige Bedeutung besitzt<sup>55</sup>.

Dem von Baco entworfenen Aufbau hat Wolff mit seiner *Einteilung der Philosophie* eine irgendwie klassisch gewordene Prägung verliehen. Zunächst faßt er die Metaphysik viel weiter, als es bisher üblich war; sie fällt mit der theoretischen Philosophie zusammen. Diese gliedert sich in die allgemeine und die besondere Metaphysik. Erstere, die Ontologie, ist die metaphysische Grundwissenschaft und untersucht das Seiende als solches; letztere hat die drei großen Sonderordnungen des Seienden: Welt, Seele, Gott zum Gegenstand und umschließt deshalb drei Teile: Kosmologie, Psychologie und Theologie. Hier werden Seinslehre und Gotteslehre endgültig zwei grundsätzlich verschiedene und getrennte Wissenszweige. Der tiefe,

<sup>54</sup> Vgl. P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generalis*. I. Paris 1925, 26. — Der 1665 verstorbene Cartesianer Clauberg hatte in dem von ihm selbst redigierten Werk den Ausdruck »ontosophia« geprägt. Wenn in der Ausgabe von 1601 »ontosophia vel ontologia« steht, so scheint es sich dabei um eine spätere Einschlebung zu handeln.

<sup>55</sup> Vgl. J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie. München 1920, 21, 40 und 44.

innere Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Gottesfrage ist verschüttet, was dadurch besonders unterstrichen wird, daß die Gotteslehre als Sonderdisziplin neben Kosmologie und Psychologie erscheint.

4. Wie Wolff der Bezeichnung „Ontologie“ eine bleibende Stelle in der Philosophie verschafft hat, so wirkte sich auch seine Einteilung der philosophischen Teilgebiete bahnbrechend und maßgebend aus; doch werden allmählich nicht weniger ihre Fraglichkeiten empfunden, woraus dann schließlich eine entschiedene Gegenbewegung erwächst.

a. Wolffs Einfluß unterliegen die Lehrbücher katholischer Philosophen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, namentlich in Deutschland, in ihrer überwiegenden Mehrheit. Als dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine ausgesprochene Restauration der scholastischen Philosophie einsetzte, wurde allgemein die Wolffische Gliederung übernommen<sup>56</sup>. Daß sie in unseren Tagen ihren Einfluß noch nicht verloren hat, zeigt z. B. das Werk von Baur<sup>57</sup>. Und wenn wir auf die in der neuesten Zeit wiedererstandene Ontologie schauen, so spielt Wolff wenigstens bei N. Hartmann eine ganz bestimmende Rolle<sup>58</sup>.

Weil sich Wolff nahezu allgemein durchzusetzen vermochte, könnte man vermuten, daß bei ihm eine gewisse geschichtliche Notwendigkeit am Werke war. Meyer nimmt das tatsächlich an, wenn er sagt, daß »im aristotelisch-scholastischen Metaphysikbegriff Schwierigkeiten, die über ihn hinaustrieben«<sup>59</sup>, steckten. Er stellt folgende Alternative auf: entweder wird die Metaphysik formal genommen als Wissenschaft vom Seienden als solchem, und dann hat eine abschließende Theologie in ihrem Rahmen keinen Platz; oder sie wird material-inhaltlich verstanden, und dann kann sie sich nicht mit der Theologie begnügen, sondern muß »Lehre von der Gesamtwirklichkeit werden«<sup>60</sup>. Beiden Forderungen schien die Einteilung Wolffs zu entsprechen; während seine allgemeine Metaphysik rein formal bleibt, tritt die besondere als Lehre von der Gesamtwirklichkeit auf. — Wir halten es für verständlich, daß Wolffs glattes Schema bei einer Zeit, die der tieferen Problematik fern war, Anklang fand. Inwieweit dabei von einer sachlich gebotenen Notwendigkeit die Rede sein kann, wird sich im folgenden zeigen.

b. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß Wolffs Lösung sehr *wesentlichen Einwänden* unterliegt. Die Einbeziehung von Kosmologie und Psychologie geschah „nicht ohne eine gewisse Verschiebung des eigentlichen Objekts der Meta-

<sup>56</sup> Nähere Angaben finden sich bei Grabmann, a. a. O. 547 f.

<sup>57</sup> L. Baur, Metaphysik (Phil. Handbibl. 6). 3. Aufl. München 1935, 2 und 12.

<sup>58</sup> Vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935. Er spricht von Wolff als »der maßgebenden geschichtlichen Quelle« (VI). Gewiß habe er »nur zusammengestellt« und »auch manches verwässert«, doch sei seine Ontologie von 1730 »die einzige kompendiarische Darstellung der ganzen Seinsproblematik geblieben« (VI f.). Die oben erwähnte Loslösung der Ontologie von der Metaphysik, die sich bei Hartmann vollzieht, ist durch Wolffs Einteilung der Metaphysik deutlich mitbedingt.

<sup>59</sup> H. Meyer, Das Wesen der Philosophie, 78. <sup>60</sup> Ebd.

physik“, und es läßt sich nicht leugnen, daß dadurch „eine gewisse Unklarheit in den Begriff und in die Methode der Metaphysik hineingekommen ist“<sup>61</sup>. Dieser Unklarheit suchte man auf verschiedene Weise Herr zu werden.

Einerseits macht sich die Neigung geltend, die Metaphysik als eigene Disziplin aufzulösen und in anderen Teilen der Philosophie untergehen zu lassen. So hält Meyer der allgemeinen Metaphysik entgegen, die letzten Grundbestimmungen sollten jeweils dort behandelt werden, wo die sachliche Problematik sie fordert, und wo auch erst die Unterlagen für ihre Erörterung vorhanden sind; gegen die spezielle Metaphysik wendet er ein, sie entwickle ihre Probleme weder vollständig noch in genügendem, organischem Zusammenhang. An die Stelle der Metaphysik setzt er eine materiale Ontologie als »Wissenschaft vom Gesamseienden und seinen Schichten«, die von selbst überall dort zur Metaphysik wird, wo sie sich auf die Welt als Ganzes richtet und diese mit der höchsten Realität Gottes in Beziehung bringt<sup>62</sup>. Wird hier das Schema Wolffs völlig aufgegeben, so hält Endres irgendwie daran fest; dabei nimmt er aber der Metaphysik noch mehr ihre Selbständigkeit. Bei der Einteilung der Philosophie von ihrem Gegenstand her erwähnt er die Metaphysik überhaupt nicht, weil ihr Name nicht direkt einen philosophischen Gegenstand bezeichne, und ihr überlieferter Inhalt nicht einheitlich sei. Die allgemeine Metaphysik, die es lediglich mit den allgemeinsten Begriffen und den darin gründenden Gesetzen zu tun habe, könne nicht unpassend der Erkenntnistheorie zugewiesen werden, während die spezielle nur handle »von Gegenständen, die ohnehin meist unter selbständige philosophische Disziplinen aufgeteilt werden«<sup>63</sup>.

Andererseits bemüht man sich zu zeigen (und das ist meist der Fall), wie auch Kosmologie und Psychologie metaphysisch sind, und somit die Metaphysik einen einheitlichen Gegenstand bewahrt. Nach Baur hat sie »das Seiende als solches, das Seiende überhaupt« zu untersuchen, »das hinter der erfahrbaren Erscheinung liegt«; »die Ontologie ist die klassische Form der Metaphysik«. Dieser gehören die beiden anderen Fächer nur insofern an, als in ihnen »das allgemeine Objekt der Metaphysik den entscheidenden formalen Gesichtspunkt der Behandlung abgibt«, insofern »also die Untersuchung auf den metaphysischen Seinscharakter dieser Seinsgruppen sich beschränkt«<sup>64</sup>.

c. Angesichts der Schwierigkeiten, die Wolffs Einteilung bietet, *wenden* sich manche wieder zur Sicht des Aristoteles und der *Hochscholastik zurück*. Wenigstens trennt man sich von Wolff in dem Punkt, der zu den meisten Bedenken Anlaß gibt, nämlich in der Einreihung der Gotteslehre unter die Fächer der speziellen Metaphysik. Die enge Beziehung der Gotteslehre zur allgemeinen Seinslehre tritt wieder in das Blickfeld, womit zugleich die innere Wesenseinheit beider zur Geltung kommt. Unter ausdrücklicher Berufung auf Thomas

<sup>61</sup> Baur, a. a. O. 12 f. <sup>62</sup> Meyer, a. a. O. 78 f.

<sup>63</sup> J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie (Phil. Handbibl. 1). München 1920, 29 f.

<sup>64</sup> Baur, a. a. O. 2, 11 f. Baur steht hier für viele, die nur terminologisch von ihm abweichen. Diese Auffassung ist in den zwei Arten des von der Materie Getrennten bei Thomas vorgebildet; heute ist meist von dem »praecisive immateriale« die Rede (vgl. etwa Descoqs, a. a. O. 16).

spricht das *Feuling* aus, nach dem „die Lehre von der Weltbegründetheit durch Gott Abschluß und Krone der allgemeinen Metaphysik zu nennen ist“<sup>65</sup>. — Nicht so einheitlich nimmt man zu Kosmologie und Psychologie Stellung. Während die einen sie noch der Metaphysik eingliedern wollen<sup>66</sup>, lösen sich die anderen gänzlich von Wolff, indem sie Naturphilosophie und Psychologie der Metaphysik gegenüberstellen<sup>67</sup>.

Hiermit hängt die Frage zusammen, in welcher *Abfolge* die einzelnen Disziplinen dem Aufbau der Philosophie eingefügt werden sollen. Wenn Seinslehre und Gotteslehre zusammen nur *eine* Wissenschaft bilden, dann scheint es das Gegebene zu sein, daß sie auch als geschlossenes Ganzes dargestellt werden. Dies vorausgesetzt, erhebt sich die neue Frage, ob die Metaphysik als Grundlegung den beiden anderen Fächern

<sup>65</sup> D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik. Salzburg 1936, 363. — Ähnlich denkt Mercier, der ausdrücklich betont, daß Seinslehre und Gotteslehre nur *eine* Wissenschaft, die *eine* Metaphysik bilden; deshalb kann es von den geistigen Wesen, vorab von Gott, keine besondere Wissenschaft geben. Wenn er trotzdem den Unterschied von allgemeiner und besonderer Metaphysik macht, so versteht er unter der einen die Seinslehre und unter der anderen die Gotteslehre, beide aber als Unterteilungen der einen Metaphysik gefaßt. Freilich wird alles wieder in Frage gestellt, wenn er die Gotteslehre nur als angewandte Metaphysik bezeichnet, wie weiter unten noch klarer hervortreten wird (vgl. D. Mercier, *Métaphysique générale ou ontologie*. 7. Aufl. Löwen 1923, n. 3, 11 f.). — Auch Endres vereinigt unter dem Titel »Metaphysik« Seinslehre und Gotteslehre, zwischen denen die Lehre von den letzten Voraussetzungen des Weltganzen vermittelt. Schwer zu erklären ist bei Endres eine merkwürdige Unausgeglichenheit; bei der Einteilung der Philosophie begründet er, warum er die Metaphysik übergeht, während er sie später bei der Kennzeichnung der einzelnen philosophischen Disziplinen an erster Stelle bespricht (vgl. Endres, a. a. O. 37—61). — Am strengsten führt Gredt die Einheit von Seinslehre und Gotteslehre durch (vgl. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. ed. 4. II. Freiburg 1926, n. 613 f.).

<sup>66</sup> So prägt Feuling den Satz: »Naturphilosophie ist wesenhaft Naturmetaphysik«; denn sie wird »getätigt im Lichte der Seinsidee«. Kosmologie und Psychologie werden einzig durch »Anwendung der metaphysischen Begriffe auf die Natur und auf den Menschen« zu philosophischen Disziplinen (a. a. O. n. 250 f.). — Auch Mercier scheint Kosmologie und Psychologie als angewandte Metaphysik zu betrachten. Hierbei ist unbefriedigend, daß er der besonderen oder angewandten Metaphysik neben den anderen Fächern auch die Gotteslehre einordnet (vgl. a. a. O. n. 4). — Mehr mit Feuling scheint sich Borgmann zu treffen, der zwischen Metaphysik erster Stufe (Gotteslehre) und Metaphysik zweiter Stufe (Naturphilosophie und spekulative Psychologie) unterscheidet (P. Borgmann, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik*: FranzStud 21 [1934] 80—103, 125—150; vgl. dazu Schol 10 [1935] 141).

<sup>67</sup> Diese Haltung nehmen Endres (vgl. a. a. O.) und am schärfsten Gredt ein. Nach diesem hat die Metaphysik das »ens omnino immateriale« zum Gegenstand; die beiden anderen Fächer hingegen handeln »de ente corporeo sensibili« (a. a. O.).

vorausgehen, oder ob sie als Krönung ihnen nachfolgen soll<sup>68</sup>. Da jedoch beide Anordnungen ihre nicht allein didaktischen, sondern auch sachlichen Schwierigkeiten haben, entscheiden sich manche, ohne die grundsätzliche Einheit der Metaphysik aufzugeben, für eine getrennte Behandlung der Seinslehre und der Gotteslehre, wobei die erstere gleich am Anfang nach der Logik ihren Platz hat, während die letztere erst am Ende nachfolgt<sup>69</sup>.

5. Unsere geschichtliche Besinnung sollte die Fragepunkte verdeutlichen. Es hat sich gezeigt, wie bei Aristoteles und Thomas eine im innersten Wesen gründende Einheit von Ontologie und Metaphysik lebendig ist, wie in der Neuzeit diese Einheit weithin verloren geht, wie in der Gegenwart manche Kräfte wieder zu dieser Einheit zurückstreben. Den Wendepunkt der Entwicklung bildet in gewisser Hinsicht *Christian Wolff*, dessen Einteilung der Philosophie wir auch eine bestimmte geschichtliche Notwendigkeit zubilligten. Es wird nun Aufgabe der systematischen Durchdringung sein, uns die Grundlagen für eine *Wertung der ganzen Entwicklung* zu verschaffen. So erst werden wir imstande sein, das Ausmaß der geschichtlichen Notwendigkeit zu erkennen, die darin am Werke ist. Handelt es sich bei der Trennung von Ontologie und Metaphysik um einen selbstverständlichen Differenzierungsvorgang? Wenn das zu bejahen ist, darf man ihn nicht wieder rückgängig machen wollen, sind alle Versuche, die Einheit der Vorzeit wieder zu erneuern, von vornherein abzulehnen. Oder aber glitt hier ein zwar allem zugrundeliegender, notwendiger Differenzierungsvorgang aus Verkennung der innersten Wesensstrukturen über das sachlich gebotene Ziel hinaus? In diesem Falle wäre natürlich das Übermaß zu widerrufen, und die überlieferte Einheit im Lichte unserer gereiften Einsicht wiederherzustellen. Bei der Beantwortung der damit aufgerissenen Fragen wird zugleich noch deutlicher werden, daß sie nicht ein müßiges Spiel, sondern von größter Tragweite für die innere Struktur und so für das Wesen von Ontologie und Metaphysik sind.

<sup>68</sup> Gredt entscheidet sich unbedingt für die geschlossene Darbietung der ganzen Metaphysik, und zwar als Abschluß der gesamten theoretischen Philosophie. Die Grundlagen der Naturphilosophie würden von einer entsprechend ausgebauten Logik genügend vermittelt (a. a. O. n. 614). — Im Gegensatz dazu schiebt Endres die ganze Metaphysik der Naturphilosophie und den anthropologischen Disziplinen voraus; dieselbe Anordnung befolgt Feuling (vgl. bei beiden den Aufbau, wie ihn schon das Inhaltsverzeichnis bietet).

<sup>69</sup> Als Beispiel sei hier Mercier angeführt; seine allgemeine Metaphysik tritt als eigenes, selbständiges Ganze auf, das den zweiten Teil seiner Philosophie bildet. — Gredt hingegen scheinen auch die pädagogischen Erwägungen, die angeführt werden, nicht ausreichend, um eine solche Trennung zu rechtfertigen (a. a. O.).

## 2. Systematische Durchdringung.

1. Unsere Überlegungen müssen davon ausgehen, daß wir festlegen, was wir vorläufig unter Ontologie und Metaphysik verstehen, solange ihre endgültige sachliche Klärung noch nicht erreicht ist. Im Anschluß an die von Aristoteles herkommende Zweiheit<sup>70</sup> und die heute im außerscholastischen Raum vielfach übliche Terminologie nehmen wir die Ontologie als die Wissenschaft vom Seienden als solchem und die Metaphysik als die Wissenschaft vom höchsten, übersinnlichen oder göttlichen Seienden. Die beiden Namen bezeichnen jetzt für uns also das, was sie ihrem Wortsinn nach sagen: die Lehre vom Seienden im allgemeinen und die Lehre von jenem Bereich des Seienden, der hinter und jenseits der physischen Welt, d. h. der Gesamtheit des Sichtbaren, liegt, eben Seinslehre und Gotteslehre.

2. Wenn wir nun klären wollen, wie sich Ontologie und Metaphysik zueinander verhalten, hängt alles davon ab, welcher Zusammenhang zwischen dem Sein und Gott besteht. Drei Möglichkeiten bieten sich dar: entweder eignet dem Sein kein innerer Wesensbezug zu Gott, so daß es völlig von Gott getrennt ist, oder das Sein ist nichts Selbständiges, so daß es mit Gott zusammenfällt, oder das Sein ist zugleich gottbezogen und selbständig, so daß es in einem wesenhaften Spannungsverhältnis zu Gott steht.

a. Die erste Möglichkeit verwirklicht sich als finitistische Ontologie, die ihre klarste Ausprägung wohl bei Hartmann gefunden hat. Der Mensch und seine Welt werden auf das Sein zurückgeführt, das ohne weitere metaphysische Verankerung bleibt. So ergibt sich eine gänzlich unmetaphysische Ontologie, die als solche den Raum des Endlichen nicht übersteigt. Der Untergrund, aus dem sie emporwächst, ist eine konzeptualistische Geisteshaltung, die uns in unsere Begrifflichkeit einschließt und unseren Begriffen wenigstens jede transzendente Geltung abspricht; davon ist natürlich auch der Seinsbegriff mitbetroffen. Doch hier macht die innere Dynamik des Konzeptualismus nicht halt; folgerichtig zerstört er auch im Bereiche des Diesseitigen jede echte objektive Geltung unserer Begriffe, jede Geltung für das Ding an sich. Damit aber wird Ontologie überhaupt in Frage gestellt, weil sie nicht mehr bei dem Sein des Seienden an sich verweilt, sondern bei seinem Sein für uns oder bei seiner bloßen Erscheinung, weil sie also nicht über eine Phänomenologie hinauskommt. Deshalb ist es kein Zufall, wenn sich bei Hartmann und noch mehr bei Heidegger die Ontologie in Phänomenologie aufzulösen scheint, wenn Kant kraft einer und derselben konzeptualistischen Grundströmung zur Aufhebung nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Ontologie geführt wird. Umgekehrt wird die Überwindung des konzeptualistischen Standpunktes mit der Begründung echter Ontologie notwendig auch deren metaphysische Verankerung in die Wege leiten.

b. Mit der zweiten Möglichkeit ist eine pantheistische Ontologie gesetzt. Das Sein, das den innersten Kern von Mensch und

<sup>70</sup> Vgl. oben S. 4.

Welt bildet, fällt mit dem letzten metaphysischen Grund, mit Gott, zusammen. Hieraus ersteht (um diesen Ausdruck zu gebrauchen) eine schließlich un-ontologische Metaphysik, die das Endliche im Unendlichen verflüchtigt, die ohne echten Durchgang durch ein am Physischen aufgehendes Sein irgendwie unmittelbar beim Überphysischen sein will. Diese Metaphysik entstammt einer intuitionistischen Geisteshaltung, die unsere Begrifflichkeit auflöst, indem sie deren Abstand vom Sein übersieht, die uns also das Sein nicht gebrochen durch unsere Begrifflichkeit, sondern in seinem unverhüllten An-sich zugänglich machen will. Die Schau des im Endlichen enthaltenen Seins aber treibt folgerichtig zur Schau des absoluten, metaphysischen Seins Gottes, ja sie wird erst von dieser her eigentlich möglich. Das zeigt sich am *Ontologismus*, so genannt, weil er das absolute Sein (Gottes) zum Ausgangspunkt all unseres Erkennens macht. Obwohl die Ontologen keine Pantheisten sein wollen, ist bei ihnen die Verflüchtigung des Endlichen bereits so weit gediehen, daß sie nur noch ein kleiner Schritt vom Pantheismus trennt, der dann bei Spinoza und im deutschen Idealismus ausdrücklich hervortritt. Die Überwindung des intuitionistischen Standpunktes wird mit unserer Begrifflichkeit auch die Eigenständigkeit des endlichen Seins sichern; so kommt es zu einem ontologischen Unterbau der Metaphysik und damit zu einer von dieser sich abhebenden Ontologie. Hierdurch erst wird die Metaphysik wirklich zur Meta-physik, nämlich zu einem im ‚Hinaus‘ über das Endliche sich verwirklichenden Wissen vom Göttlichen.

c. Die dritte Möglichkeit begründet zugleich eine metaphysische Ontologie und eine ontologische Metaphysik, womit sie sich ebenso vom Finitismus wie vom Pantheismus entfernt. Es ergibt sich eine metaphysische Ontologie, insofern das Sein aus seinem innersten Wesen heraus auf Gott hinbezogen ist und deshalb seinen tiefsten Kern einzig von Gott her offenbart; also muß die Lehre vom Sein immer schon irgendwie Lehre von Gott sein. Dazu kommt eine ontologische Metaphysik, insofern sich für uns Gott nie anders als im Raume des Seins erschließt, und deshalb sein Erfassen einzig als zu ihrem eigensten Ende fortgeführte Seinserkenntnis möglich ist; also muß die Lehre von Gott immer noch irgendwie als Lehre vom Sein auftreten. Der Mutterboden dieser Sicht der Dinge ist die klassische Abstraktion, die von Konzeptualismus und Intuitionismus gleich weit entfernt ist. Einerseits behauptet sie, daß sich in unserer Begrifflichkeit nicht bloß eine Erscheinung, sondern wirklich das Sein erschließt, und zwar das Sein überhaupt im allumfassenden, transzendenten Sinne; denn dieses erst ist wirklich das Sein, während das nur einem Sonderbereich eigene Sein stets etwas Perspektivisches bleibt, das erst von dem schlechthinnigen Sein her in dem offenbar wird, was es eigentlich ist. Andererseits bejaht die Abstraktion die Eigenständigkeit unserer Begrifflichkeit; wir schauen das Sein nicht unmittelbar so, wie es in sich ist, sondern ergreifen es bloß in der Strahlenbrechung, die unsere abstrakten Allgemeinbegriffe bedingen. Hiermit ist für die Gotteserkenntnis ein Zweifaches gegeben: einerseits ist Gott im Sein immer schon miterfaßt, weshalb das Sein nicht voll in dem, was es ist, expliziert werden kann, ohne daß Gott irgendwie ausdrücklich hervortritt; andererseits bedeutet das Erkennen des Seins noch nicht ohne weiteres das Erkennen Gottes, das sich vielmehr erst als neue, weitere Entfaltungsstufe der Seinserkenntnis verwirklicht. — Nach allem ist die Ontologie wesentlich metaphysisch, und die Metaphysik wesentlich ontologisch; doch fallen beide wegen des zwischen dem Sein und Gott bestehenden Abstandes nicht restlos zusammen.

3. Was wir in dieser Umschreibung der dritten Möglichkeit skizzenhaft angedeutet haben, ist im folgenden genau zu entwickeln. Dabei weist unsere Grundhaltung eine gewisse Verwandtschaft mit den von *Maréchal* ausgehenden Anregungen auf, obwohl die Einzelausführung selbständige Wege einschlägt.

Die Bewältigung des Stroms seiner Gegebenheiten vollzieht der Mensch durch seine Allgemeinbegriffe. Sie stellen höhere, vieles umfassende Einheiten dar, die in dem Strom selber vorgezeichnet sind; von uns werden sie nur herausgehoben, wodurch dann die Vielheit mittels der Einheit ausdrücklich bewältigt und auf ihren Wesensgrund zurückgeführt wird. Dabei können wir von weniger umfassenden Einheiten zu immer umfassenderen aufsteigen, bis wir mit den Ur-einheiten der Kategorien an eine klare Grenze stoßen, weil diese eine ur-gegebene, nicht weiter rückführbare Vielheit zu bilden scheinen. Tatsächlich kommen wir über eine Vielheit nicht hinaus, solange wir im Bereich des Kategorialen bleiben. Zu einer letzten, auch die Kategorien umgreifenden Einheit gelangen wir erst, wenn wir beachten, daß die Kategorien etwas Seiendes sind, daß ihnen Sein zukommt, und sie also in einem wesenhaften Bezug zu dem Sein stehen. Demnach treffen sich alle Kategorien in der *überkategorialen Einheit des Seins*. Da nun die Kategorien alles welthafte Sein in sich begreifen, und sie selbst wieder vom Sein umgriffen sind, bedeutet das Sein den Inbegriff der *Welt*, wozu natürlich auch der Mensch als vornehmstes Glied der Welt gehört.

Nach unseren im Vorstehenden vollzogenen Überlegungen besagt das Sein vorläufig nicht mehr als: welthafte Sein überhaupt, wofür wir auch (im Sinne des Aristoteles) sagen können: physisches Sein überhaupt. Nun gilt es, weiter zu fragen, wie sich dieses zu dem Sein schlechthin verhält. Denn es wäre sicher übereilt, beide ohne tiefere Untersuchung einander gleichzusetzen. Völlig zusammenfallen würden das *welthafte Sein* und das *Sein schlechthin*, wenn es keine andere Seinsart gäbe und geben könnte außer der welthafte; in diesem Falle wäre nicht einmal eine begriffliche Unterscheidung beider sinnvoll. Erst also wenn der Nachweis erbracht ist, daß es eine nicht-welthafte Seinsart gibt, hebt sich das Sein schlechthin dadurch, daß es auch das Nicht-welthafte umfaßt, von dem bloß welthafte Sein ab; vorher bleibt diese Frage offen. Hiermit hängt ein anderes Problem zusammen. Vorausgesetzt, daß das Sein schlechthin von dem welthafte Sein verschieden ist, fragt es sich, ob die Überkategorie des Seins, die sich uns zunächst vom Welthafte her darbietet, ausschließlich das welthafte Sein überhaupt besagt, oder ob sie immer schon über das lediglich Welthafte hinausgreift und damit das Sein schlecht-

hin zum Inhalt hat. Trifft die erste Möglichkeit zu, so ist der Weg zu suchen, der vom welthafte(n) Sein zum Sein schlechthin führt; müssen wir hingegen die zweite Möglichkeit annehmen, so haben wir zu zeigen, wie unsere Überkategorie des Seins schon von Anfang an die nicht-welhafte Seinsart mitumgreift, da sie einzig unter dieser Bedingung das Sein schlechthin berührt<sup>71</sup>.

4. Wenn wir nun an die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen herantreten, beginnen wir mit dem, was dazu gewöhnlich, ohne daß die Fragen als solche gestellt werden, gesagt wird. Man nimmt die Überkategorie des Seins ganz selbstverständlich im Sinne des Seins schlechthin und sucht diese Gleichsetzung durch den Aufweis der Transzendenz, d. h. der alle Besonderungen übersteigenden, schlechthinigen Allumfassendheit des Seins zu rechtfertigen. Die Gedanken, die dabei angeführt werden, laufen alle darauf hinaus, daß das Sein der allerabstrakteste Begriff ist. Durch Entfernung sämtlicher weiterer Bestimmungen besitzt es den geringsten Inhalt und deshalb den größten Umfang. Da es nur das Minimum an Realität besagt, gilt es von jedem überhaupt, das nicht völlig nichts ist, umfaßt es alles überhaupt.

Diese Begründung ist unter mehr als einer Hinsicht unzureichend. Zunächst könnte man einwenden, das Fortschreiten zur Überkategorie des Seins sei ein unberechtigtes Ausdehnen des innerkategorialen Aufstiegs zu je größerer Allgemeinheit über die Grenze des Kategorialen hinaus; damit wäre der Seinsbegriff illegitim und nur (um mit Kant zu reden) ein transzendentaler oder dialektischer Schein. Aber auch wenn diese Überkategorie zu recht bestünde, könnte sie immer noch bloß die abstrakteste und leerste Formel des Kategorialen selber sein, also lediglich eine letzte logische Zusammenfassung des Psychischen ohne weiter tragende metaphysische Bedeutung; dann wäre das vom Kategorialen abstrahierte Sein in keiner Weise für das Nicht-Welhafte, das wesentlich außerhalb des Kategorialen liegt, offen. In dieselbe Richtung scheint die Eigenart des Nicht-Welhafte(n) zu weisen; denn das am Welthafte(n) sich zeigende Sein besitzt immer die Gestalt der Konkretheit, ist also stets ein »Seiendes«, während das Nicht-Welhafte doch wohl gerade dadurch gekennzeichnet sein muß, daß es nicht als »Seiendes« (im Sinne eines nur Sein-habenden), sondern als »Sein« auftritt. Nun leuchtet es jedenfalls nicht ohne weiteres ein, daß unsere konkrete Überkategorie imstande ist, auch das überkonkrete »Sein« zu umfassen. Ja, wir können noch nicht einmal entscheiden, ob der Gedanke einer solchen Ausweitung unseres Seinsbegriffes überhaupt einen Sinn hat, weil von der angeführten Begründung die Frage, ob es ein Nicht-Welhafte(n) gibt, gänzlich im Dunklen gelassen wird (gilt sie doch auch dann, wenn kein Nicht-Welhafte(n) vorhanden ist).

Nach allem reicht die Berufung auf die äußerste Abstraktheit unseres Seinsbegriffes für die Bewältigung der Grundproblematik einer jeden Ontologie nicht aus. Die entscheidenden Fragen bleiben offen. Doch behält diese Abstraktion eine wichtige vorbereitende Bedeutung. Sie bietet uns einen Begriff dar, dessen rein begrifflicher Eigenart eine Ausdehnung auf das Sein schlechthin nicht wider-

<sup>71</sup> Es war notwendig, hier die von dem Sein uns aufgegebenen Fragen ausdrücklich herauszuarbeiten, weil sie meist nicht gesehen oder wenigstens nicht behandelt werden, obwohl sie für den Ansatz jeder Ontologie entscheidend sind.

streitet, wenn eine solche Ausweitung nicht sonstwie unmöglich ist. Anders gesagt, liefert sie einen Begriff, der (rein begrifflich betrachtet) die schlechthinnige Transzendenz nicht ausschließt, wenn sie sonstwie als bestehend erwiesen wird. Hierin liegt ein negativer Ansatz der Transzendenz, dessen positive Erfüllung freilich anderswoher kommen muß; denn aus einem »non repugnat« der begrifflichen Ordnung ohne weiteres ein »ita est« der Wirklichkeitsordnung abzuleiten, wäre ein verborgener Rationalismus. — Das hat man oft nicht genug beachtet, weshalb die Ontologie vielfach von ihrem ersten Anfang her rationalistisch geprägt war. In Folge davon verlor sie sich allzu sehr in bloß Begrifflichen, spielte in ihr die Gottesfrage keine grundlegende Rolle, war sie somit in ihrem innersten Kern eigentlich nicht metaphysisch.

5. Der oben skizzierten ontologischen Grundproblematik werden wir erst gewachsen sein, wenn wir unseren *Seinsbegriff* nicht isoliert für sich allein nehmen, sondern in das lebendige Vollziehen unseres Geistes eingebettet, und zwar an der Stelle, wo er sich voll *entfaltet*. Dafür kommt aber einzig das Urteil in Betracht. Denn in dem einfachen begrifflichen Erfassen, das noch nicht „ist“ sagt, bleibt das Seiende in der Schweben, unentschieden, kommt es nicht über einen bloßen Ansatz, über eine im letzten zweideutige Möglichkeit hinaus. Erst im „ist“-sagenden Urteil wird das Seiende in seinem Sein gesetzt, damit eindeutig entschieden und in seiner erfüllten Verwirklichung ausgeprägt. Hierbei meinen wir mit dem Urteil nicht allein den Akt der formalen Zustimmung, sondern den ganzen Vorgang mit allem, was bis zur Wahrnehmung hin zu ihm gehört, insbesondere auch die Einsicht, welche die Zustimmung allererst ermöglicht. Die sogenannte „perspicientia nexus“ wird in den nicht-freien Urteilen überhaupt mit der Zustimmung zusammenfallen.

Wie das Sein seine volle Entfaltung im Urteil erreicht, wie es sich hier nach seinem eigentlichen Selbst offenbart, so auch die *Transzendenz*. War vorher nur ein negativer Ansatz zur Transzendenz festzustellen, so zeigt sich jetzt das Sein *positiv* im Vollzug des schlechthinnigen Transzendierens, wodurch dann auch jener Ansatz erst seine eigentliche sachliche Rechtfertigung erfährt. Der Vollzug des schlechthinnigen Transzendierens erscheint nämlich als vom Urteil und seiner *Wahrheit* wesensnotwendig verlangte *Möglichkeitsbedingung*.

Umreißen wir diesen Zusammenhang mit wenigen Strichen. Da der Relativismus sich selbst aufhebt, steigt das Urteil über alle bloß relative zu absoluter Geltung empor. Eine absolute Geltung aber besteht als solche nicht allein im Bezug auf diese oder jene Sonderbedingungen; vielmehr löst sie sich von ihnen allen los und läßt sie hinter sich. Sonderbedingungen sind solche, welche die Geltung auf einen begrenzten Bereich einengen und damit relativ machen. Derartige Sonderbedingungen liegen sowohl im Urteilssubjekt als auch im Urteilsobjekt vor, weil beide endlich sind und deshalb nur einen begrenzten Bereich darstellen. Nun schreitet die Urteilsgeltung über die Begrenztheit des Subjekts hinaus; denn sie bedeutet mehr als eine lediglich subjektive Geltung-für-mich, sie be-

sagt eine objektive Geltung-an-sich, die für jedes Subjekt überhaupt besteht, selbst für Gott. Ebenso schreitet die Urteilsgeltung über die Begrenztheit des Objekts hinaus; denn sie bedeutet mehr als eine lediglich regionale Geltung für ein bestimmtes Gegenstandsfeld, sie besagt eine universale Geltung, die sich angesichts der ganzen Seinsordnung, selbst vor dem Angesichte Gottes behauptet. Hegel hingegen relativiert jede Geltung, indem er sie der kategorial beschränkten Inhaltlichkeit jedes Gegenstandes angleicht, weshalb sie nur für diesen bestimmten Bereich besteht, in einem anderen, höheren Bereich aber ihre Kraft verliert; so gilt der Widerspruch von These und Antithese nur auf der Stufe der Spaltung, während er auf der Stufe der Synthese überwunden wird.

Aus allem *ergibt* sich: die absolute Geltung des Urteils schließt ein Überschreiten aller Sonderbereiche und ein Hineinschreiten in den Raum schlechthinniger Allumfassendheit ein. Da aber die absolute Geltung ihren Sitz in der Kopula hat, im „ist“ ausgesprochen wird, kommt dem Sein im Urteil wesensnotwendig die schlechthinnige Transzendenz zu. Oder: das Seiende wird im Raume des schlechthin transzendenten Seins gesetzt, wobei sich das Sein in seiner schlechthinnigen Transzendenz offenbart. Für diese ist also ein positiver Nachweis erbracht, da sie als Möglichkeitsbedingung des Urteilsvollzugs auftritt.

Was hiermit erreicht ist, wird eine Gegenüberstellung mit unserer Grundproblematik lehren. Sicher ist unser Seinsbegriff, vom Urteil her gesehen, nicht auf irgend einen besonderen Bezirk eingengt, auch nicht auf den des welthaften Seins überhaupt, sondern umfaßt das *Sein schlechthin*. Zwar hat unser Gedankengang noch nicht dargetan, daß es ein Nicht-Welthaftes gibt, daß also Welthaftes überhaupt und Sein schlechthin zu unterscheiden sind. Aber wir können wenigstens hypothetisch sagen: wenn das Vorhandensein eines Nicht-Welthaften nachgewiesen wird, fällt es unter unseren Seinsbegriff, hat es die Überkategorie des Seins von Anfang an mitumgriffen. Mit diesem Ergebnis ist die Alternative entschieden, die den zweiten Teil unserer Grundproblematik ausmache; außerdem haben die beiden ersten Einwände, die wir dem anderen Begründungsversuch entgegenhalten mußten, ihre Erledigung gefunden. Eine erste Stufe ist durchlaufen, die zugleich der zweiten den Boden bereitet.

6. Wir wissen jetzt: unser Seinsbegriff enthält das Sein schlechthin oder das transzendente Sein. Ob dieses auch als metaphysisches Sein anzusprechen ist, bleibt noch offen.

a. Die Beantwortung dieser Frage steht zweifellos der Ontologie zu, die als Seinslehre nicht am innersten Kern des Seins vorbeigehen kann. Da aber die positive Antwort den Nachweis voraussetzt, daß es ein Nicht-Welthaftes oder Meta-physisches gibt, gehört dieser Nachweis wesentlich zur Ontologie. (Im Falle einer negativen Antwort müßte die Ontologie ebenso beweisen, daß ein Nicht-Welthaftes nicht vorhanden, ja unmöglich ist.) Somit wird das, was man ge-

wöhnlich » Gottesbeweis « nennt, irgendwie zum Wesensbestandteil der Ontologie. Doch bedeutet das nicht eine unklare und unsaubere Verquickung der Ontologie mit der natürlichen Theologie. Dieses Fehlers würde man sich nur dann schuldig machen, wenn man hier irgend einen jener Beweise einführen würde, die auf Gott als Gott hinzielen. Für die Ontologie aber kommt kraft ihrer Eigenart als Seinslehre einzig ein Gedankengang in Betracht, der zunächst auf die Erschließung des innersten Wesens des Seins ausgerichtet ist und erst dadurch dann auch zum Gottesbeweis wird. Wir haben also bei dem anzusetzen, was sich uns bisher vom Wesen des Seins enthüllt hat, und zu untersuchen, ob es seine letzte Erfüllung schon im Bezirke des Welthaften oder erst anderswo, d. h. in einem Nicht-Welthaften findet. Den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildet die welthafte oder physische Verwirklichung des Seins, deren innere Struktur im Urteil sichtbar wird, und wir prüfen, ob sie die einzige und letzte Verwirklichung des Seins sein kann, oder ob sie nur deshalb so sein kann, wie sie ist, weil ihr eine andere nicht-welthafte oder meta-physische Verwirklichung vorausgeht und zugrundeliegt<sup>72</sup>.

b. Im Urteil erscheint das Sein immer so, daß ein Etwas gesetzt wird, dem Sein zukommt (das gilt so sehr, daß wir selbst Gott in dieser Denkweise aussprechen müssen); wir haben niemals *das Sein*, sondern stets bloß *ein Seiendes* oder Sein-habendes vor uns. Entscheidend für unsere weiteren Überlegungen ist die *Konkretheit*, in der das Sein auftritt, die immer nur zu sagen erlaubt: dieses oder jenes *hat* Sein, nie aber: dieses oder jenes *ist* Sein. Mit der Konkretheit ist die Zweiheit des Trägers, dem Sein zukommt, und das Sein selber, das dem Träger zukommt, gegeben. Beide müssen eine echte Zweiheit und in ihrer Zusammenfügung ein Zusammengesetztes darstellen; sonst wären sie nicht durch das „hat“ getrennt, sondern könnten durch das „ist“ in ihrer Identität ausgesprochen werden. Da also der Träger etwas anderes als das Sein ist und folglich außerhalb des Seins steht<sup>73</sup>, gehört er nicht zu dem ursprünglichen und innersten oder eigentlichen Wesen des Seins, ist das Sein kraft seines innersten Wesens nicht notwendig an den Träger gebunden. Die Verwirklichung in dem Träger ist demnach für das Sein nicht-wesenhaft, nicht-notwendig oder (mit dem Fachausdruck) *kontingent*.

Ist nun diese *physische* auch die einzig mögliche Verwirklichung des Seins? Wenn das der Fall wäre, so müsste das

<sup>72</sup> Wie dieser Beweisgang seiner logischen Eigenart nach des näheren zu kennzeichnen ist, soll, nachdem wir ihn dargelegt haben, besprochen werden.

<sup>73</sup> Diese Aussagen bleiben richtig, obwohl der Träger natürlich nicht einfach als Nichts bezeichnet werden kann. Die genauere Umgrenzung des Trägers verlangt sehr eingehende Untersuchungen, die schon Platon unter dem Titel des  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  beschäftigt haben, die Aristoteles mit dem, was er *Materie* nennt, fortgeführt hat, die schließlich in der Scholastik durch den umfassenden metaphysischen Potenzbegriff eine letzte Vertiefung erfahren haben. Hier können wir nicht näher darauf eingehen.

Sein kraft seines innersten Wesens die Gestalt der Konkretheit fordern, müßte der Träger zum ursprünglichen und eigentlichen Wesen des Seins gehören, wäre die Verwirklichung in dem Träger für das Sein wesenhaft und notwendig. Folgerichtig müßte das Sein in seinem Träger so untergehen, daß es nicht mehr eine Zweiheit und ein Zusammengesetztes mit ihm bilden und vollständig von ihm aufgesogen würde. Aus allem ergibt sich: wird die physische Verwirklichung als die einzig mögliche angesetzt, so erscheint sie *zugleich* als nicht-wesenhaft und wesenhaft, als nicht-notwendig und notwendig; man verwickelt sich in unlösbare Widersprüche.

Die aufgezeigten Widersprüche sind nur dann zu überwinden, wenn dem Sein außer seiner physischen noch eine andere Verwirklichung zukommt. Diese ist nach dem Gesagten als *wesenhafte und notwendige* zu kennzeichnen, als jene, die vom ursprünglichen und innersten Wesen des Seins gefordert wird, die somit seinem eigentlichen Wesen erschöpfend entspricht. All das erfüllt sich aber einzig bei einer nicht auf Träger angewiesenen Verwirklichung, bei der das Sein als nicht-getragenes oder in sich selbst ruhendes auftritt. Das Sein hat den Träger in sich aufgenommen, enthält ihn vielmehr zum voraus in sich selbst, ist sich selbst Träger. Damit enthüllt sich uns ein Wesen, das nicht bloß Sein hat, sondern in strengster Identität das Sein ist. Da in unserem physischen Bereich jede Verwirklichung des Seins wesenhaft träger-gebunden ist, erscheint die neue trägerfreie (mit dem Fachausdruck: subsidiierende) Verwirklichung als über- oder *meta-physische*.

c. Was das Verhältnis der beiden Verwirklichungen zueinander angeht, so weist sich die metaphysische, insofern sie wesenhaft und notwendig ist, als die ursprüngliche, vorgängige und unabhängige aus, während die physische, insofern sie nicht-wesenhaft und kontingent ist, sich als die abgeleitete, sekundäre und abhängige offenbart. Kurz gesagt, ist die metaphysische Verwirklichung der Grund der physischen. Diesem Zusammenhang entspringt ja unser ganzer Beweisgang; denn wir schließen: die Eigenart der physischen Formgestalt des Seins kann ihren letzten Grund einzig in dessen metaphysischer Formgestalt haben; wenn also erstere erfahrungsmäßig festgestellt wird, muß auch letztere, durch Schlußverfahren erkennbar, vorhanden sein.

Der bestimmende Einfluß, der von der einen Formgestalt zu der anderen geht, trägt alle Merkmale des Verursachens an sich und ist deshalb als Ursächlichkeit zu bezeichnen. Des näheren handelt es sich um Formursächlichkeit, und zwar um die sogenannte äußere Form- oder Exemplarursächlichkeit. Natürlich schließt diese wesenhaft die Wirkursächlichkeit ein, ohne die sie überhaupt keinen wirklichen Einfluß ausüben könnte. Doch zielen unsere Überlegungen in erster Linie auf den Formgrund, der bestimmt, daß das Sein so und nicht anders ist, nicht auf den Wirkgrund, der bewirkt, daß das Sein da und nicht nichts ist. Den Wirkgrund rückt die natürliche Theologie, die es mit dem Dasein und Wesen Gottes zu tun hat, ihrer Aufgabe entsprechend in den Mittelpunkt; die Ontologie hin-

gegen, die das Wesen des Seins enthüllen soll, akzentuiert als für sie sachlich geboten die Betrachtung des Formgrundes<sup>74</sup>.

7. Abschließend haben wir die zweite Stufe unseres Beweises in ihrem Zusammenhang mit seiner ersten Stufe zu betrachten. Damals enthüllte sich uns der eine *transzendente Seinsbegriff*, jetzt das eine *subsistierende Sein*. Dort ging es um die logische Einheit eines Begriffes, hier um die reale Einheit eines existierenden Wesens. Beide Einheiten sind aufeinander bezogen.

Einerseits umgreift die logische Einheit des Seinsbegriffes nun wirklich (nicht mehr bloß hypothetisch) das Nicht-Weithafte oder Meta-physische. Andererseits erscheint die reale Einheit des subsistierenden Seins als der letzte Grund jener logischen Einheit. Denn wenn es eine Vielheit von gleichgeordneten Subsistenzen gäbe, würde alles in mehrere radikal verschiedene oder urgeschiedene Bereiche auseinanderfallen, womit ein all-umfassender Seinsbegriff unmöglich, eine leere Fiktion wäre. Wenn hingegen das eine subsistierende Sein als realer Ursprung alles umfaßt und (was uns hier zunächst allein beschäftigt) formursächlich zum Seienden und Sein-habenden bestimmt, liegt ein unerschütterliches Fundament für die logische Einheit des Seinsbegriffes im Sinne einer transzendenten Einheit vor. — Verfolgen wir noch genauer die Transzendenz dieser Einheit, so wird sich uns ein neues Moment enthüllen. Die logische Transzendenz besagt, daß der Seinsbegriff alles, dem irgendwie Sein zukommt, und so alle Seinsweisen überhaupt umschließt. Folglich muß auch der letzte Grund dieser Transzendenz alle möglichen Seinsweisen in sich enthalten, deren gesammelte Fülle ohne Ausnahme und ohne Grenze darstellen. M. a. W., das subsistierende Sein besitzt im Gegensatz zu der logischen Unendlichkeit des Seinsbegriffes als existierendes Wesen die reale Unendlichkeit. Das zeigt sich bereits darin, daß das subsistierende Sein nicht nur Sein hat, d. h. auf diese oder jene Weise am Sein teilhat, etwas vom Sein, einen Ausschnitt des Seins sein Eigen nennt, sondern das Sein ist, d. h. das Sein in der uneingeschränkten Fülle seiner Weisen oder Möglichkeiten.

<sup>74</sup> Man könnte fragen, ob es sich hier wirklich um einen echten Kausalschluß handle, da doch nirgends das Kausalprinzip ausdrücklich als solches erscheine. Gewiß wird hier nirgends ein als Prinzip fertiges Kausalgesetz an eine vorliegende Gegebenheit von außen herangebracht. Doch wächst im Zuge der Erörterungen aus der Durchdringung der Gegebenheiten die Einsicht in das Kausalprinzip (freilich nicht allseitig entfaltet) heraus. Hier begegnet die Ontologie zum ersten Mal diesem Prinzip, das da genau so in seine organischen Zusammenhänge eingebettet erscheint wie das Widerspruchsprinzip bei der Entwicklung der Transzendenz. — Vielleicht wird man uns auch entgegenhalten, unser Gedankengang bewiese zu viel und deshalb nichts. Im physischen Bereich sind nämlich alle Vollkommenheiten, nicht allein das Sein, in der Gestalt der Konkretheit verwirklicht. Da folglich unsere Überlegungen von ihnen allen gelten, muß auch allen eine metaphysische, träger-freie oder subsistente Verwirklichung zuerkannt werden, wodurch wir zum platonischen Ideenreich gelangen. Die Antwort auf diesen Einwand können wir hier nur andeuten, weil ihre eingehende Entfaltung den Rahmen unseres jetzigen Themas sprengen würde. Wird die Subsistenz der anderen Vollkommenheiten ernstlich durchgedacht, so ergibt sich, daß sie mit dem in sich selbst ruhenden Sein zusammenfällt, darin schon zum voraus enthalten ist.

Was die hiermit erreichten Ergebnisse bedeuten, wird klar werden, wenn wir sie mit der oben entworfenen Grundproblematik jeder Ontologie zusammenführen. Zunächst steht fest: unsere Überkategorie des Seins meint das transzendente, ja das metaphysische Sein. Das transzendente Sein ist als metaphysisch anzusprechen, weil es das Nicht-Welthafte als jenes umgreift, das nichts weniger als das Sein in seinem innersten Selbst und so der letzte Grund alles Seienden ist. Thomas von Aquin drückt das aus: Gott ist das „*ipsum esse*“. Danach ist das Sein seinem tiefsten Wesen nach *metaphysisch* und deshalb auch in allem Physischen dessen meta-physischer Kern, womit sich das Sein-schlechthin von dem Begriff des Welthaften-überhaupt unzweideutig abhebt.

Das uns im physischen Bereich begehende Sein ist also metaphysisch, aber einzig dadurch, daß es in seinem innersten Grunde von vornherein an das Nicht-Welthafte gebunden ist, daß das subsistierende Sein den dem Seienden seinem Sein nach wesenhaft zugeordneten Grund darstellt. Infolgedessen kann auch das Sein in dem, was es ist, nur von diesem seinem Grunde her entfaltet werden. Da sich uns so das Sein wirklich enthüllt, ist jeder *Konzeptualismus* aus seiner tiefsten Wurzel heraus überwunden. — Doch fällt der am Physischen aufscheinende Seinsbegriff nicht mit dem subsistierenden Sein zusammen. Dieses ist zwar immer schon in dem uns zunächst gegebenen Sein als letzter Grund eingeschlossen, tritt aber (wie unsere ganze Beweisführung lehrt) ausdrücklich erst auf einer zweiten Entfaltungsstufe mittels eigentlicher Schlußfolgerung hervor. Da wir so das Metaphysische nur durch Begriff und Schluß erfassen, ist jeder *Intuitionismus* ausgeräumt.

8. Am Ende unserer systematischen Durchdringung haben wir die Erkenntnisse herauszuheben, die sich daraus für unser Problem „Ontologie und Metaphysik“ ergeben. Gemäß einer *ersten* Erkenntnis erscheinen Ontologie und Metaphysik als ein und *dieselbe Wissenschaft*. Denn beide stimmen sowohl im Material- als auch im Formalobjekt überein. Beide betrachten nämlich das Seiende in seiner Gesamtheit oder alles Seiende unter der Rücksicht des metaphysischen Seins. Diese letzte Gemeinsamkeit ist für beider Wesen schlechthin entscheidend. Die Ontologie ist wesenhaft Metaphysik, weil Sein eben notwendig metaphysisch ist; wird sie unmetaphysisch, so muß sie das Sein verfehlen und damit sich selbst aufheben. Die Metaphysik ist wesenhaft Ontologie, weil das Metaphysische eben notwendig als Sein auftritt; wird sie unontologisch, so muß sie das echt Metaphysische verfehlen und damit sich selbst zerstören. Beide bilden zusammen die *eine*

*Metaphysik*, die wir kurz als die Wissenschaft vom metaphysischen Sein bezeichnen können. Hier werden wir durch die Sache selbst über die Terminologie hinausgeführt, die im Titel unserer Arbeit steht, und die wir bisher in deren Verlauf beibehalten haben. Sie ist aus der neuzeitlichen Trennung der Ontologie von der Metaphysik und der Metaphysik von der Ontologie erwachsen; hinter ihr stehen mehr oder minder bewußt eine unmetaphysische Ontologie und eine unontologische Metaphysik. Ausgehend von der neuzeitlichen Sicht haben wir auch ihre Namengebung zugrundegelegt; mit der Überwindung dieser Sicht müssen wir auch die Namen ändern. „Metaphysik“ gilt uns in Zukunft als der gemeinsame Name für die ganze Wissenschaft vom metaphysischen Sein.

Trotz ihrer grundsätzlichen Einheit umfaßt die Metaphysik — und das ist unsere *zweite* Erkenntnis — *zwei verschiedene Zweige*. Denn ihr Formalobjekt, das metaphysische Sein legt sich in zwei wesenhaft aufeinander bezogene Pole auseinander. Dem allgemeinen, unbestimmten, leeren, transzendenten Sein steht das einmalige, bestimmte, erfüllte, subsistierende Sein gegenüber. Obwohl die Metaphysik keinen der beiden Pole ohne den andern behandeln kann, so ist doch eine Akzentverschiebung möglich, die entweder das transzendente Sein oder das subsistierende Sein zum führenden Thema der Untersuchung erhebt. Dabei wird der andere Pol soweit, aber auch nur soweit beleuchtet, als es die Klärung des führenden Pols erfordert, weshalb auch nur *die* Seite an dem Gegenpol erscheint, die dem thematischen Pol zugewandt ist. Den beiden Polen des metaphysischen Seins entsprechen also die beiden Zweige der Metaphysik. Der eine Zweig betrachtet alles Seiende unter der Rücksicht des *transzendenten* Seins und heißt, weil hier das Sein das kennzeichnende Moment bildet, „*Onto-logie*“; in ihr kommt das subsistierende Sein nur als letzte, alles erhellende Aufgipfelung des Seins zur Sprache. Der andere Zweig betrachtet alles Seiende unter der Rücksicht des *subsistierenden* Seins und heißt, weil hier die Subsistenz oder Göttlichkeit des Seins das kennzeichnende Moment bildet, „*Theologik*“; in ihr wird das subsistierende Sein erst als Gott entwickelt, und das transzendente Sein kommt nur als Widerschein des Göttlichen am Physischen zur Sprache.

Also, weder ist die Ontologie für sich allein schon Theologik, noch ist die Theologik für sich allein schon Ontologie. Auch kann man, streng genommen, die Ontologie wohl „meta-physisch“, nie jedoch „theologisch“ nennen, weil sie zwar wesenhaft im „Vorgriff“ auf das subsistierende Sein steht, dieses aber nicht sie, sondern erst die Theologik als Gott entfaltet. Entsprechend nennen wir die Theologik wohl „meta-physisch“, nie jedoch eigentlich „ontologisch“, weil sie zwar wesenhaft

im „Rückgriff“ auf das transzendente Sein steht, dieses aber nicht sie, sondern einzig die Ontologie als Sein entfaltet.

### 3. Praktische Folgerungen.

Unsere systematische Durchdringung setzt uns in den Stand, vom Kern der Sache her einige praktische Folgerungen zu begründen. Dabei sollen uns, wie wir einleitend bemerkten, zwei Gesichtspunkte maßgebend sein: die Einteilung der Philosophie und die Abfolge der einzelnen Fächer.

1. Was den *ersten* Gesichtspunkt angeht, so heißt „Metaphysik“ zunächst einzig die Wissenschaft vom metaphysischen Sein. Weil dieses notwendig zwei Pole aufweist, heben sich innerhalb der Metaphysik zwei gewiß innig ineinander verwobene Disziplinen voneinander ab, nämlich „Ontologie“ und „Theologik“, von denen es die eine mit dem transzendenten, die andere mit dem subsistierenden Sein zu tun hat. Wenn wir die eben gekennzeichnete Metaphysik „rein“ und „allgemein“ nennen, so gehört auch die *Theologik* nicht allein zu der reinen (was ohne weiteres klar ist), sondern ebenso zu der allgemeinen Metaphysik. Denn das subsistierende Sein ist zwar nicht im Sinne eines abstrakten Universalbegriffes allgemein, wohl aber ist es allumfassend in dem Sinne, daß es alle Weisen des Seins in seiner unendlichen Fülle enthält und darum als letzter Grund alles Seiende trägt. Wie die *Ontologie* den letzten immanenten Grund alles Seienden behandelt, so die *Theologik* den letzten transzendenten Grund alles Seienden; da sich mithin beide auf *alles* Seiende beziehen, sind beide allumfassend oder eben allgemein. Diese Zusammenhänge ließ der Rationalismus unbeachtet, als er die Gotteslehre der besonderen Metaphysik einordnete; Gott wurde nicht mehr als „*causa universalis*“, wie er sich uns einzig zeigt, gesichtet, sondern für sich isoliert, weshalb er dann ein besonderes Seiendes neben Welt und Seele war.

Nach unseren früheren Darlegungen schließt die *Ontologie* als Wissenschaft vom transzendenten, metaphysischen Sein wesentlich den Beweis des subsistierenden Seins in sich, weil sie sonst ihre eigene Aufgabe nicht bewältigen kann. Dadurch wird unterstrichen, daß sie nicht lediglich einen Begriffskatechismus darstellt, worin bloße Begriffe erklärt würden, deren sachliche Geltung erst anderswo zu untersuchen ist. Vielmehr bedeutet die *Ontologie* einen *Gesamtentwurf des Seienden* seiner innersten Grundstruktur nach, und zwar als gültig bewiesene oder wenigstens aufgewiesene Wahrheit. Darum ist sie grundlegend und maßgebend für die anderen philosophischen Disziplinen, die eigentlich nur die Aufgabe haben, im einzelnen durchzuführen, was sie in seinen großen Zügen vorgezeichnet hat.

Der zwei-einheitlichen Metaphysik treten die anderen Fächer

der theoretischen Philosophie, besonders *Kosmologie* und *Psychologie*, gegenüber. Bis in die Neuzeit hinein hat man sie nicht der Metaphysik eingegliedert, während sie, vorab seit Wolff, die angewandte oder besondere (spezielle) Metaphysik bilden. Für ihre Ausschließung von der Metaphysik war ihr Gegenstand bestimmend. Untersuchen sie doch gerade das Welthafte oder Physische, wozu nicht allein die äußere Natur gehört, sondern auch die geistige Seele des Menschen, insofern sie sich uns eben nur als Formgrund des Leibes erschließt; deshalb sind sie nicht Metaphysik. Diese Unterscheidung der anderen theoretischen Disziplinen von der Metaphysik einzig unter der Rücksicht ihres verschiedenen Gegenstandes genügte nur so lange, als die philosophische Durchdringung des Physischen noch nicht von seiner naturwissenschaftlichen Erforschung abgehoben war. Sobald sich nun die beiden Betrachtungsweisen grundsätzlich trennten, war ihre eindeutige Kennzeichnung nur dadurch möglich, daß neben dem materialen Gesichtspunkt des Gegenstandes auch der formale der jeweils andersartigen Betrachtungsweise herangezogen wurde. Dieser Notwendigkeit trägt man gewöhnlich dadurch Rechnung, daß man sagt, die Naturwissenschaft verweile bei den nächsten Ursachen der Gegebenheiten, während die Philosophie den letzten Ursachen zugewandt sei. Das bedeutet des genaueren: die Philosophie durchleuchtet die Ergebnisse der Naturwissenschaften mittels der von der Ontologie entworfenen Grundstruktur alles Seienden oder mittels des *metaphysischen Seins*. Was demnach Kosmologie und Psychologie über die Naturwissenschaft erhebt und zu Philosophie macht, ist ihr metaphysischer Kern; ihrem Formalen nach genommen, sind sie Metaphysik<sup>75</sup>. Deshalb kann man sehr wohl von einer „Metaphysik der Natur“ und einer „Metaphysik des Menschen oder der Seele“ sprechen, wenn man sich dabei nur der vollen Sinn-tiefe dieser Formeln bewußt ist. Damit tritt der reinen Metaphysik nun wirklich eine „*angewandte*“ gegenüber, welche die Ergebnisse der ersteren für die Erkenntnis der Natur und des Menschen fruchtbar macht und so in jene Bereiche hinein weiterentfaltet. Und der allgemeinen Metaphysik schließt sich eine „*besondere*“ an, die als besondere zwar begrenzte Teilgebiete des Seienden bearbeitet, die aber als Metaphysik zugleich alles zu dem allumfassenden metaphysischen Sein in Beziehung setzt.

<sup>75</sup> Descoqs nähert sich unserer Auffassung mit folgenden Worten: »La philosophie, dans le langage courant, a un sens plus étendu que la métaphysique et sans doute à bon droit; mais le coeur de la philosophie, ce qui en fait une science absolument à part, c'est la métaphysique. Les autres branches de la philosophie ne sont telles qu'à condition de se rattacher immédiatement et étroitement à la métaphysique« (a. a. O. 14 Anm. 2).

2. Bezüglich des *anderen* Gesichtspunktes der Abfolge der philosophischen Disziplinen steht in erster Linie die *Einordnung der Ontologie* in Frage. Es wird nämlich kaum zweifelhaft sein, daß die Theologik den krönenden Abschluß der theoretischen Philosophie bildet. Doch bleibt zu entscheiden, ob die Ontologie unmittelbar vor der Theologik oder gleich am Anfang vor der angewandten Metaphysik ihren Platz haben soll.

Für die erste Möglichkeit spricht der oben dargelegte, innigste Wesenszusammenhang von Ontologie und Theologik. Im selben Sinne könnte man geltend machen, daß die richtige Erfassung der letzten Grundstruktur alles Seienden eine möglichst vollkommene Erkenntnis sämtlicher Bereiche des Seienden und damit alle andern philosophischen Disziplinen voraussetze. Der zweiten Möglichkeit ist die oben entwickelte relative Selbständigkeit und innere Geschlossenheit jeder der beiden Disziplinen günstig, kraft deren jede den anderen Pol ausschließlich unter dem ihr eigenen Gesichtspunkt berührt. Zwingender weist in diese Richtung die Tatsache, daß die angewandte Metaphysik nicht wirklich wissenschaftlich durchgeführt werden kann, wenn nicht zuvor die Grundstruktur des Seienden überhaupt wissenschaftlich durchdrungen worden ist.

Uns scheinen die Gründe, welche die zweite Möglichkeit nahelegen, zwingender zu sein, weshalb wir uns für die *Trennung* der Ontologie von der Theologik und für deren *Einordnung vor der angewandten Metaphysik entscheiden*. Denn sie stellt ein relativ selbständiges, in sich geschlossenes Ganze dar, das also eigens für sich entwickelt werden kann. Dadurch wird ihr wesentlicher Bezug zur Theologik nicht aufgehoben, da er ja zu ihrem innersten Bestand gehört. Freilich muß man hierauf sehr achten; denn dieser Bezug wird, wie die Geschichte lehrt, durch die Trennung von der Theologik leicht verflüchtigt. Was die Voraussetzungen der Ontologie angeht, so ist zuzugeben, daß sie oft auf zu schmaler Basis betrieben wurde; gerade weil sie nicht hinreichend in der Fülle des Gegebenen verankert war, sank sie zu einem inhaltsarmen und bedeutungslosen Begriffsspiel herab. Wenn sie sich folglich im ersten Hinblick auf die anderen Wissenschaften und auch die anderen philosophischen Disziplinen entfalten muß, so dürfen wir doch nie einer bloß induktiven Metaphysik verfallen. Insbesondere bedarf die Ontologie nicht der Ergebnisse der angewandten Metaphysik als Beweisgrundlage; für das Freilegen der Grundstruktur alles Seienden genügt, was von Welt und Mensch schon vorher bekannt ist. Umgekehrt aber — und das ist der für unsere Stellungnahme entscheidende Grund — setzt die angewandte Metaphysik eben als angewandte die Grundlinien der Ontologie als schon gesicherte Gewißheit voraus. Übrigens ist die reinliche Scheidung der einzelnen Fächer nicht zu überspitzen; denn alle bilden eine tiefe Einheit, die *eine* Metaphysik, zusammengehalten von dem *einen* alles durchwaltenden metaphysischen Sein.

# Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie.

Von Johann Bapt. Schoemann.

Einleitung: Überblick über die verschiedenartigen Bedeutungen  
von Εἰκόων in Gregors Schriften.

Auch in Gregors Schriften<sup>1</sup> schwingen die Bedeutungen des Wortes „Bild“ von fast Null bis zu Unendlich<sup>2</sup>. „Bild“ kann das *Wesenlose* bezeichnen, z. B. den bloß gemalten, bildlich dargestellten Menschen im Gegensatz zum wirklichen Menschen<sup>3</sup>. Der Mensch, der lehrt, ohne zu tun, was er lehrt, gleicht einem seelenlosen Bilde (III 405 C), der bloße Namenschrist einem Affen, dem man eine Menschenmaske aufgesetzt hat (III 244 B/C). Unsere Gedanken über Gott zeigen nicht seine Gestalt selbst, sie geben nur ein schattenhaftes Umrißbild von Ihm (I 820 D ff.)<sup>4</sup>.

„Bild“ kann gleichbedeutend sein mit *Allegorie*, die nicht das eigentlich Gemeinte ausspricht, die nicht dasselbe ist wie Symbol, d. h. Verleiblichung eines Geistigen, nicht plastisches Bild, sondern graphisches Zeichen<sup>5</sup>, Rätsel<sup>6</sup>.

Ein „Bild“ ist aber auch ein *Vergleich*, den man „erfindet“ (II 373 C), dem λόγος „hinzufügt“ (I 1000 A), um ihn zu verdeutlichen, „seelenvoller“ (III 585 D) zu machen, um das Unanschauliche zu veranschaulichen<sup>7</sup>, ein Mittel also der Rede-

<sup>1</sup> Zur Echtheitsfrage der Schriften Gregors (PG 44—46: I—III) vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg 1912. Doch ist inzwischen die kleine Schrift »De proposito secundum Deum« oder »De instituto christiano« oder »Hypotyposis« (Entwurf): III 288—305, als unecht nachgewiesen von G. L. Mariott (The Journal of Theological Studies 19 [Juli 1918], 328—330) und von D. A. Wilmart (Revue de l'Orient Chrétien 3. Sér. I [XX] 1918/19, N. 4, 412—421): »Eine aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammende Kompilation«. — Dagegen hat E. von Ivánka in der Byzantinischen Zeitschrift 36 (1936) 46—57 die seit langem als unecht geltenden Homilien In Scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (I, 257—297) als echt zu erweisen gesucht, mit recht beachtlichen Gründen, die aber nicht ganz zu überzeugen vermögen.

<sup>2</sup> Vgl. Schol 16 (1941), 335—350, wo dasselbe für Athanasius geboten wird.

<sup>3</sup> C. Eun. II 305 A (Jaeger 74, 26 ff.); 477 D; 533 C/D; 605 C/D; 648 D; 649 A; De perf. III 256 B; vgl. De vit. Moys. I 413 D; In Cant. I 820 D f.; 1060 B/C.

<sup>4</sup> Ohne Betonung des Wesenlosen: Bild, Gemälde, Statue: III 245 A; 727 D; 1072 B (Pasquali 59, 22 ff.); 400 C; III 881 D; I 776 A. — Die Bilder der sichtbaren Dinge in der reinen Pupille: In Cant. I 920 C.

<sup>5</sup> Vgl. H. Willms, Εἰκόων. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria, Münster 1935, 90 ff.. — In Cant. I 756 A ff.; Vorrede.

<sup>6</sup> In Cant. I 897 C; vgl. 760 B; 869 A. — Vorbilder der christlichen Taufe im AT: III 588 B; 593 B.

<sup>7</sup> In Cant. I 1000 A; Adv. Apoll. II 1276 C/D; In Bapt. Christi III 585 D; In Christi res. III 665 B.

kunst, das mittelbar sagt, was sich unmittelbar nicht sagen läßt<sup>8</sup>.

Ja, „Bild“ ist *Versichtbarung* eines Unsichtbaren, Seelischen, Geistigen, Vergangenen. Ein unfreundlicher Empfang, eine düstere, unheimliche Stille ist Bild des den Sinnen entrückten Hades<sup>9</sup>. In einem Brief sieht Gr ein äußerst klares „Bild“ der schönen Seele des Briefschreibers; er glaubt ihn zu schauen und das Wohlwollen in seinen Augen zu sehen<sup>10</sup>. Der Schlaf, in dem alle Sinne ausgeschaltet sind, ist ein Bild des Todes<sup>11</sup>; unser Aufstehen am Morgen ist eine „Nachahmung“ unserer einstigen Auferstehung<sup>12</sup>. Das Christenleben ist Versichtbarung des unsichtbaren Gottes, wie das Kaiserbild Versichtbarung des Kaisers ist für die weit entfernt wohnenden Untertanen, die ihn noch nicht gesehen haben<sup>13</sup>; das sittlich schlechte Leben dagegen ist eine „Gestalt“ des Teufels<sup>14</sup>. Die Liturgie der Osternacht ist ein Bild jener Güter, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat; durch das Sichtbare wird das Herz hingeleitet zum Unsichtbaren (III 681 C). Die Martyrer sind Bilder der Apostel; Stephanus war Bild und trug den „Charakterzug“ der Apostel (III 724 C). Der ans Kreuz gehetzte Petrus prägte das Herrenbild des Königs aus; das Kreuz ist das königliche „Bild“ (III 729 C).

Das *Kind* ist ein „Abbild“ der Jugendblüte der Eltern (III 332 A). Gr staunt über die Vererbung körperlicher Eigenschaften: Die Kinder sind „Ausprägungen“ ihrer Ahnen; genau dieselben Eigenschaften kehren in der äußeren Erscheinung der Nachkommen wieder; diese sind „Nachahmungen“ von nicht mehr sichtbaren „Urbildern“; die Verstorbenen werden gleichsam als andere wiedererweckt. Oft werden sogar die Eigenschaften von mehreren Ahnen in einem einzigen Körper eines Nachkommen „herausgebildet“: die Nase des Vaters, das Auge des Großvaters, der Gang des Onkels, die Stimme der Mutter (III 680 C/D). In dem „Bild“ tritt also ein Unsichtbares, ein Geistiges oder längst Vergangenes in sichtbare Erscheinung. Hieraus wird verständlich, wie das Wort „Bild“ eine Bedeutung gewinnen kann, die der zuerst entwickelten, wonach es das Wesenlose, Schattenhafte, Uneigentliche bezeichnet, geradezu entgegengesetzt ist: Das „Gesetz“ war nur „Schatten“ (Hebr 10,1),

<sup>8</sup> C. Eun. II 773 C; 956 D (Jaeger 254, 14 ff.); vgl. 621 C. — Siehe auch I 152 D; 153 A; II 981 D.

<sup>9</sup> Epist. 1: III 1004 B (Pasquali 5,10).

<sup>10</sup> Epist. 18: III 1068 B (Pasquali 56,9).

<sup>11</sup> In Christi res. III 672 D; In Cant. I 992 C; vgl. Der Tod in der Taufe ist kein wahrer Tod, sondern nur »Schatten und Ausprägung des Todes«: In Christi asc. III 692 A.

<sup>12</sup> III 672 D.

<sup>13</sup> De prof. christ. III 245 A; vgl. In Cant. I 1089 B.

<sup>14</sup> De beatit. I 1276 D; vgl. Or. in 40 marty. III 776 A.

„schattenhafte Erscheinung“ der künftigen Güter, nicht das „Bild“, die Wirklichkeit selbst (I 868 A; 877 B; III 861 A). „Bild“ in diesem Sinne ist also nicht „eine wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe, sondern es *hat teil* an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die *Wirklichkeit* selbst“ (Theol. Wörterbuch II 386; Kleinknecht). „Das Bild erinnert . . . nicht etwa nur an das Urbild, so daß ein Umweg über das subjektive Denken des Menschen stattfände; sondern der Beschauer sieht unmittelbar in dem Bilde das Urbild“<sup>15</sup>. Diese uns fremd gewordene Bedeutung von „Bild“ ist die wichtigste in der Bildtheologie Gregors. Das „Bild“, so erklärt er, ist „Bild“ als solches, soweit ihm nichts mangelt von dem, was man am „Urbild“ erkennt; soweit aber ist es nicht „Bild“, als es dem „Urbild“ unähnlich ist<sup>16</sup>. Dies soll aber nicht heißen, das „Bild“ sei ein und dasselbe wie das „Urbild“; denn es wäre ja nicht „Bild“ (des Urbildes), wenn es das „Urbild“ selbst wäre (II 57 D; III 41 C). So gewinnt das Wort „Bild“ seine höchste Bedeutung: Der *Logos* ist das ewige, gleichwesentliche Bild des Vaters, und doch ist er nicht *einer* und *derselbe* wie der Vater. Der Sohn ist im Vater, wie die Schönheit des „Bildes“ in der Urgestalt ist; der Vater ist im Sohn, wie Urbildschönheit in ihrem eigenen „Bild“ ist<sup>17</sup>. Der *Hl. Geist* ist „vollkommenes Bild des vollkommenen Sohnes“ (III 912 D). Der *Mensch* aber ist „gemäß dem Bilde“ des *Logos*, „Bild“ des „Bildes“<sup>18</sup>.

Damit sind wir bei dem Thema dieser Untersuchung angelangt, der theologischen Anthropologie als Bildtheologie<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 15 (1941) 238; siehe auch 258; 268; 275; 281 Anm. 15. — Vgl. ferner: J. Helm, Zum Terminus »Bild Gottes«, Festschrift für E. Sachau 1915, 36: »Während das Bild für uns keinen realen Zusammenhang mit der dargestellten Sache hat, bedeutet es [Statue] dem Sumerer und Babylonier die lebendige Verkörperung der dargestellten Person«; 42: Der enge Zusammenhang zwischen »bilden, schaffen, erzeugen« erklärt auch die nahe Beziehung von »Bild« und »Sohn«. Der Sohn ist das Bild des Vaters; vgl. Gen 5,3. — N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 272: Der Gegenstand des Schauens und Schaffens in den Künsten. Das Leben »erscheint« im Leblosen . . .

<sup>16</sup> I 156 A; 180 B; vgl. 176 D; II 24 C; III 41 C; 52 A.

<sup>17</sup> C. Eun. II 418 A (Jaeger 200, 1 ff.); 971 D f. (Jaeger 275, 22 ff.); 672 A; 772 D; 793 D; 872 D f. In Steph. III 720 C f. De vit. Greg. Thaum. III 912 D.

<sup>18</sup> Der Sache nach: I 180 D; I 545 B. — Der Ausdruck »Bild des Bildes« für den Menschen kommt bei Gr gegenüber Athanasius selten vor.

<sup>19</sup> Aus obiger Einleitung ergeben sich auch die mit »Bild« bedeutungsgleichen oder bedeutungsverwandten Wörter, die auch in der Bildtheologie von Bedeutung sein können.

### I. Das ursprüngliche, übergeschichtliche Bild Gottes.

Kaum einen andern Vers des AT führen die Kirchenväter so oft an wie Gen 1,27: Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς. Er bildet die Hauptoffenbarungsgrundlage, auf der Gregors theologische Anthropologie als Bildtheologie aufruht<sup>20</sup>. In der Schrift, deren Thema der Mensch ist<sup>21</sup>, greift er diesen Vers mehrmals wieder auf<sup>22</sup>, um seinen Sinn durch Exegese und Spekulation zu erschließen (128 B). In der Tat muß dieses Wort der Hl. Schrift christlich-griechischem Denken ein Rätsel aufgeben. Denn auf der einen Seite sagt der christliche Glaube: Die Hl. Schrift lügt nicht. Der erste Satz jenes Verses ist also ernst zu nehmen: Gott hat den Menschen nach Seinem Bild geschaffen. ‚Bild‘-sein aber besagt ähnlich-sein. Denn „das ‚Bild‘ ist wahrhaft ‚Bild‘, soweit ihm nichts mangelt von dem, was man am ‚Urbild‘ erkennt; soweit aber ist es nicht ‚Bild‘, als es dem ‚Urbild‘ unähnlich ist“ (156 A; 180 B). Auf der anderen Seite jedoch sagt die Erfahrung: Der Mensch ist Gott unähnlich. Denn der Mensch ist ein körperliches Wesen, Gott aber ist unkörperlich<sup>23</sup>; der Mensch ist zeitlich, Gott ewig; der Mensch ist veränderlich, Gott unveränderlich; der Mensch ist ἐμπαθής und vergänglich, Gott ἀπαθής und unvergänglich; der Mensch ist verbunden und verwachsen mit der „Schlechtigkeit“, Gott unberührt von jedweden physischen und moralischem Übel (180 B). Nach der Hl. Schrift also, die nicht lügt, ist der Mensch Gott ähnlich; nach der Erfahrung aber, die nicht trügt, ist der Mensch Gott unähnlich.

Die Lösung sucht Gr zunächst aus dem Wort- und Satz-zusammenhang zu ergründen. In den zwei aufeinanderfolgenden Sätzen jenes Verses ist *zweimal* von einem „*Machen*“ Gottes die Rede; *zweierlei* ist darum auch das Ergebnis dieses doppel-

<sup>20</sup> Vielleicht zeigt diese Arbeit u. a. auch, ob für Gr »die philosophische Spekulation das Vorgegebene ist, der Rahmen, der Entwurf, in den er das Dogma nur als konkrete Füllung eingearbeitet« (vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904, 200).

<sup>21</sup> De hominis opificio (I 125—256). Sie soll das Werk des großen Basilius über das Hexaemeron, in dem die Anthropologie fehlt, ergänzen. Schon in der Einleitung klingt Gen 1,27 an: »Basilius ist wahrhaft nach Gott geschaffen, seine Seele ist nach dem Bilde des Schöpfers gestaltet« (125 B). »Der Gegenstand der Untersuchung ist bedeutend, denn keines der Seienden außer dem Menschen ist Gott ähnlich gemacht« (128 A/B). Hier deutet er auch die Gliederung seiner ganzen Anthropologie an: »Der vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustand des Menschen soll behandelt, scheinbare Widersprüche zwischen dem Ursprünglichen und Jetzigen sollen aufgelöst werden« (ebd.).

<sup>22</sup> 177 D; 180 D; 204 C.

<sup>23</sup> Diese und die folgenden Aussagen über Gott sind für Gr Glaubensaussagen.

ten Machens. Denn der Bericht über die Erschaffung des Menschen als „Bild“ Gottes ist mit ἐποίησεν αὐτὸν abgeschlossen. Dann aber heißt es weiter: „Männlich und weiblich *machte* er sie“. Zweigeschlechtlichkeit aber gibt es nicht in Gott (Gal 3,28); darum ist der Mensch, soweit er zweigeschlechtlich ist, nicht „Bild“ Gottes. Also spricht die Hl. Schrift „gewißermaßen“ von einer doppelten Erschaffung des Menschen: Die eine begründet seine Gottebenbildlichkeit, die andere seine Zweigeschlechtlichkeit<sup>24</sup>.

Damit hat die Hl. Schrift eine hochbedeutsame Lehre überliefert. Der Mensch ist die Mitte zwischen zwei äußersten Gegensätzen, zwischen der göttlichen, körperlosen Natur und dem vernunftlosen, tierischen Leben (181 B; vgl. 133 B; 149 B)<sup>25</sup>. An dem göttlichen Wesen nimmt er teil durch den „Geist“. Der „Geist“ ist Träger der Gottebenbildlichkeit<sup>26</sup>; vom Geschlechtsunterschied wird er nicht berührt (181 C). An dem Vernunftlosen nimmt der Mensch teil durch seine körperliche Beschaffenheit, die in männlich und weiblich gesondert ist. Den Vorzug hat, oder das „Frühere“ ist (181 C) das „Geistige“; darum spricht die Hl. Schrift auch von ihm zuerst. Der niedere Teil wurde „hinzugeschaffen“<sup>27</sup>. Also Praeexistenz der Seele? Nein! Gr tritt entschieden der Praeexistenzlehre des Origenes entgegen, ohne ihn allerdings ausdrücklich zu nennen (c. 28 u. 29). Leib und Seele haben einen und denselben Anfang des Entstehens, der in Gottes erstem Willensentschluß grundgelegt ist; in der *Zeit* haben sie immer als Einheit bestanden<sup>28</sup>. Das „Früher“ und „Später“, das „Vorher-“ und „Hinzuerschaffen-sein“ besagt nichts als ein *natura prius* und *posterius*.

Dies aber ist bedeutsam. Nach Gr war das tiefste und ursprüngliche Wollen des Schöpfers auf den „Geist“ des Menschen gerichtet und auf seine größtmögliche Gottebenbildlichkeit. Dies ergibt sich ihm aus dem Gottesbegriff. Gott ist das all unser Denken und Begreifen übersteigende „Gute“. Er schafft, weil er „gut ist“; Er schafft darum nichts Halbes. Er kennt keinen Neid; Er wollte darum dem Geschöpf nichts von Seinen Gütern vorenthalten. Er „gab“ dem Menschen „mit“ (149 B) von dem Seinen, soviel er nur fassen konnte. Das Gesamt aller dieser Güter faßt die Schrift zusammen in dem einen

<sup>24</sup> Selbstverständlich soll dies nicht heißen, in Gott seien zwei verschiedene Akte der Erschaffung anzunehmen, was klar dem Gottesbegriff Gregors widerspricht.

<sup>25</sup> Vgl. Or. catech. II 25 C. f.; De or. Domin. I 1165 C.

<sup>26</sup> 137 B; 161 C; 185 C; Adv. Apoll. II 1145 C; De an. et res. III 57 B; vgl. In Cant. I 828 B. — Dasselbe bei Origenes und Athanasius: siehe Schol 16 (1941) 345 Anm. 92.

<sup>27</sup> 181 C; 185 A; 185D u. ö..

<sup>28</sup> 236 B; vgl. Adv. Apoll. II 1136 D f.; In Christi res. III 677 A f.

Ausdruck: Er machte den Menschen als Sein „Bild“. Weil Gott das *πλήρωμα ἀγαθῶν* und der Mensch Sein „Bild“ ist, darum ist der Mensch *πλήρης παντός ἀγαθοῦ*; darum ist in uns die „Idee“ alles „Schönen“<sup>29</sup>. Ebenbildlichkeit besagt aber nicht Gleichwesentlichkeit; denn das „Bild“ ist nicht ein und dasselbe wie das Urbild, es wäre ja nicht „Bild“ (des „Urbildes“), wenn es das „Urbild“ selbst wäre. Eines konnte der Schöpfer dem Geschöpf nicht mitteilen, die Unveränderlichkeit. Der Mensch als Geschöpf ist wesensnotwendig veränderlich; denn er hat seinen Anfang genommen durch eine Veränderung, durch den Übergang vom Nichtsein zum Sein<sup>30</sup>. Diese Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch hat noch andere Verschiedenheiten im Gefolge<sup>31</sup>. Aber das eine bleibt bestehen: Nach Gr widerstreitet es dem Gottesbegriff, die Leiblichkeit des Menschen, die unserer Erfahrung begegnet, einfachhin auf Gott zurückzuführen; an ihrer Entstehung muß der Mensch selbst irgendwie beteiligt gewesen sein. Wie aber war er daran beteiligt?

Eines der Güter, an dem Gott dem Menschen teilgegeben hatte, war die Freiheit, die Selbstmächtigkeit, mit der er sich für oder gegen das Gute entscheiden konnte. Der Allwissende, der „alles weiß, bevor es geschieht“ (Dan 13,42), wußte voraus, daß sich die freie Entscheidung des veränderlichen Menschen dem Schlechten zuneigen würde; *darum* hat Er dem „Bilde“ den Geschlechtsunterschied, dem höheren Teil des Menschewesens den niederen, die empirische Leiblichkeit „hinzuerschaffen“ (185 A; 189 C; 205 A); an vielen Stellen seiner andern Schriften drückt Gr dies bildlich aus: „Er hing ihnen Tierfelle um“ (vgl. Gen 3,21)<sup>32</sup>. Letzte Wurzel der empirischen, groben<sup>33</sup> Leiblichkeit ist also nicht Gott, sondern der freie, sündige Wille des Menschen<sup>34</sup>.

Welches ist nun der tiefere Grund dieses „*Darum* hat Gott . . . hinzuerschaffen“? Denn für Gr scheint da eine Art „Notwendigkeit“ zu bestehen (205 B/C). Die „Ursache“ sucht er zu finden durch eine tiefer dringende Spekulation („Gedankenübung“: 185 A), die den vielleicht originellsten und frucht-

<sup>29</sup> Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist hier »Idee« gleichbedeutend mit »Bild«: 184 A/B.

<sup>30</sup> 184 C f.; ebenso Or. catech. II 57 C/D f.; De an. et res. III 41 C. — Derselbe Gedanke bei Origines, De principis c. 9, n. 2.

<sup>31</sup> 186 C; vgl. Or. catech. II 57 C/D; De an. et res. III 41 C.

<sup>32</sup> I 333 A; 392 D; 641 B; 800 C/D; 1004 D; 1184 B/C; 1292 B; II 33 C/D; III 148 C; 373 C/D; 376 B; 512 A/B; 521 D f.; 524 D; 861 B. — Vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 39 Anm. 4.

<sup>33</sup> Gr kennt auch eine vergeistigte Leiblichkeit, wie an anderer Stelle zu zeigen ist.

<sup>34</sup> Ob man deshalb mit H. Urs v. Balthasar (Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Freiburg 1941, 171) bei Gregor von dem Paradox einer »reziproken Kausalität« (die Folge der Sünde ist zugleich ihre Ursache) sprechen muß?

barsten Gedanken seiner ganzen Lehre enthält. Jedes geschaffene Sein hat Grenze und Maß<sup>35</sup>. Gott schafft nichts Unabgegrenztes. Aber nicht nur jeder Einzelmensch hat seine Abgrenzung durch Körpergröße usw.; auch die Gesamtheit der Menschen, das πλήρωμα, ist gleichsam ein einziger „Leib“. Durch Gottes vorauswissende Macht soll eine bestimmte Zahl von Menschen entstehen, eine große Zahl, die dennoch „eine Wesenheit“ sind. Die ganze „Natur“, die sich von Anfang bis Ende erstreckt, ist ein einziges „Bild“ Gottes; durch Seinen Willen hat er „den ganzen Menschen“ (das Menschheitsganze) nach dem göttlichen „Bild“ geformt. Denn in Gottes Macht ist weder etwas vergangen noch zukünftig; Zukünftiges wie Gegenwärtiges wird von der das All umgreifenden „Energie“ Gottes umgriffen (185 C/D; 189 B/C; 204 D; 205 C). Allen, vom ersten ins Dasein tretenden Menschen bis zum letzten, ist der „Geist“ eingepflanzt, alle tragen in gleicher Weise das „Bild“ Gottes an sich.

Wie sollten sich nun die Menschen nach Gottes Urplan zum πλήρωμα vollenden, wie sollte das Menschenwesen bis zu dem vom Willen des Schöpfers festgesetzten Maß, wie sollten die Menschen zu der von Gottes vorauswissender Macht umgrenzten Vollzahl gelangen? Auf dieselbe Weise wie die Engel, die eine „Wesenheit“ in unzählbaren Myriaden sind (189 A/B). Denn nach einem Wort Christi werden die Menschen bei der Auferstehung „engelgleich“ sein (Lk 20,36); die Gnade der Auferstehung aber ist nichts als die Rückkehr zu dem uranfänglichen Leben<sup>36</sup>. Darum sollte nach dem Urplan Gottes die Vielzahl der Menschen auf dieselbe Weise sein wie die der Engel. Das Wie dieses *Vielseins* in *einer* Natur ist unaussprechlich selbst für den, der wie Paulus in die Geheimnisse des Himmels eingeweiht war (2 Kor 12); es ist menschlichem Mutmaßen unerkennbar<sup>37</sup>. Sicher aber ist nach dem Zeugnis der Hl. Schrift: „Der Engel sind tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende“ (Dan 7,10) und: „Die Engel heiraten nicht und werden nicht geheiratet“ (Lk 20,35); ihre Vielzahl wurde nicht durch eine „strömende“, in der Zeit sich vollziehende, hinfällige Art der Entstehung, durch gegenseitige Weitergabe des Lebens, durch allmählichen Zuwachs Hinzu-

<sup>35</sup> Vgl. H. Urs v. Balthasar, Die »gnostischen Centurien« des Maximus Confessor, Freiburg 1941, 109: Nach Gr betrifft die Endlichkeit alles Weltlichen das innerste Sein selbst. De-finiertheit gehört zum Positiven des Weltseins.

<sup>36</sup> 188 C ff.; vgl. I 1197 C; II 33 B; 36 B ff.

<sup>37</sup> Hier rührt Gr vielleicht an das Dunkel der Frage: Wodurch kann der Unterschied der reinen Geister voneinander begründet sein, die crux der thomistischen Engellehre. Vgl. u. a. M. Müller, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie, Tübingen 1940, 198 Anm.

werdender. Diese erhabene Art der Vielwerdung, wie immer sie auch gewesen sein mag, hatte Gott ursprünglich auch dem Menschen zugedacht. Doch da sah Er voraus, daß das Wahlvermögen des Menschen nicht auf dem rechten Wege zum Guten verharren und „*infolgedessen*“ das engelgleiche Leben und die Art, wie die Engel viele werden, verlieren würde. Damit nun die Zahl der Menschen nicht auf zwei beschränkt bliebe, pflanzte Gott der Menschennatur die Art der Vermehrung ein, die dem ins Verderben der Sünde gefallenen Menschen entsprach, die tierische, vernunftlose Art durch gegenseitige Fortpflanzung.

Dies ist also der tiefste Grund, warum Gott dem „Bild“, dem höheren Teil des Menschenwesens den niederen Teil, die Zweigeschlechtlichkeit, die (grobe) Leiblichkeit „hinzuerschaffen“ hat (188 A—189D; 205 A). Die Entstehung der Menschen durch Fortpflanzung erfordert nun eine lange Zeitdauer; diese paßte Gott der festumgrenzten Zahl der Seelen an. Wenn diese Zahl voll ist, wenn die Menschheitstotalität das von Gott vorausgewußte und vorausbestimmte Maß erreicht hat, dann steht die strömende Bewegung der Zeit still<sup>38</sup>. Auch diese Spekulation findet Gr in Gen 1 ausgesprochen. Vers 27 sagt: „Gott machte *den* Menschen; als Bild Gottes machte Er ihn.“ Er sagt nicht: Er machte Adam, den Menschen aus Erde, einen bestimmten Einzelmenschen; sondern es „wurde“ die Gesamtnatur, nicht ein Teil des Ganzen, sondern „das Ganze der Natur zugleich“. Nach dem Bericht der Schrift hat Gott zuerst den *Tieren* gesagt: „Wachset und mehret euch!“ (1,22). Mit denselben Worten gab Er dem Menschen die Macht der Vielwerdung, aber nicht „damals“, als Er das „Bild“ Gottes machte (1,27), sondern „erst“, als Er sie in männlich und weiblich geschieden hatte (128). Hätte Gott, bevor Er der Natur den Geschlechtsunterschied hinzufügte, dem Menschen die Macht zur Vermehrung gegeben, so hätten wir der Art der Entstehung nicht bedurft, durch die das Vernunftlose erzeugt wird (204 C—205 B).

#### Das Menschheitsganze.

Ein eigenes Wort verdient Gregors Darlegung über das Menschheitsganze. Nicht die Exegese Gregors<sup>40</sup>, wohl aber seine Spekulation über das *πλήρωμα* der Menschen ist hier beachtenswert und anregend<sup>41</sup>. In vier Punkten sei kurz umschrieben, was er meint:

<sup>38</sup> Über die Bewegung, die absolut natürlich ist, ja Grund der Natur selbst bei Gr, Origenes, Maximus vgl. H. Urs v. Bathasar, Die »Gnostischen Centurien«, 72, 111 f., 116, 126.

<sup>40</sup> Doch vgl. J. Hempel, Das Ethos des AT, Berlin 1938, 174: Die Kraft, Leben zu zeugen, ist (wegen Gen 1,28) deutlich nicht von Gottes Ebenbild umspannt.

<sup>41</sup> Der Eigenart dieser Spekulation suchen gerecht zu werden vor allem: L. Malevez, L'Église dans le Christ: RechScRel 25 (1935) 257

1. Das Menschheitsganze ist nicht bloß etwas, das im Geiste Gottes existiert, das also realiter eins ist mit dem göttlichen Wesen und nur für die Weise unseres menschlichen Denkens von ihm verschieden. Denn Gott umfaßt es nicht nur mit Seiner „Schöpfermacht“ (185 C; 189 C). Es ist vor dem Geiste Gottes objektiviert, Objekt Seines *schöpferischen* Denkens, terminus Seiner Schöpfung. Denn Er hat es „gemacht“ (185 C); es ist „geworden“ (204 D).

2. *Darum* ist es auch nicht etwas, das bloß im Geiste des Menschen gebildet, das nachträglich abstrahiert wurde, keine gedankliche Ineinssetzung der vielen Einzelmenschen im Allgemeinbegriff „Mensch“, kein von aller Besonderung losgelöstes Allgemeines, keine rein „spezifische Einheit“<sup>42</sup>.

3. Es ist aber auch nicht ein für sich als solches in der Zeit existierendes Einzelwesen nach Art eines realistischen Gattungsbegriffes<sup>43</sup>. Denn sie kommt erst *durch* die und *in* den in der Zeit existierenden Einzelmenschen zur Vollendung (189 C/D; vgl. De an. et res. III 152 A). Es ist die beherrschende Einheit aller unter ihr befindlichen Individuen, die alle Einzelexistenzen als solche voll umfassende Einheit, sowie deren Summe und Ergebnis (185 C; 204 D).

ff.; 418 ff. — A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa: Schol 14 (1939) 508—514. — H. Urs v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 85 f.

<sup>42</sup> So versteht es E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Schol 11 (1936) 194. Am ehesten weisen nach dieser Richtung Stellen aus der Trinitätstheologie Gregors: Quod non sunt Tres Dii (II 118—120; 129—133) und De communibus notionibus (II 177 B; 180 D; 185 C). Aber mit Recht sagt Lieske (a. a. O. 510), es lasse sich kaum aus diesen Texten mit Sicherheit die Auffassung Gregors herausholen, da sie mehr von Logik als von Ontologie handeln.

<sup>43</sup> So, meist mit dem Hinweis auf Gregors Abhängigkeit von Philo, fast alle Deuter seiner Schriften: Die Literatur- und Dogmengeschichten (Belege siehe Lieske a. a. O. 509 Anm. 109) wie die Monographien: A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Würzburg 1889, 13 Anm. 1 u. 15. — F. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 93 f. — F. Diekamp, Die Gotteslehre, 35 Anm. 3. — J. B. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 63 ff.; ferner Einzeluntersuchungen: G. Isaye, L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de S. Gr. de N.: RechScRel 27 (1937) 422 f. — S. Gonzalez, El realismo platónico de S. Gregorio de N.: Greg 20 (1939) 188—206. Dieser Auffassung hat widersprochen: K. Holl, Amphilochius, 222 f. — Daß Gr, als er sein De hominis opificio schrieb, neben einem Werk von Poseidonios auch Philons De opificio mundi vor sich auf dem Schreibtisch hatte, kann kaum bezweifelt werden. Vgl. z. B.: Philo § 72 f. (Cohn) und Gr 180 B/C; 185 A. — Ph § 77 ff. und Gr 132 D—133 B. — Ph § 69 ff. und Gr 137 A. — Ph § 21 f. und Gr 184 A. — Ph § 145 ff. und Gr 177 D. Auch mag Gr eine Stelle bei Ph zu seiner eigenen Spekulation angeregt haben: § 76 sagt Ph: »Sehr schön nannte er (Moses) das »Genus« »Mensch« (Gen 1,27) und unterschied dann die »Species«, indem er sagte, sie seien männlich und weiblich geschaffen worden. Die Individuen hatten noch nicht Gestalt ange-

4. Obschon es Summe von vielen ist, ist es dennoch eines, gleichsam ein einziger Leib, ein Mensch, eine Wesenheit. Die Einzelmenschen, die realiter viele sind, sind Menschen durch Teilhabe an dem objektiven, geschaffenen Ganzen, das realiter eines ist. Jedem Einzelmenschen ist es notwendig immanent, weil er dadurch Mensch ist. Es ist jedem Einzelnen immanent nach seiner Totalität, denn es ist *unteilbar*. Es ist aber dadurch, daß die vielen an ihm teilhaben, nicht vervielfältigt; denn es ist *eines*. Wie die Engel, diese allerdings *nicht* im Nacheinander in der Zeit, sondern auf eine uns unbegreifliche Weise, viele sind und doch eine Wesenheit, so sind die Menschen, aber im Nacheinander in der Zeit, viele und doch ein Leib. Gregors „Menschheitsganzheit“ scheint entfernt verwandt zu sein mit den „inneren Gründen des Seienden“ in der Ontologie des hl. Thomas, wie sie M. Müller deutet<sup>44</sup>. Es ist ein Paradox, ein Nichtexistent-Reales; es existiert nicht für sich als solches und ist trotzdem „real“. Denn es ist ein menschlichem Denken Vorgängiges, das Seiendes wahrhaft begründet, aber nur existiert in dem von ihm begründeten Seienden und — als Vollzahl der vielen Seienden, weil es auch die von Gottes Schöpferwillen genau umgrenzte Zahl dieser Seienden begründet. Wer über das *Entweder*: Gedankliches, Nur-Logisches, Abstraktes, von unserm Denken Gebildetes einerseits — *Oder*: Existierendes, Insichseiendes, Als-Substanz-Seiendes andererseits im Denken nicht hinauszugelangen vermag, der wird nicht verstehen, was Gr meint, oder aber seinen Gedanken einer platonischen oder aristotelisch-stoischen *Erkenntnislehre* zuordnen, während er eine *Seinslehre* ist<sup>45</sup>.

Gr spricht zwar seine Spekulation über die Ganzheit der

---

nommen; aber die zugehörigen »Species« bestehen ja in dem »Genus« und sind für solche, die scharf zusehen können, in ihm wie in einem Spiegel sichtbar.« — Später heißt es dann: »Aufs deutlichste stellt er (Moses) hierdurch dar, daß ein ganz großer Unterschied besteht zwischen dem jetzt (Gen 2,7) gebildeten Menschen und dem früher (Gen 1,27) nach dem »Bilde« Gottes gewordenen. Denn der eine (Gen 2,7) wurde geformt als Sinneswesen, er hat teil an der »Beschaffenheit«, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Frau, von Natur sterblich. Der andere aber (Gen 1,27) nach dem Bilde ist eine »Idee«, »Genus«, »Siegel«, geistig, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, unvergänglich von Natur.« Trotz unverkennbarer Anklänge an Gr können gerade diese beiden Stellen jedem, der genauer zusieht, durch den Gegensatz die Eigenart der Spekulation Gregors noch schärfer sichtbar machen. — Zur »Doppelheit« der Figur Adams bei Augustinus vgl. E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, 60. — Zu Plotins intelligibilem und kreatürlichem Menschen: E. Benz, Marius Victorinus, Stuttgart 1932, 273 ff.

<sup>44</sup> Sein und Geist, 150 ff.

<sup>45</sup> Vgl. auch die Einheit des Menschengeschlechtes bei Irenaeus: W. Hunger, Die Weltplaneinheit und Adameinheit bei Irenaeus: Schol 17 (1942) 161—177, bes. 174: »Wir müssen die Eigenart dieses Seins (der Einheit) von Gottes Sicht her zu erfassen suchen.«

Menschen nicht als eine feste Behauptung aus (185 A), aber sie war für ihn mehr als ein gelegentlicher Einfall bei Lösung einer Schwierigkeit. Denn sie kehrt auch in andern Schriften und in andern Zusammenhängen wieder<sup>46</sup>; vor allem aber hat sie in seiner Christologie einen deutlichen Niederschlag gefunden, und seine Erlösungslehre kann ohne sie nicht verstanden werden.

Diese Spekulation über das Menschheitsganze ist das Wichtigste aus Gregors Lehre über den vor-geschichtlichen Menschen; das Übrige sieht aus wie Reste eines nicht ganz überwundenen originistischen Spiritualismus. H. Urs v. Balthasar bezeichnet diese Lehre als einen „Mythos, freilich nicht im Sinne einer erdichteten Unwirklichkeit, sondern im Sinn... einer platonischen Idealität, deren nur phänomenaler Abglanz, ja ‚Abfall‘ der historische Urstand war“<sup>47</sup>. Der übergeschichtliche Urstand war nach Gr bisher nie verwirklicht, er wird aber einmal Wirklichkeit werden am Ende der Zeiten, wenn Gott den Menschen „zurückgeführt“ hat in den Zustand, in dem er nach Seinem Urplan sein sollte. Darum wird sich aus dem 5. Abschnitt dieser Arbeit ergeben, wie er sich ihn im einzelnen gedacht hat.

Eine Frage aber, die die Spekulation Gregors über den „übergeschichtlichen Urstand“ nahelegt, soll hier schon wenigstens kurz berührt werden. Gr scheint rein aus dem Begriff Gottes als des all unser Denken und Begreifen übersteigenden „Guten“ zu folgern: Wenn Gott schafft, muß er dem Geschöpf größtmöglichen Anteil an Seinem Wesen geben; wenn er also ein Vernunftwesen schafft, muß er ihm größtmögliche Gottebenbildlichkeit schenken. Ein Zustand des Menschen, den spätere Theologie als „status naturae purae“ bezeichnet hat, scheint für ihn also nicht denkbar zu sein, damit auch keine *Übernatur* im strengen Sinn; er scheint die Schöpfungsordnung der Gnadenordnung einfachhin gleichzusetzen. Zunächst ist demgegenüber festzustellen: Gr, wie wohl jeder der Kirchenväter, betrachtet den Menschen immer als diesen konkreten Menschen, der in der Gnadenordnung steht; die abstrakte „natura pura“ tritt nie vor seinen inneren Blick. Wie darum bei Gr auf manchen scheinbar ganz philosophisch klingenden Ausdrücken, z. B. *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία*, ein „übernatürlicher Glanz“<sup>48</sup> liegt, so auf dem Wort *ἀγαθόν* das Licht der Offenbarung. Gemeint ist der Gott, der tatsächlich dem Menschen die größtmögliche Gottebenbildlichkeit schenken will. Selbst-

<sup>46</sup> In I Cor 15,28: I 1313 B/C; 1320 B. — In Cant. I 801 A; 1056 B; 1085 B/C. — C. Eun. II 592 C/D. — Adv. Apoll. II 1260 A. — De an. et res. III 152 A.

<sup>47</sup> Kosmische Liturgie 170 f.

<sup>48</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 106.

verständlich ist mit dieser kurzen Bemerkung nicht die ganze Frage gelöst; sie wird im Laufe der Arbeit von verschiedenen Seiten her beleuchtet werden<sup>49</sup>.

## II. Das ursprüngliche, geschichtliche Bild Gottes.

Gr kennt neben dem übergeschichtlichen Urstand auch einen geschichtlichen, den Paradieszustand des Menschen. Aber er scheidet den einen nicht immer scharf von dem andern. Darum ist bei Deutung der einzelnen Stellen stets die Frage zu stellen: Spricht er hier vom geschichtlichen oder übergeschichtlichen Urstand?

### 1. Die ἀπάθεια<sup>50</sup>.

Die Apathielehre ist von zentraler Bedeutung in der Bildtheologie Gregors. Deshalb muß sie hier ausführlicher dargestellt werden, selbst auf die Gefahr hin, daß dies wie eine Abschweifung vom Thema aussieht.

Gott: Vater, Sohn und Hl. Geist, ist die „unleidendliche Natur“, d. h. die unvergängliche, unveränderliche, die von jedwem passiven Widerfahrnis freie Wesenheit, die reine Wirklichkeit<sup>51</sup>. Weil Gott den Menschen als Sein „Bild“ geschaffen hat, so war auch er beim ersten Eintritt ins geschichtliche Dasein „unleidendlich“<sup>52</sup>. Dies kann nicht bedeuten: Er war unveränderlich wie sein Schöpfer; denn weil schon das In-Dasein-Treten des Geschöpfes eine „Veränderung“, ein Übergang vom Nicht-Sein zum Sein ist, darum ist es wesenhaft veränderlich, d. h. unter anderem: versuchlich, der Möglich-

<sup>49</sup> Man könnte auch darauf hinweisen, daß für Gr die Schöpfung des Menschen allein schon deshalb sinn- und zweckvoll ist, weil durch den Menschen, die Mitte zwischen zwei äußersten Gegensätzen, Gott und der vernunftlosen Creatur, die Harmonie im All entsteht (De hom. op. c. 1 u. 2; In Ps I 441 C; Or. catech. II 25 D ff.). Dies geschähe aber auch durch den Menschen des »status naturae purae«, den zu schaffen also dem Wesen Gottes nicht widersprochen hätte. Aber einmal ist dies kaum verwandeltes stoisches Gedankengut (siehe K. Gronau, Poseidonios, 1914, 143 Anm. 2 u. 146 Anm. 1); dann aber hat Gr diesen Gedankenschritt nie bewußt gemacht.

<sup>50</sup> Über Anklänge der Lehre Grs von den πάθη und der ἀπάθεια an stoisches Gedankengut siehe J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, 257 und K. Gronau, Poseidonios, 291, Anm. 1 — Zur ἀπάθεια bei Augustinus: Fr. J. v. Rintelen, Deus bonum omnis boni, Augustinus-Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930, 218 und E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, 73; ebd. 29 Anm. 5 über den Unterschied zwischen dem stoischen Begriff der Apathie und dem Plotins. — Zur Apathie Gottes bei den griechischen Apologeten, Clemens v. Alexandrien und Origenes: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 82, 91. Zur Apathielehre des Maximus Confessor: J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941, 10 f. und H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 280 u. 351.

<sup>51</sup> I 192 B; 589 C; 1132 D; 1272 C; II 49 B; 621 D; III 321 C; 369 B.

<sup>52</sup> Or. catech. II 29 B; De Virg. III 369 B.

keit zu sündigen ausgesetzt<sup>53</sup>. „Unleidendlich“ kann auch nicht bedeuten: Dem Menschen im geschichtlichen Urstand fehlte das ganze sinnliche Begehungsvermögen. Denn dieses wurzelt im Leib<sup>54</sup>. Den Leib aber hatte ja Gott in Voraussicht der Sünde des Menschen „hinzuerschaffen“. Darum geht das sinnliche Begehungsvermögen wenigstens *auch* auf Gott zurück<sup>55</sup>. Die πάθη sind demnach sittlich indifferent, frei von „Schlechtigkeit“; denn sonst fiel diese ja auf den Schöpfer selbst zurück, der als das all unser Begreifen übersteigende „Gute“ nicht Quelle der „Schlechtigkeit“ sein kann<sup>56</sup>. Die πάθη werden gut oder schlecht durch die freie Selbstentscheidung des Menschen<sup>57</sup>. Sie können Werkzeuge der Tugend wie der Sünde sein<sup>58</sup>. Wie der Schmied das Eisen umschmiedet zu einem Schwert oder einem landwirtschaftlichen Gerät, so kann der Geist derartige Regungen der Seele umformen: den Zorn in Tapferkeit, die Furcht in Gehorsam usw.<sup>59</sup>. „Unleidendlich“ kann endlich auch *nicht* das bedeuten, was mit dem empirischen Leib als solchem gegeben ist, wie Geburt, Wachstum, Nahrungsaufnahme, Ausleerung... Denn dies ist πάθος nur im uneigentlichen Sinne zu nennen, eher „Werk“ der Natur als πάθος<sup>60</sup>. Damit ist kurz umschrieben, worin nach Gr die ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes nicht bestand.

Was ist nun aber der positive Inhalt dieses so wichtigen Begriffes? Ἀπάθεια besagt Freisein von πάθος; πάθος<sup>61</sup> bedeutet den Zustand des Menschen, in dem er irgendein physisches oder moralisches Übel *erleidet* (II 24 B). Ἀπάθεια besagt also zunächst Freisein von körperlichen Übeln, wie Krankheit, Schwäche, Verletzung, die nach Gr nicht von Anfang an zu unserer „Natur“ gehörten, sondern uns von außen zustießen<sup>62</sup>. Sie besagt aber auch Freisein von *den* Regungen des sinnlicher

<sup>53</sup> Or. catech. II 28 C/D; 40 A/B; 57 C/D.

<sup>54</sup> De hom. op. I 192 A; De beatit. I 1216 A/B.

<sup>55</sup> De an. et res. III 148 B/C; siehe Anm. 32.

<sup>56</sup> In Eccl. I 642 B; Or. catech. II 73 A; vgl. II 32 D; De an. et res. III 61 A.

<sup>57</sup> De hom. op. I 192 D; In Cant. I 1017 C/D; De an. et res. III 61 A ff.; De mort. III 528 A/B.

<sup>58</sup> De an. et res. III 61 A ff.; 89 A; De Virg. III 373 B/C; Adv. Apoll. I 1217 C; De vit. Moys. I 353 C/D.

<sup>59</sup> De an. et res. III 61 B; De hom. op. I 193 B/C.

<sup>60</sup> Or. cat. II 49 B/C; Eun. II 721 B; De mort. III 528 B ff.; vgl. De an. et res. III 20 C. Mit diesen klaren Stellen sind De an. et res. III 148 A u. De hom. op. I 196 C ff. nur dann in Einklang zu bringen, wenn man bedenkt, daß Gr nicht immer scharf scheidet zwischen geschichtlichem und übergeschichtlichem Urstand und, daß er wohl auch für den geschichtlichen Urstand eine vergeistigte Leiblichkeit angenommen hat.

<sup>61</sup> Zur Unübersetzbarkeit dieses Wortes vgl. H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 169 Anm. 20.

<sup>62</sup> De an. et res. III 148 A; Epist. III 1021 A (Pasquali 22,21 f.); vgl. In Eccl. I 708 C; 709 A.

Begehrungsvermögens, die mit *diesen* (körperlichen) Übeln zusammenhängen, auch wenn diese als solche nicht sittlich unwert sind, wie Schmerz *über* sie oder Furcht *vor* ihnen<sup>63</sup>. Πάθος im eigentlichen Sinne aber ist ein Erleiden des freien Willens, wenn er von sinnlichen Regungen tyrannisiert wird und sich von der Tugend zur Sünde wendet (II 49 B). Wenn auch die Sünde im höheren Teil des Menschen ihren Ursprung haben kann<sup>64</sup>, so dringt sie doch vor allem ein in die Seele durch die Sinnlichkeit; am spürbarsten erlebt der Mensch das „Passive“ seiner Natur in der Widerständigkeit der sinnlichen Strebungen gegen die geistige Selbstbehauptung. Die πάθη können zu wahren Tyrannen werden, die den freien Willen vergewaltigen<sup>65</sup>. Ἀπάθεια bedeutet darum in diesem Zusammenhang: Herrschaft des Geistes über die πάθη; der Mensch, der ἀπάθεια besitzt, formt den Zorn um in Mannhaftigkeit, Feigheit in Vorsicht, Furcht in Gehorsam, Haß in Abkehr vom Bösen, die Liebeskraft in das Verlangen nach dem wahrhaft Schönen<sup>66</sup>. Dann strahlt auch im niederen Teil der menschlichen Natur das „Gottesbild“ auf; er wird „Bild des Bildes“. „Bild des Bildes“ aber ist vor allem und zunächst der Geist. Die Urschönheit macht durch den Geist das mit ihm verbundene Stoffliche schön. Zerreißt<sup>67</sup> aber der Zusammenhalt zwischen beiden oder ordnet sich gar der Geist dem Stoffe unter, so wird die Ungestalt des Stoffes sichtbar. Dann geht seine Häßlichkeit auch auf den Geist selber über, sodaß man in den Zügen des Menschgebildes das „Bild“ Gottes nicht mehr sehen kann (I 161 C ff.).

Wie sich Gr die ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes denkt, läßt sich auch erschließen aus seiner Beschreibung der ἀπάθεια, die das Ergebnis sittlichen Ringens ist: Ein friedlicher Zustand, in dem das Sinnen des Fleisches nicht aufständig ist gegen die Seele, in dem kein innerer Kampf besteht zwischen den sinnlichen Regungen und dem Gesetz des Geistes, sondern „Fleisch“ und „Pneuma“ eines Sinnes sind (I 777 A); die Seele ist nicht mehr gefährdet durch die Winde der „Schlechtigkeit“, nicht aufgebläht durch Hoffart, nicht schäumend in den Wogen des Zornes, nicht umhergetrieben von irgendeinem andern πάθος, sondern im friedlichen Hafen, vollendet in jeder Art von Tugend (I 816 D f.), durch „das Gepäck des Leibes“ in keiner Weise mehr behindert (III 813 D). Volle innere Freiheit

<sup>63</sup> De beatit. I 1225 D f.; Or. catech. II 40 D f.; Adv. Apoll. II 1193 B/C.

<sup>64</sup> Epist. can. II 224 C/D; Or. catech. II 28 D; vgl. K. Gronau, Poseidonios, 252 Anm. 1.

<sup>65</sup> De beatit. I 1228 B/C; 1257 D.

<sup>66</sup> De hom. op. I 193 B/C.

<sup>67</sup> Sünde als »Zerreißung« bei Origines siehe H. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 31.

und Selbstmächtigkeit also, das ist die ἀπάθεια, wie sie Gr versteht. Mit Recht sagt H. U. v. Balthasar: Gr hat nicht „das Ideal einer Aufhebung der Sinnlichkeit, sondern einer Harmonie von Phänomenon und Nooumenon gefordert“, „damit das verborgene Innen das erscheinende Außen völlig decke und ebenso dieses jenes“<sup>68</sup>.

Inbegriff aller körperlichen und seelischen „Übel“ ist der Tod, der Tod des Leibes wie der Seele<sup>69</sup>. „Gott hat den Tod nicht gemacht“ (III 369 C). Der Mensch im Paradies war überaus schön. „Denn was anderes wäre so schön wie das ‚Gleichnis‘ der unversehrbar reinen Schönheit? ... Dann war gewiß im Menschen nicht der Tod. Denn der Mensch wäre nicht ein Schönes gewesen, hätte er an sich den finstern Zug der Todesschande getragen. Er, ‚Abbild‘ und ‚Gleichnis‘ des ewigen Lebens, war wahrhaft schön, sehr schön, mit dem strahlenden Zug des Lebens geschmückt“ (I 1020 C). Ἀπάθεια bedeutet darum auch Freisein vom Tode des Leibes wie der Seele<sup>70</sup>.

Zwei Fragen sind hier kurz zu beantworten: Wie verhält sich die oben umschriebene ἀπάθεια Gregors zu dem, was spätere Theologie »immunitas a concupiscentia« genannt hat. Ist sie für Gr ein »donum praeternaturale«?

Der Begriff der ἀπάθεια ist offenbar weiter als der der »immunitas a concupiscentia«; er umfaßt: Leidlosigkeit, Unsterblichkeit und Freiheit von der Begierlichkeit<sup>71</sup>. Gr kennt eine mit der geschöpflichen Natur des Menschen ohne weiteres gegebene Versuchlichkeit, Sündenmöglichkeit. Der Mensch als Geschöpf ist, auch wenn er »Bild« Gottes ist, nicht in demselben Sinne »unleidendlich« wie der Schöpfer, der »unleidendlich« schlechthin ist; seine freie Willensentschließung kann sich gegen den Willen Gottes entscheiden. Begierlichkeit als solche aber ist keine solche Entscheidung; sie ist sittlich indifferent, »natürlich« in dem Sinne, daß sie in dem geschichtlichen Menschen von Anfang an bestanden hat, nachdem Gott in Voraussicht der Sünde dem »Bilde« die »tierische Natur hinzuerschaffen« hatte. Bei Gr findet sich keine Spur von der Ansicht einiger Theologen, es habe die Integrität des Urstandes darin bestanden, daß sich das sinnliche Begehungsvermögen nur dann bestätigte, wenn ein geistiger Willensentschluß die Betätigung befahl. Er sieht vielmehr die »immunitas a concupiscentia« wesentlich in der Herrschaft der »Person« über die

<sup>68</sup> Ebd. 143; ähnlich: K. Holl, Amphilochius, 204 und K. Gronau, Poseidonios, 254 f. (mit Hinweis auf Poseidonios' ἀπάθειά-Begriff). So hat man ἀπάθεια übersetzt mit »geistliche Gelassenheit«, »Abgeschiedenheit«, »Loslösung« von der Welt.

<sup>69</sup> Or. catech. II 36 B; C. Eun. II 545 B; In Cant. 1021 D.

<sup>70</sup> Nach allem, was oben über die ἀπάθεια entwickelt wurde, ergeben sich von selbst die Bedeutungen anderer Wörter, mit denen Gr die Gottebenbildlichkeit des geschichtlichen Urstandes umschreibt; meist treten sie zusammen mit ἀπάθεια auf: »Reinheit«, »Seligkeit«, »Freisein von jeglichem Übel« (De hom. op. I 137 B; In Cant. I 800 C; De beatit. I 1272 A; C. Or. catech. II 33 B; De Virg. III 320 D ff.; De mort. III 521 D.

<sup>71</sup> Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: ZKathTh 65 (1941) 61 ff.

»Natur«, des »Geistes« über die »Natur«, wobei unter »Natur« wohl nicht nur die Sinnlichkeit zu verstehen ist; denn er kennt auch rein geistige Sünden; in dem Geschöpf als solchem besteht schon die Möglichkeit zu sündigen. Doch ist für Gr die »Begierlichkeit«, wenn man sie auf den übergeschichtlichen Menschen bezieht, auf den Menschen, wie er nach dem Urplan Gottes sein sollte, ein »Abfall«. Soweit nur hat er die neuplatonisch-origenistische Praeexistenzlehre geläutert, um sie mit der Hl. Schrift und der »Überlieferung«<sup>72</sup> in Einklang zu bringen.

Was sagt Gr über die Ungeschuldetheit der ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes? Wie bereits bemerkt wurde, ist ihm die Frage nach einem möglichen, rein »natürlichen« Ziel des Menschen nicht ins Bewußtsein getreten; er kennt keine andere »Natur« als die übernatürlich erhobene; Gegenstand seines theologischen Denkens ist die tatsächliche Weltordnung, die Gnadenordnung. Darum darf man auch bei ihm keine ausdrückliche Antwort auf die gestellte Frage zu finden hoffen. Aber Keime einer bejahenden Antwort sind in seinen Schriften enthalten. Zwar scheint er an manchen Stellen das Gegenteil behaupten zu wollen; so, wenn er sagt, es sei von Gott nicht zu erwarten, es sei für Gott nicht »geziemend«, daß Er den Menschen ohne die ἀπάθεια erschaffe<sup>73</sup>. Aber da spricht er von dem Gott, den wir aus der Offenbarung kennen, von dem Gott, der die Liebe ist; zudem bedeutet »nicht geziemend« nicht dasselbe wie »unmöglich«. An andern Stellen scheint er die Ungeschuldetheit klar auszusprechen, so, wenn er sagt, der Tod sei die notwendige Folge unserer Natur, oder, unsere Natur bewege sich in eigener Gesetzmäßigkeit zur Trennung von Leib und Seele, oder, die »Unsterblichkeit« überschreite die Grenzen der menschlichen Natur<sup>74</sup>. Aber hier spricht er von der »Natur«, wie sie nach dem Sündenfalle ist. Oft nennt er die »Unsterblichkeit« eine »Gnade« oder »ein großes Geschenk«, aber auch den Geist, die Freiheit, die Sprache, ohne die der Mensch nicht Mensch wäre, sondern Tier<sup>75</sup>. Mehr beweist vielleicht eine Stelle im 8. Kap. der Großen Katechese (II 37), wo er antwortet auf den manichäisch-gnostischen Einwurf, Gott sei nicht der Schöpfer des Menschen, sonst müßte er der Urheber eines Übels, nämlich der körperlichen Schmerzen, sein: »Körperliche Schmerzen begegnen dem ‚Vergänglichen‘, ‚Hinfälligen‘ der Menschennatur notwendigerweise«. Dies »Vergängliche« ist doch wohl dem gleichzusetzen, was Gr sonst unter dem Bilde der »Tierfelle« ausgedrückt sieht, d. h. der »tierischen Natur« des Menschen, die Gott in Voraussicht der Sünde dem »Bilde« hinzuschaffen hat. Wenn aber mit dieser Natur körperliche Schmerzen notwendigerweise verbunden waren, im geschichtlichen Urstand aber, wie oben gezeigt wurde, dem Menschen nach Gr die Schmerzen erspart blieben, so war diese Leidlosigkeit »ungeschuldet«. Auch eignet sich Gr öfter den philosophischen Satz an: »Was zusammengesetzt ist, löst sich mit Naturnotwendigkeit in seine Teile auf« (III 20 C). Nun war aber nach Gr der niedere Teil des Menschen im Paradies zusammengesetzt, er war ein wahrer, geschlechtlicher Leib. Wenn er sich dennoch nicht in seine Teile auflösen sollte, so war diese »Unsterblichkeit« ein »donum praeternaturale«<sup>76</sup>. Aber alle diese Folgerungen zieht Gr selber nicht, da ihm die entsprechende Fragestellung noch ganz und gar fehlte.

<sup>72</sup> Über seine Auffassung der »Tradition« vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 14 ff.

<sup>73</sup> In Cant. I 792 D f.; De an. et res. III 148 A.

<sup>74</sup> Or. catech. II 52 B, D; vgl. 45 B/C; De beatit. I 1280 C.

<sup>75</sup> Z. B. De hom. op. I 149 B; In Cant. I 796 C; Or. domin. I 1189 C; Or. catech. II 24 C; De castig. III 308 A.

<sup>76</sup> Doch siehe oben Anm. 60.

## 2. Die Gotteserkenntnis im geschichtlichen Urstand.

Mit ἀπάθεια ist der Inhalt der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit noch nicht erschöpft. „Bild“-sein ist ja nach Gr der Ausdruck, der die *vielen* Gottesgaben des Urstandes in ein Wort zusammenfaßt<sup>77</sup>. An einer Stelle (I 13 B ff.) zählt er mehrere auf: Gott ist „Geist“ (1 Kor 2,16) und „Wort“ (Joh 1,1); diese sind auch im Menschen, der „Nachahmung“ des „wahrhaften Geistes und Wortes“. Gott ist „Liebe“<sup>78</sup> (1 Jo 4,8,16); „Liebe“ soll das Antlitz des Menschen sein, an dem man ihn erkennt (Jo 13,35). Gott durchforscht das All (1 Kor 2,10); der Geist des Menschen durchforscht das Seiende. Gottes Einfachheit entspricht im Menschen die *eine* Kraft des Geistes, der mit den Augen sieht, mit den Ohren hört usw. (III 57 B). Wie Gott unbegreifbar ist<sup>79</sup>, so auch der „Geist“, Gottes „Bild“ (I 156 A/B). Gott ist der Beherrscher des All; der Mensch soll herrschen über die Fische des Meeres usw. (Gen 1,26), er hat die „Gnade“ der Selbstmächtigkeit (I 796 C), er ist frei<sup>80</sup>. Wie Gr hier vorangeht, ist durchsichtig: Im Hinblick auf Gen 1,27 greift er Aussagen der Hl. Schrift über das Wesen Gottes auf, um damit das Wesen des Menschen zu verdeutlichen: Erkenntnis des Menschen aus der (geoffenbarten) Erkenntnis Gottes<sup>81</sup>. „Die Seele sieht sich, wie sie wahrhaft ist, wenn sie Gott sieht, ihr Urbild“ (III 509 C). Da aber Gr die Schriftworte nicht näher erklärt, so ist aus all diesen Stellen nicht viel zu gewinnen als Antwort auf die Frage: Was ist außer der ἀπάθεια noch Inhalt der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit? Daß die Geistigkeit dazu gehört, die den Menschen vom Tier unterscheidet, ist klar<sup>82</sup>. Aber ist dies alles?

Nach Gr gehört zur urständlichen Gottebenbildlichkeit ein Sehen, Erkennen Gottes. Alle Fähigkeiten der Seele blickten auf Gott. In „Freimut“<sup>83</sup> schaute der Mensch das Angesicht Gottes; noch unterschied er nicht durch Geschmack und Gesicht das Gute (Gen 3,5), sondern schwelgte im Herrn allein (III 373 C). Sein Geist, rein und frei von jeder Hülle, blickte

<sup>77</sup> I 184 A/B; 1228 A; II 21 D f.

<sup>78</sup> Über ἀγάπη und ἔρως bei Gr siehe G. Horn, L'amour divin.: RevAscMyst 6 (1925) 378—389.

<sup>79</sup> C. Eun. II 248 ff. passim; vgl. F. Diekamp, Gotteslehre, 128 ff.

<sup>80</sup> I 1225 D f.; 1228 B; 1253 D f.; 1257 D; II 24 C; III 41 C; 52 A; III 509 C/D.

<sup>81</sup> Er geht aber auch den umgekehrten Weg, z. B. In Ps I 440 C—441 C; vgl. ferner unten S. 49 ff.: Die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele

<sup>82</sup> Die damals schon allgemein verbreitete Definition des Menschen als λογικόν ζῷον auch bei Gr: II 1169 A f.; III 369 B; 665 D. Aber der λόγος ist Träger der Gottebenbildlichkeit, also nicht von Gott losgelöste ratio.

<sup>83</sup> De Virg. III 373 C; vgl. ebd. D: nach der Sünde »Furcht«.

auf Gott (I 1228 A). Die Grundlage dieser Erkenntnis war die *Gottebenbildlichkeit*, die „Verwandtschaft“ des Menschen mit Gott<sup>84</sup>. Auch Gr bekennt sich zu dem uralten Satz griechischer Philosophie: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt<sup>85</sup>. Schon die Erkenntnis Gottes, die durch schlußfolgerndes Denken gewonnen wird, die darum auch den Weisen dieser Welt zugänglich ist<sup>86</sup>, setzt deshalb eine Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott voraus<sup>87</sup>. War die Erkenntnis Gottes im geschichtlichen Urstand dem Wesen nach eine solche Erkenntnis, wenn auch dem Grad nach bis zur Vollkommenheit gesteigert, da die Denkkraft des Menschen im Paradies „vollkommen“ war (II 1041 B; 1144 B)?

In einer Altersschrift, *De infantibus, qui praemature abripiuntur*<sup>88</sup>, spricht Gr von einer Erkenntnis Gottes, die mehr zu sein scheint als ein durch schlußfolgerndes Denken gewonnenes begriffliches Wissen über Gott. Sie ist ein der geistigen Natur eigenes und entsprechendes *Leben* (173 C/D; 177 C/D), das wahre Leben der Seele (176 A), *Teilhabe* an Gott<sup>89</sup>, sodaß Gott, der das Licht und das Leben ist (176 A, C), der wahrhaft Seiende, Ewige und Unveränderliche, die *Nahrung* der Seele wird, sie im Sein erhält, wie erdhafter Nahrung, die man aufnimmt und wieder ausscheidet (die also nicht wahrhaft seiend, sondern vergänglich und veränderlich ist), erdhaften Lebewesen eine gewisse Lebenskraft schenkt (173 C; 180 C). Nichtkennen Gottes ist Beraubung des Lichtes, des Lebens; ist Krankheit, Tod der Seele, das schlimmste aller Übel (176 A, C). Wie diese Krankheit zu heilen ist, weiß *nur* der, welcher auf das „Geheimnis des Evangeliums“ schaut (176 C). Teil hat an diesem „Leben“, wer die Sinne seiner Seele gereinigt hat<sup>90</sup>; um so mehr nimmt er daran teil, je mehr er durch ein tugendhaftes Leben (180 C), aber auch durch Aufspüren der Eigenschaften Gottes in den Herrlichkeiten der Schöpfung (181 A-C), ja durch Beschäftigung mit den Wissenschaften (Geometrie, Astronomie, Arithmetik), vor allem aber durch die „Philosophie“ der vom Gottesgeist erfüllten Schrift die Reinigung der Seele vollendet hat, d. h. dem Ideal der „Apathie“, im

<sup>84</sup> De hom. op. I 133 B; Or. catech. II 21 C; De inf. III 176 A.

<sup>85</sup> III 717 B (von der Hl. Schrift bezeugt); vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: BeitrGPhThMA Supplementbd II (1923) 155—187; K. Gronau, Poseidonios, 170 f.; H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1941, 211.

<sup>86</sup> De beatit. I 1268 C; 1269 A-D.

<sup>87</sup> Zur Erkenntnis durch schlußfolgerndes Denken siehe F. Diekamp, Gotteslehre, 58—66; E. v. Ivánka, Vom Platonismus, 180.

<sup>88</sup> III 161—192; Altersschrift siehe 161 A; 164 D.

<sup>89</sup> 173 D; 176 A—C; 177 A u. D; 180 C u. D.

<sup>90</sup> 176 D f.; 180 C; vgl. In Cant. I 1001 B. — Zu »geistliche Sinne« siehe A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik, 105 u. H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 44.

Sinne einer vollen Herrschaft der Seele über alle gottwidrigen Strebungen, nahe gekommen ist. Grundlage dieser Gotteserkenntnis ist die *Gottebenbildlichkeit* (172 D), ein *Gottverwandtes* (173 D) in der menschlichen Seele. Weil nun, so dürfen wir aus dem, was im vorigen Abschnitt entwickelt wurde, folgern, der Mensch im geschichtlichen Urstand die „Apathie“ in höchster Vollendung besaß, so hatte er auch die eben kurz umschriebene Gotteserkenntnis im höchsten Grade.

Stand diese aber wesentlich höher als die, welche dem Menschen auf Grund seiner Geistigkeit ohne weiteres möglich ist? Mit manchen Äußerungen Gregors scheint ein Ja hierauf unvereinbar. Die Kraft zu dieser Gotteserkenntnis kann der Mensch nicht verlieren, sie ist mit ihm verwachsen (176 D); sie kann nur verdeckt, verschüttet werden; die Reinigung beseitigt nur die Hindernisse der Einstrahlung Gottes (176 A); sind diese entfernt, so schaut die Seele Gott, ebenso natürlich und notwendig, wie ein Augenkranker die Dinge der Welt wieder sieht, sobald er von seiner Krankheit geheilt ist (176 D). Auf der anderen Seite aber betont Gr, nur einer, der innerhalb der christlichen Offenbarung stehe, kenne die Weise, wie man die Seele von der „Unkenntnis“ Gottes heilen könne (176 C), d. h. doch wohl: Nur ein christusgläubiger Mensch kann zu dieser durch die Sünde verlorengegangenen Gotteserkenntnis gelangen. Muß sie dann nicht auch im geschichtlichen Urstand mehr gewesen sein als nur ein hoher Grad „natürlicher“ Gotteserkenntnis<sup>91</sup>?

Weiter führt uns vielleicht die sechste Rede über die Seligpreisungen: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (I 1264-1277). Ihr Hauptgegenstand ist die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele<sup>92</sup>. Klar und bestimmt wird diese über die „natürliche“ Gotteserkenntnis gestellt, die aus irgendeiner Wirkung auf die Beschaffenheit des Wirkenden schließt (1269 B), bei Gott also z. B. aus der Harmonie im Kosmos auf die allerhabene Weisheit und Macht. Durch einen Vergleich sucht Gr den Unterschied zwischen beiden Arten der Erkenntnis zu veranschaulichen. Man kann auch sagen: Selig, wer um die Gesundheit weiß! Dies Seligsein beruht aber nicht darauf, daß man bloß einen Begriff von der Gesundheit hat, sondern daß man in Gesundheit ist. Ebenso beruht das Seligsein des „Selig, die reinen Herzens sind“ nicht darauf, daß man irgendetwas von Gott erkennt, daß man einen

<sup>91</sup> Ähnliche Gedanken über die Gotteserkenntnis siehe in einer seiner frühesten Schriften: De Virg. III 368 D; 372 C—D; Zur Abhängigkeit von Plotin und Origenes: F. Diekamp, Die Gotteslehre, 83 f.; 86 f.; E. v. Ivánka, Vom Platonismus, 186 f.

<sup>92</sup> Vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 73—90; M. Viller und K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 136—140; A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik, 490 ff.

Begriff von Gott hat, daß Er als ein Gegenstand des Schauens der Seele gegenübertritt, sondern daß man, Ihn in seiner Seele besitzend, inne wird, was Gott ist, daß man in der eigenen Schönheit das „Bild“ der göttlichen Natur schaut (269 B/C). Von diesem inneren Besitz Gottes spricht Christus klar, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lk 17,21). Der Schöpfer hat von Anfang an die „Nachbildungen“ Seiner eigenen Güter mit der Natur des Menschen wesentlich verbunden, dem erschaffenen Menschen eingeprägt, wie man in Wachs die Figur des Stempels eindrückt<sup>93</sup>. Wer sich also selber schaut, schaut in sich selber Gott; so wird selig, wer reinen Herzens ist, weil er hinblickend auf die eigene Reinheit in dem „Bild“ das „Urbild“ schaut. Denn wie die, welche die Sonne im Spiegel sehen, auch wenn sie nicht unverwandt zum Himmel aufschauen, dennoch im Glanz des Spiegels die Sonne nicht weniger sehen als die, welche zur Sonnenscheibe selbst emporblicken, so kann nach der Seligpreisung des Herrn (Selig, die reinen Herzens sind . . .) der Mensch, auch wenn er für die Erkenntnis des unzugänglichen Lichtes zu schwach ist, dennoch Gott in sich selber schauen, wenn er zu der ihm von Anfang an eingeschaffenen „Gnade des Bildes“ zurückkehrt. Denn die Gottheit ist Reinheit, ἀπάθεια, Freisein von jeglicher „Schlechtigkeit“, Heiligkeit, Einfachheit usw. Wenn also derartige leuchtende „Ausstrahlungen“ der göttlichen Natur in dem Menschen sind, dann ist zweifellos Gott in ihm. Sie sind in ihm, wenn sein Geist mit keiner „Schlechtigkeit“ vermischt, frei von πάθος, fern von jeder Befleckung ist. Dann ist das stoffliche Dunkel von den Augen seiner Seele genommen, und er schaut, was den Nicht-Gereinigten unschaubar ist, im reinen Himmel des Herzens klar Gott und ist so selig (1272 A-C)<sup>94</sup>.

Sicher ist nach Gr die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele anderer und höherer Art als die Gotteserkenntnis, die der Mensch dadurch gewinnt, daß er sich durch Schlußfolgerung aus Wirkungen Gottes, sei es in der sichtbaren Schöpfung sei es in der Seele des Menschen selbst<sup>95</sup>, einen Begriff von Gott bildet. Wie das γινώσκειν des NT, besonders der johanneischen Schriften (ähnlich in der griechischen Philosophie seit

<sup>93</sup> Zur Aufnahme der göttlichen τύποι in der Seele siehe H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 30 (Origines, die Kappadokier, besonders aber Evagrius).

<sup>94</sup> Fast dieselben Gedanken mit denselben Worten: In Cant. I 824 A ff.; ähnlich ebd. 1093 C ff.; De an. et res. III 89 B. Vgl. auch: I 772 D. f.; 805 D; 821 C; 1197 B.

<sup>95</sup> Als eine Art Schlußfolgerung aus dem Abglanz Gottes in der Seele scheint sie F. Diekamp zu verstehen (a. a. O. 80); anders E. v. Ivanka; ob er aber nicht etwas zu viel Gedanken späterer Theologie in Gr hineindeutet? Ist die geistige Weiterentwicklung Gregors, die er annimmt, erwiesen?

Plato und Aristoteles), kein bloßer Erkenntnisakt ist (1265 A), so ist auch das Schauen Gottes im Spiegel der Seele mehr als nur ein Akt des Intellekts. Der obige Vergleich mit der Erkenntnis der Gesundheit macht dies deutlich: Wie einer, der in Gesundheit *lebt*, durch das gesundheitsvolle Leben selbst inne wird, was Gesundheit ist, und anderes und mehr über Gesundheit weiß als einer, der nur den Begriff von Gesundheit hat, so wird einer, der ein gottähnliches Leben *lebt*, inne, was Gott ist, durch den Vollzug dieses Lebens selbst.

War diese Gotteserkenntnis »übernatürlich« im Sinne der späteren Theologie? Nach Gr war sie von Anfang an dem Menschen geschenkt, weil er von Anfang an die Gnade des gottähnlichen Lebens, die *Gottebenbildlichkeit* hatte; darum war sie »natürlich«, d. h. durch Gottes Setzung mit seiner Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, wesenhaft verbunden. Dem »Nicht-Gereinigten« ist sie unmöglich, weil er kein gottähnliches Leben *lebt*. Die Reinigung aber kann nur im Raume der christlichen Offenbarung gelingen<sup>96</sup>. Niemals jedoch setzt Gr bewußt diese Gotteserkenntnis in Beziehung zu einer abstrakten »natura pura«, der sie möglich oder unmöglich wäre.

Noch eine Schlußbemerkung zu Gregors Lehre von der Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele: Aus ihr folgt klar: In der Bildtheologie Gregors besagt der Ausdruck „Der Mensch ist Bild Gottes“ nichts Statisches (vgl. Platons Eidos-Eroslehre). Die *reine* Seele wird von der göttlichen Schönheit notwendigerweise, mit unwiderstehlicher Gewalt emporgerissen, ja sie ist in einer ewigen, erfüllten und seligen Bewegung<sup>97</sup>. Alle ihre Kräfte sind von Gott ergriffen, sie „schwelgt“ in Gott allein. Und gerade in diesem Leben, in dieser Bewegung ist sie „Bild“ Gottes oder wird sie immer mehr „Bild“ Gottes, hat sie teil und immer mehr teil an Gott; und so wird sie inne, was Gott ist. Darum geht auch ihre Grundbewegung bei der Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele nicht auf sich selbst, sondern auf Gott.

Ob der Mensch im geschichtlichen Urstand eine noch höhere Erkenntnis Gottes besaß, in der die Seele Gott erreicht, nicht mehr als »Bild«, nicht mehr durch »Spiegel« oder »Einstrahlungen« (I, 401 D), sondern jedwede Erscheinung hinter sich läßt, nicht nur, was die Sinne wahrnehmen, sondern auch, was der Geist sieht (I 376 D f.), dies bedürfte einer eingehenden Untersuchung, die aber wohl schon von andern hinreichend gefördert worden ist<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Wenigstens für die Menschen, die nach Christus leben; Moses u. a. gehörten zu den »Gereinigten«; wie es bei ihnen zur Reinigung kam, ist eine Frage für sich.

<sup>97</sup> III 89 B; 97 B; I 201 B; 405 B f.; 769 D; 1025 B; siehe H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 74 ff.; 110; 111; 120; ders., Der Versiegelte Quell, Salzburg 1939, 16 ff.

<sup>98</sup> Vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 90—101: Das mystische Schauen und die Ekstase. — M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, 140—145, wo auch weitere Literatur.

### 3. Die Gottessohnschaft des Menschen im geschichtlichen Urstand.

Wie in der Einleitung gezeigt wurde, sind nach Gr die Kinder „Bilder“ ihrer Eltern. Darum liegt für sein Denken schon in dem Wort der Hl. Schrift, der Mensch sei als „Bild“ Gottes geschaffen, ein Hinweis auf die ursprüngliche Gotteskindschaft des Menschen. Diese feiert Gr in der siebten Rede über die Seligpreisungen: „Selig die Friedfertigen, weil sie *Söhne Gottes* heißen werden“ (I 1277-1292)<sup>99</sup>. Er stellt sie noch über die Schau Gottes; sie ist ganz und gar das höchste Glück (1277 B). Was auch immer man ersinnen oder aussprechen mag, das, was Gott geoffenbart und verheißen hat, liegt sicherlich darüber. Über das Erbetete geht das Gewährte, über das Erhoffte das Geschenkte, ja über die „Natur“ die „Gnade“ (ebd. C), d. h. über die menschliche Natur, die wir aus unserer Erfahrung kennen. Denn es heißt weiter: Was ist der Mensch, verglichen mit der göttlichen Natur? Nach Worten des AT und NT ist er Erde und Asche, Heu, Gras, Eitelkeit und Elend; Gott aber ist das Wesen, das man weder mit den Sinnen noch mit dem Geiste fassen kann. Von diesem Gott wird der hinfällige Mensch zum Vertrauten gemacht, an Sohnes Stelle angenommen (1280 C). Gr sucht nach Worten, um für diese Gnade würdig zu danken. Das Übermaß dieser Gnade zu feiern, fehlen ihm die Worte, die Gedanken, die Gefühle. Der Mensch überschreitet die Grenzen seiner eigenen Natur, indem er ein Unsterblicher wird aus einem Sterblichen, ein Unversehrbarer aus einem Versehrbaren, ein Ewiger aus einem Kurzlebigen, kurz Gott aus einem Menschen. Denn gewürdigt, Gottes Sohn zu werden, wird er die Würde des Vaters gänzlich in sich selber haben und Erbe aller väterlichen Güter werden. Dann folgen staunende Ausrufe über dieses große Geschenk Gottes, der aus Menschenfreundlichkeit die *durch Sünde entehrte Natur* „fast“ zu derselben Ehre führt, die Er selber hat. Er s c h e n k t dem Menschen eine enge Verbindung mit dem, was Er selber ist, eine Würde, die er mit Gott teilt infolge der V e r w a n d t s c h a f t mit Ihm (1280 C/D). Ähnlich, wenn auch weniger schwungvoll, spricht Gr. in der dritten Rede über die Seligpreisungen: Die Gnade des geschichtlichen Urstandes war so groß, daß nicht einmal unsere Erkenntnis sie zu fassen vermag. Der Mensch hatte teil an dem alle Fassungskraft übersteigenden Gut. Dies über jedes Denken hinausgehende Gut seiner Natur war so groß, daß das Menschenwesen, das in genauester Ähnlichkeit nach dem „Bilde“ des Urbildes gestaltet war, ein anderes zu sein scheint, d. h. ein

<sup>99</sup> Wiederum spricht er hier zunächst nur von der künftigen Gnade; aber diese ist, wie schon mehrmals bemerkt wurde, Rückkehr zur Anfangsgnade.

anderes Wesen als der Mensch, den wir aus Erfahrung kennen. Denn was wir „vermutungsweise“ von Gott wissen, all dies besaß auch der Mensch: Unvergänglichkeit und Seligkeit, Selbstmächtigkeit und Freiheit; er war ohne Trauer und frei von der Mühsal des Lebens, verbrachte sein Leben im Göttlicheren (Paradies?) und schaute mit dem Geist, der rein war und frei von jeglicher Hülle, Gott. Dies deutet mit wenigen Worten der Schöpfungsbericht an, wenn er sagt, der Mensch sei nach dem „Bilde“ Gottes geformt worden (1225 D f.)<sup>100</sup>.

Wenn diese Stellen auch stammen aus rednerisch beschwingten Predigten und nicht aus nüchternen dogmatischen Abhandlungen, wenn Gr auch das „Über-natürlich“ immer bezieht auf die konkrete Natur unserer Erfahrung und nie auf irgendeine abstrakte Natur, die Gott hätte schaffen können „in puris naturalibus“, so unterstreicht er doch hier die Transzendenz der Gottebenbildlichkeit des Menschen im geschichtlichen Urstand so stark, daß man vielleicht sagen darf, er kennzeichne sie als streng „übernatürlich“ im Sinne der späteren Theologie<sup>101</sup>. Diese Gottebenbildlichkeit übersteigt deshalb für Gr jedes menschliche Begreifen, weil er das Wort der Offenbarung vom „Bildsein“ des Menschen ganz ernst nimmt und es auf echt griechische Weise als wahre Teilhabe versteht. Wenn aber der Mensch wahrhaft teilhat durch Gnade an dem unbegreifbaren Sein Gottes<sup>102</sup>, so ist sein Wesen selbst im letzten unbegreifbar für menschliches Erkennen (I 156 B).

(Fortsetzung folgt)

<sup>100</sup> Vgl. De Virg. III 372 C—D: Die Gottebenbildlichkeit (des Urstandes) ist nicht unser Werk noch ein von menschlicher Kraft Vollbrachtes, sondern ein großes Geschenk Gottes, der der menschlichen Natur zugleich mit ihrer ersten Entstehung die Gottähnlichkeit geschenkt hat; ähnlich in Cant. I 796 B.

<sup>101</sup> F. Diekamp, Die Gotteslehre, 88.

<sup>102</sup> Über die Unbegreifbarkeit Gottes nach Gr siehe neben F. Diekamp jetzt auch: Joh. Bayer, Gregors von Nyssa Gottesbegriff (Diss., Gießen 1935), bes. II. T. 1. Kap.; doch zu ergänzen durch A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik, 504—508.

# Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts.

Von Friedrich Buuck.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts ist es wie ein Frühlingwehen über die Gefilde der Theologie gegangen und hat neues Leben geweckt. Die starken Antriebe, die das deutsche Geistesleben von der Romantik und vom Idealismus empfangen hat, haben sich nicht zuletzt in der Theologie ausgewirkt. Auch das in Kreisen edler und hochbegabter Laien und Priester neu erwachte religiöse Leben hat Vertiefung durch die Theologie erstrebt. So zeigen sich bald eine Reihe von Versuchen, die Theologie den Forderungen der Zeit anzupassen und sie zu einer lebensvollen und lebensbeherrschenden Wissenschaft zu machen.

Die bedeutendste Gestalt der Übergangszeit war Joh. M. Sailer. Er war zwar nicht „der größte Theologe, wohl aber der religiöse Genius seiner Zeit“<sup>1</sup>. Als Schüler und Freund B. Stattlers, von dem er später (1823) erklärte, daß er alles, was er sei und habe, ihm verdanke<sup>2</sup>, ist er in seinen Lehrjahren durch die Schule der „Wolff-Scholastik“ gegangen. Wie weit man jedoch hier bei Lehrer und Schüler von einer Aufklärungstheologie im strengen Sinn sprechen kann, darüber läßt sich heute noch nichts Abschließendes sagen<sup>3</sup>. Schon zu ihrer Zeit wurden Stattler und Sailer von manchen Theologen als Aufklärer bezeichnet, von Illuminatenkreisen dagegen als Obskuranten verschrien<sup>4</sup>.

In seinen Meisterjahren nannte Sailer die Theologie dieser

---

<sup>1</sup> H. Fels, Martin Deutinger, München 1938, 50.

<sup>2</sup> G. Aichinger, Joh. Mich. Sailer, Freiburg 1865, 434.

<sup>3</sup> Grabmann urteilt: »Nicht als Aufklärer darf der Exjesuit Benedikt Stattler, Ingolstädter Professor und Lehrer Sailers, bezeichnet werden...« (Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 211). Ebenso lehnt es Ph. Funk des öfteren ab, Stattler einen Aufklärungstheologen zu nennen (Vgl. Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, 82; 86). Anwander in LexThKirche IX, 781 sagt über Stattler: »In vielen Punkten zeigt sich einerseits seine Gebundenheit an die Tradition, anderseits seine Berührung von der Aufklärung...«. — Auch über die Art der Abhängigkeit von der Philosophie Wolffs gehen die Urteile auseinander. Eschweiler führt aus: »Benedikt Stattler S. J. (1728—1797) ist auf katholischer Seite der erste, der mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen hat« (Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 83). Ähnlich Anwander, a. a. O. IX, 781. Kneller dagegen urteilt: Stattler »schließt sich insofern an Christ. Wolff an, als sein ausgesprochenes Bestreben ist, überall die Wolffschen Ideen selbständig durch Besseres zu ersetzen« (Wetzer und Weltes Kirchenlexikon <sup>2</sup>XI, 742).

<sup>4</sup> Vgl. Funk, a. a. O. 81. Ferner Chr. Schreiber, Aufklärung und Frömmigkeit, München 1940, 136 f.

Jugendperiode eine „Ruine“<sup>5</sup>. Es zeigte sich immer stärker, daß er kein philosophisches und theologisch-spekulatives Interesse im primären Sinn hatte<sup>6</sup>. Von der „Kopfphilosophie und -theologie“ hat er sich steigend zur „Herzensphilosophie und -theologie“ gewandt. Zwar befaßte er sich in Abhängigkeit von seinem spekulativ stärker begabten Freund und Hausgenossen B. P. Zimmer auch mit Kant und Schelling. Doch interessierte ihn an Kant neben dem, was dort zur Überwindung des Deismus gesagt wurde, vor allem die strenge Auffassung der Pflicht und überhaupt die ganze sittliche Hochspannung<sup>7</sup>. Schelling ist für ihn wie für die junge katholische Bewegung zu Landshut, in deren Mittelpunkt Sailer stand, längere Zeit die große Hoffnung gewesen. Man hatte von ihm erwartet, daß er die augustinische oder aquinatische Aufgabe für ihre Zeit aufs neue löse, nämlich „die Philosophie zu Gott und Christus aus der Wüste der Aufklärung zu führen“<sup>8</sup>. Bei Sailer selbst aber wurde der Rückzug in das „paradiesische Kabinettchen der Innigkeit“<sup>9</sup> bald ein Hauptanliegen seiner ganzen Theologie und Frömmigkeitshaltung.

Man darf nicht übersehen, daß bereits im 18. Jahrhundert gerade in der deutschen Aufklärung neben dem extremen Intellektualismus ein Zug zur Innerlichkeit, zum Gefühlsmäßigen und zum theologischen Irrationalismus verlief. „Gegen den Verstand wurde das lebendige Gefühl ausgespielt, gegen das Vernünfteln das gläubige Erfahren gestellt, gegen den Kopf das Herz aufgerufen“<sup>10</sup>. Im Pietismus hatte diese Haltung eine ver-

<sup>5</sup> So wenigstens nach der Deutung Eschweilers in: K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus in Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927, 292—324. 299 ff. bietet E. eine ausführliche Erläuterung zur Parabel vom »Haus der Weisheit«, das auf den »Ruinen der Vorzeit« erbaut ist. Sailer behandelt diesen Gegenstand in der 3. Vorlesung seiner »Grundlehren der Religion«.

<sup>6</sup> Vgl. Funk, a. a. O. 83.

<sup>7</sup> Daß Kant unter dieser Rücksicht nicht nur Sailer, sondern auch andere ernst denkende und hochstehende Männer fesselte, wird leichter verständlich, wenn man erwägt, daß im Bayern des Kurfürsten Karl Theodor in hochgestellten Kreisen neben inquisitorischer »Orthodoxie« ein aus gesprochener moralischer laxismus herrschte.

<sup>8</sup> So in dem Aufsatz »Rosenkranz über Schelling« in der Beilage zur »Allgemeinen Zeitung«, 1844, Nr. 12. Vgl. Funk, a. a. O. 58.

<sup>9</sup> Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 294.

<sup>10</sup> K. Eschweiler, Die zwei Wege, 68. Ferner ebd.: »Prinzipieller Rationalismus und Irrationalismus bedingen sich sogar gegenseitig.« Eschweiler will im Verhältnis der einen Haltung zur anderen ein »gedankliches contradictorium und kein wirkliches contrarium« sehen (a. a. O. 69). — Über die Entwicklung der Gefühlsfrömmigkeit und -theologie in der französischen Aufklärung vgl. P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes. La crise de la conscience européenne 1680—1715, Hamburg 1939, 489 ff. Funk deutet diesen »Irrationalismus« richtig als Sehnen und Streben nach den durch die Aufklärung verdrängten

hältnismäßig reine und selbständige Verwirklichung gefunden. Mit den bedeutendsten Vertretern dieser Richtung, Lavater und Matthias Claudius, stand Sailer in regem geistigen Austausch und empfand sie als „Herzensverwandte“. Freilich hatte diese Haltung auch ihre gedankliche Reflexion und metaphysische Unterbauung in der Gefühlsphilosophie Fr. H. Jacobis gefunden, von dem alle diese Kreise abhängig waren<sup>11</sup>. In der Parabel vom „Haus der Weisheit“, in der Sailer die geistige Umwelt seiner Zeit geschildert hat, nennt er ihn den „Freund“<sup>12</sup>.

Jacobi hat der Spekulation, die nicht zum Lebensgrund vordringt, die eigentliche Philosophie gegenübergestellt, deren Kennzeichen die Vereinigung des Genusses des Göttlichen mit der Wissenschaft ist. Die Betonung der Gewißheit des religiösen Erlebnisses und der Wahrnehmung Gottes war in dieser Philosophie für Sailer das Entscheidende. Es lag natürlich auch eine große Gefahr darin, wenn man nämlich die religiöse Innerlichkeit gegen die sichtbare Gemeinschaft, gegen die Autorität und die Geschichtlichkeit des Glaubens ausspielte, wie es in dem bekannten Wort Jacobis geschieht: „Soweit Christentum Mystizismus (Erlebnis, Genuß des Göttlichen) ist, ist es mir die einzige Philosophie, die sich gedenken läßt. Umso weniger komme ich mit dem historischen Glauben fort“<sup>13</sup>. Diese Schwierigkeit, die Jacobi stark empfunden hat, wurde für Sailer dadurch gelöst, daß er in seiner Theologie, die auf das religiöse Leben auch der Gemeinschaft ausgerichtet war, von der kirchlichen Autorität, der Liturgie und der Bibel ausging. Gerade das Letztere darf nicht unterschätzt werden.

Schon im 18. Jahrhundert, in dem wir den größten Tiefstand der Theologie zu erblicken gewohnt sind, war mit der wachsenden historisch-kritischen und philologisch-exegetischen

übervernünftigen Erkenntnissen und ihren entsprechenden Wirklichkeiten (a. a. O. 197),

<sup>11</sup> Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 308 ff. Eschweiler dehnt diesen Einfluß Jacobis sehr weit aus. Siehe a. a. O. 319: »Es gibt keinen Theologen, der sich in den Jahren 1800—1830 ernstlich mit dem Grundproblem der theologischen Erkenntnis auseinandergesetzt hat und nicht von der Glaubensphilosophie Jacobis positiv beeinflusst worden ist. Dieser Einfluß ist auch vorhanden, wo er — wie bei Seb. Drey oder Joh. Adam Möhler — äußerlich (in Zitaten usw.) nicht stark hervortritt«. — Vgl. W. Dürig in *WissWeish* 9 (1942) 109—125, J. M. Sailers Verhältnis zur ‚Philosophia et Theologia cordis‘, wo der bisher zu wenig berücksichtigte Einfluß Fénelons' für die Entwicklung der Herzenstheologie Sailers gezeigt wird.

<sup>12</sup> Joh. Mich. Sailers Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten, 21813.

<sup>13</sup> Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 317.

Behandlung der Schrift eine stärkere Hinwendung überhaupt zur Bibel und ein viel weitgehenderer Einbau der Schrift in die Dogmatik festzustellen<sup>14</sup>. Bezeichnend dafür ist die Reichs-Gottestheologie, die in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts neu ausgebildet wurde, wobei dieser biblische Begriff zu einem Systemgedanken der ganzen Theologie geprägt und entwickelt worden ist<sup>15</sup>. Auch in den Reformversuchen der katholischen Dogmatik bei Theologen wie Galura, Brenner, Oberthür u. a., die im übrigen noch stark den Einfluß der Aufklärung verraten, zeigte sich diese betont biblische Ausrichtung<sup>16</sup>. Jedenfalls ist dieser Zug, zur Einfachheit, Innerlichkeit und Wärme der Schrift zurückzukehren, auf Sailer nicht ohne Einfluß geblieben.

So stand Sailer wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit im Schnittpunkt vieler Linien. Seine große Leistung war es, in den vielen geistigen Wellen, die auf ihn einströmten, die glaubenssprengenden Elemente auszuscheiden oder wenigstens zurückzudrängen. Dabei war er dank eines echten Zuges zum Universalen durchaus kein unschöpferischer Eklektiker. Wir können es heute kaum nachfühlen, was es für diese Zeit bedeutet hat, wenn es ihm gelungen ist, die Theologie wieder in den Strom des christlichen Lebens einzuschalten. Sailer hat nicht eine Erlebnistheologie, wie es zuweilen einseitig betont wird, sondern eine *Lebenstheologie* geschaffen<sup>17</sup>. Freilich darf man dabei nicht das Geheimnis seiner großen christlichen Persönlichkeit vergessen, die dem gesprochenen und geschriebenen Wort erst die überraschende Fülle gegeben hat.

So wurde Sailer in seinen reifen Mannesjahren zum geistigen Wegweiser in die neue Zeit. Wir vermissen bei ihm jedoch noch eine Eigenart, die später in der „theologischen Restauration“ so hervorstechend war, die Prägung eines strengen Systems und die Bildung einer eigentlichen theologischen Schule. Beides trat in der folgenden Zeit umso stärker hervor.

Wie Sailer in Landshut einen Kreis hervorragender Männer um sich sammelte, die später einen Hauptanteil an der Erweckung des katholischen Lebens nahmen, so hatten sich auch

<sup>14</sup> Freilich wurden dabei die Wunder und ebenso die *loci classici* für die Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Gottheit Christi, von der Erlösung durch Satisfaktion und von der Erbsünde entweder »vernünftig« erklärt oder ganz eliminiert. Vgl. K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.

<sup>15</sup> Siehe E. Hirsch, *Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921. Ferner: P. Weins, *Die Reichsgottesidee in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1921.

<sup>16</sup> Vgl. A. Reatz, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1917.

<sup>17</sup> Siehe H. Fels, a. a. O. 50.

andererorts, zum Teil schon früher, solche Zellen vertieften christlichen Lebens gebildet, u. a. der Kreis der Fürstin Gallitzin in Münster, die „familia sacra“, der Kreis um Windischmann in Bonn, um Görres in München, um Klemens Maria Hofbauer in Wien. Mit diesen Kreisen standen Männer in Verbindung oder gingen sogar daraus hervor, die mit spekulativer Begabung ausgerüstet theologische Systeme geschaffen haben und zu Gründern und Häuptionen theologischer Schulen geworden sind. So kam G. Hermes aus dem Kreis der Fürstin Gallitzin, A. Günther aus dem Kreis um Hofbauer, Fr. v. Baader stand dem Kreis um Görres persönlich nahe. Weitgehenden Einfluß hatte in ihrer apologetischen Ausrichtung die Mainzer Schule. Ihr Gründer Br. Fr. L. Liebermann, der aus der Jesuitenschule kam, stand in seiner Jugend im Elsaß der romanischen Theologie näher, wo in den theologischen Bildungsanstalten der Strom der Scholastik viel ungestörter verlaufen war. Er brachte zugleich die ganze Unerbittlichkeit und Nüchternheit mit, wie sie in den Verfolgungsjahren der französischen Revolution sich in ihm gebildet hatte<sup>18</sup>. Ein Kreis muß weiter genannt werden, der nicht ohne Einfluß auf die deutsche Theologie geblieben ist, die Schule Bautains<sup>19</sup>. Sein theologisches System war die Transposition des eigenen religiösen Bekehrungsweges, wofür die Beweise bei Kant und Jacobi entliehen wurden<sup>20</sup>. Aber gerade, weil dieser persönliche Weg zum Glauben aus der Enttäuschung an der entchristlichten Philosophie ihn mit vielen hervorragenden Geistern seiner Zeit verband und eben die Kraft des persönlichen Erlebnissen hinzukam, hat diese fideistische Schule eine große Tiefenwirkung gehabt, die in den folgenden Jahrzehnten nicht immer an der Oberfläche sichtbar war. Einen auslösenden und verstärkenden Einfluß mag dabei die irrationalistische Strömung ausgeübt haben, die, wie schon oben gezeigt wurde, als echter dialektischer Umschlag neben der rationalistischen Linie verlief. Die schöpferischste und bedeutendste von allen Schulen war jedoch die Tübinger Schule, in der Sailers Geist fortlebte, aber nun unter Drey, Hirscher, Möhler, Staudenmaier zur systematischen Theologie vertieft wurde.

<sup>18</sup> Vgl. A. Schnütgen, Das Elsaß und die Erneuerung des katholischen Lebens in Deutschland, Straßburg 1908.

<sup>19</sup> Siehe Joh. Ad. Möhler, Sendschreiben an Herrn Bautain, Professor an der philos. Fakultät zu Straßburg, in ThQschr 17 (1835) 421—453. Ferner: Fr. v. Baader, Über das Verhalten des Wissens zum Glauben. Auf Veranlassung eines Programms des Herrn Abbé Bautain: Enseignement de la philosophie en France, Strassbourg 1833. Aus einem Sendschreiben an Herrn C. Schlüter, Privatdocenten an der philos. Fakultät zu Münster, Münster 1833.

<sup>20</sup> Vgl. die vorzügliche Darstellung in Art. Bautain in Dict. d'Hist. et de Géogr. écl. VI 1516 ff. von J. Dopp.

Alle diese Schulen haben die Eigenart ihres theologischen Denkens nachdrücklich betont und verteidigt.

Da so der Geist allenthalben in Bewegung geraten war, ist auch bald die Dialektik erwacht. Es hat scharfe Antithesen gegeben. Und zu dem Kampf der philosophischen, politischen und sozialen Systeme ist noch der Streit der theologischen Schulen gekommen, wie selten in einem Jahrhundert vorher. Die polemische theologische Literatur dieser Zeit ging so sehr in die Breite, daß sie auch heute noch nicht zu übersehen ist. Die scharfen Auseinandersetzungen wurden jedoch nicht selten zum Gezänk. Mit heftigen persönlichen Anklagen und Verdächtigungen wurde nicht gespart. Die gegenseitige Kritik war vorwiegend negativ und ist meist fruchtlos geblieben. Vieles Wertvolle hat dadurch keine Beachtung gefunden oder ist untergegangen. Man hat auch über dem Streiten vergessen, daß Männer wie Hermes und Günther aus katholischen „Erweckungskreisen“ kamen, daß sie ein priesterliches Leben führten und mit ganzem Herzen Theologie getrieben haben. Wenn sie eigene Wege gegangen sind, so war es zunächst keine selbstgefällige Neuerungssucht, wie es ihnen so oft unterstellt worden ist, sondern ein ernster Wille zur Erneuerung der Theologie und der Kirche. Es liegt deshalb eine tiefe Tragik über diesen Schulen, daß sie nicht neues Leben wecken konnten, wie es in ihrem ursprünglichen Ziel lag, sondern daß ihre eifrigsten Verfechter in immer schärferen Widerspruch zum kirchlichen Lehramt gerieten und schließlich einige von ihnen den Weg aus der Kirche hinaus gegangen sind<sup>21</sup>.

Deutschland war der geistige Brennpunkt des Abendlandes. Der Aufstieg und die Herrschaft des Idealismus war ohne Parallele in andern Ländern geblieben. Keine der oben genannten theologischen Schulen konnte daher am Idealismus vorbeigehen, und ihrer verschiedenen Stellungnahme zu ihm läßt sich ein Einteilungsprinzip entnehmen. Wir können zunächst zwei große Gruppen unterscheiden, erstens die Schulen, die unter Ablehnung der Theologie der Vergangenheit entweder ihre Anregung zu selbständiger theologischer Gestaltung vom Idealismus empfangen oder auch in direkter Abhängigkeit von ihm ein theologisches System ausgebildet haben, und zwar sowohl in Abhängigkeit vom kritischen Idealismus Kants als auch vom spekulativen Idealismus Schellings und Hegels; zweitens die Schulen, die in Ablehnung des Idealismus und in Fortführung der traditionellen theologischen Methode verbunden mit einer Rückwendung zu

<sup>21</sup> So der frühere Hermesianer und spätere Güntherschüler Baltzer; ebenso der Güntherschüler Knoodt, die beide zum Altkatholizismus abfielen.

den großen Theologen der Scholastik die Wiederbelebung der Theologie versuchten.

Im Verlauf des Kampfes bildeten sich vor allem drei Lager: die gewöhnlich als Semirationalismus bezeichneten Systeme Hermes' und Günthers und des Baaderschülers Frohschammer, ferner die traditionalistischen und fideistischen Systeme der verschiedensten Richtungen und endlich die Scholastik.

Die Tübinger Schule läßt sich schwer in dieses Schema einordnen. Sie hat sowohl vom Idealismus als auch vom Traditionalismus manche Anregungen empfangen. In der Erkenntnis von der theologischen Bedeutung der Scholastik zeigte sie eine aufsteigende Linie. Das hatte seinen tieferen Grund darin, daß in ihr mehr als in allen anderen Schulen das Erlebnis des Werdens, der Entfaltung und des Reifens — ein echter Zug der Romantik — geweckt war. In dieser Sicht mußte die Scholastik als eine bedeutsame Stufe im organischen Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre erscheinen. Freilich der Gedanke, sie als Philosophia oder Theologia perennis aufzufassen, wie es später geschah, lag ihr fern, ja mußte ihrem ganzen organischen Denken widersprechen. Nach der Aufklärung, die wesentlich geschichtslos war<sup>22</sup>, haben die Tübinger mit einer stärkeren und vertieften Betrachtung der Geschichte der Kirche und der Theologie zugleich die Grundlagen einer Theologie der Geschichte gelegt und einen neuen, verlebendigten Begriff der Überlieferung geschaffen.

Unter dem Einfluß dieser Geschichtsauffassung konnte ein neues Verständnis des Christentums, der Kirche und des Katholizismus heranreifen. Wie weit die Tübinger hierbei über Sailer hinausgewachsen sind, zeigt Geiselman in einem Vergleich zwischen Drey<sup>23</sup> und Sailer:

»Hier wird das Grundanliegen des Tübinger Theologen entwickelt: Wie es zum lebendigen Glauben an Christus komme. Es ist dasselbe Anliegen, das auch Sailer am Herzen lag. Wie verschieden aber die Lösung! Drey kann sich mit dem Subjektivismus des Ergriffenseins nicht mehr zufrieden geben. Er muß die wirkliche Gegenwart des urgeschichtlichen Faktums, das uns in Jesus gegeben ist, fordern und löst das Problem mit Hilfe einer Theologie der Geschichte, die das historische Bewußtsein des deutschen Idealismus zur vollen Auswirkung kommen läßt. Gerade ein Vergleich des dürftigen Geschichts-

<sup>22</sup> Vgl. Funk, a. a. O. 199: »Die Aufklärung war doch stets ohne Geschichte dagestanden.« Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Werden des geschichtlichen Bewußtseins bereits im 18. Jahrhundert beginnt. Herder war dabei von entscheidender Bedeutung. Über die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungstheologie vgl. Aner, a. a. O. 328 ff. Kennzeichnend für diese Zeit ist die Entwicklung des historischen Pragmatismus und die Ausschaltung jedes supranaturalen Faktors.

<sup>23</sup> Joh. Seb. Drey, Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in Th Qschr 1 (1819) 3—24; 193—210; 369—392; 559—575.

begriffes von Sailer und der Geschichtsphilosophie und -theologie des Gründers der Tübinger Schule erhellt, welche gewaltige Wandlung die katholische Theologie dem romantischen Historismus zu verdanken hat<sup>24</sup>.

Heute beginnt nun eine starke Rückbesinnung auf das theologische Werk der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Besonders die Tübinger Schule erfreut sich einer weitgehenden Durchforschung und ständig wachsenden Wertschätzung. Es erhebt sich deshalb die Frage, ob auch ihr das Los zuteil geworden ist, das Funk im Hinblick auf die Romantik das tragische Geschick jeder Vorwärts- und Aufwärtsbewegung genannt hat: „Der Sprung trägt nie soweit als das Ziel war, und immer muß ein späteres Geschlecht unter Übergangung der nächsten auf eine vornächste oder frühere Vergangenheit zurückgreifen, um den Faden wieder aufzunehmen, wo er abgerissen ist“<sup>25</sup>. Daher legt die Aufgabe sich nahe, zu prüfen, was diese Zeit an Anregungen für die Theologie unserer Tage enthält.

In dieser Sicht sollen hier zwei Arbeiten betrachtet werden, die in letzter Zeit erschienen sind und Anerkennung gefunden haben<sup>26</sup>, eine Untersuchung Fellerers über Martin Deutinger<sup>27</sup> und Weindels über Fr. A. Staudenmaier<sup>28</sup>. Beide Arbeiten behandeln die Frage von Glauben und Wissen bei Theologen, die der Tübinger Schule angehören. Dieses Problem steht auch heute wieder stark im Vordergrund des theologischen Interesses, weil es einen wichtigen Teilausschnitt aus dem umfassenderen Fragenkreis von Natur und Gnade darstellt, einem Problem, dem die Anstrengungen der Theologie in ganz besonderer Weise gelten.

1. Im zusammenfassenden und auswertenden dritten Teil seiner Untersuchung beginnt Fellerer mit der Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, um dann zu einem tieferen Verständnis der Beziehungen von Theologie und Philosophie zu kommen. Zunächst wird gezeigt, daß das Problem von Glauben und Wissen bei Deutinger in einem doppelten Sinn verstanden wird, und zwar einmal in der Bedeutung von freier und denknwendiger Erkenntnis, dann aber auch in der Bedeutung von auctoritas und ratio im mittelalterlichen Sinn. Die letztere mehr metaphysische Betrachtungsweise tritt bei Deutinger zugunsten der ersteren mehr erkenntnistheoretischen und erkenntnispsychologischen zurück. Das ist bedingt durch seinen Kampf gegen den Vernunftabsolutismus einerseits und den

<sup>24</sup> J. R. Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz 1940, XV.

<sup>25</sup> Funk, a. a. O. 207.

<sup>26</sup> Vgl. die Besprechung von H. Fels in ThRev 40 (1941) 21—23.

<sup>27</sup> Joh. Fellerer, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger, Bonn 1940.

<sup>28</sup> Ph. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen nach der Theologie von Franz Anton Staudenmaier. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Düsseldorf 1940.

Empirismus andererseits, die beide dem Glauben jede Berechtigung absprechen. Dadurch ist Deutinger gezwungen, mehr die subjektiven Voraussetzungen des Glaubenskönnens gegenüber dem Denken zu untersuchen.

Die Lösung des Problems wird grundlegend darin gesehen, daß der Glaube sowohl wie das Denken als gemeinsames subjektives Prinzip den Willen haben. Die Vernunft ist weder Prinzip noch Quelle der Erkenntnis — das wäre der Irrtum des Idealismus —, sondern Mittel. Fälschlich wird sie als »Lumen« bezeichnet. Sie ist kein Licht, sondern nur Organ, durch das wir das Licht aufnehmen. Auf diese Feststellung legt Deutinger großes Gewicht. Bewegt wird die Vernunft vom Willen. Ihm kommt daher der Primat über die Vernunft zu. Der Glaube steht als freie Erkenntnis dem Willen näher als das Denken. Deshalb ist auch er über das Denken zu stellen.

Näherhin wird die Stellung des Glaubens als vermittelnd zwischen Offenbarung und Vernunft gezeigt. Die Offenbarung wirkt unmittelbar auf die Sinne und den Willen. Wille wird hier in einem ganz weiten Sinn gefaßt, d. h. er schließt »den Glauben als Akt des Willens«<sup>29</sup> ein. Vermittels des Willens wirkt dann die Offenbarung auf die Vernunft. Letztere vermittelt den durch die Offenbarung mitgeteilten Inhalt dem Selbstbewußtsein und setzt das übrige Eigentum des Selbstbewußtseins mit dem Glauben in Zusammenhang. Glaube und Wissen bilden so eine lebendige Einheit durch Inbeziehungsetzung zum erkennenden Subjekt. Beide stehen in einem aktiven Spannungsverhältnis, das zugleich die Verschiedenheit der beiden Pole voraussetzt.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie wird zusammenfassend so dargestellt: »Nach Deutinger hat Theologie und Philosophie das gleiche subjektive Erkenntnisprinzip und das gleiche die Erkenntnis vermittelnde Medium und Organ, beide freilich nicht in gleicher Weise; eine ‚gewisse Gleichheit‘ besteht auch im Erkenntnisinhalt und in der Erkenntnisquelle, die aber bereits mehr Unterschiede als Gleichheiten aufweisen. Wegen des Überwiegens der Gleichheiten dürfte es darum ‚schwerer sein, beide von einander zu unterscheiden als beide zu vereinigen‘«<sup>30</sup>.

Dasselbe subjektive Erkenntnisprinzip, von dem hier die Rede ist, ist der Wille, dasselbe Erkenntnismedium die Vernunft. Die »gewisse Gleichheit« in der Erkenntnisquelle kommt dadurch zustande, daß die Philosophie nicht nur die Natur, sondern überhaupt alles, was sich vorfindet, d. h. den gesamten Inhalt aller Wissenschaften, auch jenen der Theologie, als ihre Erkenntnisquelle betrachtet. Daraus ergibt sich auch hinsichtlich des Gegenstandes der beiden Wissenschaften eine gewisse Gleichheit, insofern »die Theologie nur einen gewissen Kreis der Objekte, welche zum Gebiet der Philosophie gehören, diese aber alle Gebiete des Wissens umfaßt«<sup>31</sup>. Gegenstand der Theologie ist der historisch gegebene, durch den Glauben aufgenommene Inhalt der Offenbarung, der Gegenstand der Philosophie der Inhalt des Selbstbewußtseins, ferner der Inhalt aller anderen Wissenschaften hinsichtlich des Allgemeinen. »Sie hat darum auch ‚mit der Theologie denselben Inhalt, aber sie hat ihn anders als die Theologie‘«<sup>32</sup>.

Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie liegt im verschiedenen Ausgangspunkt und Ziel beider Wissenschaften. Ausgangspunkt der Theologie ist der Glaube an den Offenbarungsinhalt; Ziel, den gegebenen Inhalt wissenschaftlich zu ordnen und zwar nach drei großen Ordnungsprinzipien: Dreieinigkeit, Menschwerdung und Opfer. Ausgangspunkt der Philosophie ist dagegen die Natur, wie sie

<sup>29</sup> A. a. O. 206. <sup>30</sup> A. a. O. 248. <sup>31</sup> A. a. O. 247. <sup>32</sup> A. o. O. 247.

sich der natürlichen Empfindung darbietet, ferner die Offenbarung, wie sie der freien Tätigkeit begegnet, überhaupt der Inhalt aller anderen Wissenschaften wie auch jede unmittelbare Erfahrung. Als Ziel der Philosophie ist die Untersuchung der Gewißheit alles Erkennens zu betrachten.

Über die unauflöbliche Ehe zwischen Theologie und Philosophie wird ausgeführt, daß die Theologie einerseits die Philosophie ganz entbehren könne, insofern sie rein historisch zu Werke gehe, andererseits aber wird die Philosophie eine notwendige Vorläuferin der Theologie genannt. Denn die Philosophie hat allein über die Gesetze des Wissens zu entscheiden, denen auch die Theologie als Wissenschaft Rechnung zu tragen hat. Ferner ist es notwendig, »den wahren übernatürlichen Inhalt der scholastischen Philosophie mit der natürlichen Methode der subjektiven Philosophie zu vereinigen«<sup>33</sup>. Die Philosophie muß die theologischen Erkenntnisse nach der subjektiven Seite vollenden. Vor allem muß der notwendige Zusammenhang des gegebenen Offenbarungsinhaltes mit dem diesen Inhalt aufnehmenden Erkenntnisvermögen erkannt werden. Über die Scholastik hinausgehend, darf die Theologie nicht dabei stehen bleiben, das traditionelle Glaubensgut bloß darzulegen, d. h. die Glaubenswahrheiten in ihrem Wesen und Zusammenhang zu verstehen zu suchen, »zu einer übersichtlichen und zugleich vollständigen und erschöpfenden Einheit zu führen und für sie durch ‚äußerliche Anwendung‘ einer dem Glaubensinhalt an sich fremden ‚logischen Form‘, die entsprechende wissenschaftliche Form‘ zu finden«<sup>34</sup>. Es muß darüber hinaus der Nachweis der Denknichtigkeit der Dogmen geführt werden. Denn für ein Dogma genügt nicht der Erweis seiner Denkmöglichkeit (Widerspruchslosigkeit). Es muß vielmehr gezeigt werden, daß es eine notwendige Beziehung zum natürlichen Bewußtsein des Menschen hat und das Übervernünftige notwendig mit dem vernünftigen Denken zusammenhängt.

Fellerer hat Deutingers Schrifttum in seiner ganzen Breite durchgearbeitet. Auch der Nachlaß und die bisher nicht veröffentlichten Quellen sind in die Untersuchung einbezogen. Selten wird allerdings bei Deutinger das Problem systematisch behandelt. Er hat vielmehr seine Gedanken darüber in Entwürfen oder skizzenhaften Aufrissen niedergelegt. Es war deshalb keine geringe Aufgabe, die weithin zerstreuten Äußerungen zu einer systematischen Darstellung zu bringen, die uns ein einigermaßen abschließendes Urteil über Deutingers Lösung in einer so grundlegenden Frage erlaubt.

Wie schon einleitend in einem kurzen Überblick gezeigt wurde, konnten die verschiedenen theologischen Schulen nicht ohne Stellungnahme zur idealistischen Philosophie bleiben. So überrascht es uns nicht, wenn das Erkenntnisproblem, das in der Zeitphilosophie eine überragende Stellung einnahm, auch in der Theologie mehr und mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Gegenüber der Aufklärungstheologie jedoch, die die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen zwar sehr ausgedehnt behandelte, sie aber wesentlich kritisch und negativ zu lösen suchte, wurde in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine metaphysische Vertiefung des Problems

<sup>33</sup> A. a. O. 262.<sup>34</sup> A. a. O. 262 f.

weithin ein Hauptanliegen der Theologie und Philosophie. Man wollte die gesamte Wirklichkeit und Ganzheit des Seins in all seinen Ordnungen umfassen und darstellen. Keine andere Zeit hat daher wohl so bewußt um die Einheit von Theologie und Philosophie und der ihnen entsprechenden Seinsverhältnissen. Nicht nur die Theologen, sondern auch die Philosophen haben mit einer geradezu religiösen Inbrunst ihre großen spekulativen Systeme geschaffen. Darüber darf man sich auch nicht durch die scheinbar kühle und nüchterne Begriffssprache Hegels täuschen lassen. Gerade er hat es ausgesprochen, daß die Aufgabe der Philosophie darin bestehe, Theologie zu treiben, nicht „Weltweisheit“, sondern „Gottesweisheit“ zu suchen. Andererseits war bei Hegel der Glaube in Gefahr, seines Charakters als Autoritätswissen entkleidet zu werden. Der Glaube hat nach ihm die Wahrheit, aber er zeigt sie nicht. Das ist vielmehr Aufgabe der Philosophie. Der Glaube ist Wissen, aber noch auf der Stufe der Vorstellung. Durch die ihm immanente dialektische Bewegung drängt er jedoch dazu, „Begriff“ zu werden. Auf der Stufe der Vorstellung sind Glauben und Wissen unterschieden. Denn der „Verstand der Verständigen“ empfindet sie als Gegensätze, weil der Ver-,stand“ die dialektische Bewegung zum „Stehen“ bringt und das Unterschiedene nebeneinander stellt. Im „vernünftigen“ Denken aber ist das Glauben im Wissen aufgehoben. Denn der Begriff begreift sich als das „Eine“ in den „Unterschiedenen“. So vollzieht sich für Hegel im Begriff auf der höchsten Stufe des absoluten Geistes die Einheit von Glauben und Wissen.

Deutinger suchte die Einheit nicht primär vom Wissen, sondern vom Sein, nicht von der Vernunft, sondern vom Willen her. So nennt er den Willen ein gemeinsames subjektives Erkenntnisprinzip, „eine im Subjekt liegende erste, das Erkenntnisvermögen bewegende und diese Bewegung zum Ziele leitende Bedingung zur Erkenntnis“<sup>35</sup>. Zunächst ist diese Lösung überraschend, zumal Deutinger diese grundlegende Auffassung nicht näher begründet. Es legt sich auch sofort die Schwierigkeit nahe, daß der Wille als „*facultas caeca*“ gerade der Führung durch den Verstand bedarf und nicht umgekehrt ihn lenken kann. Dieser Einwand erledigt sich jedoch, wenn man erwägt, daß Wille bei Deutinger auch im Sinn von *appetitus naturalis* verstanden werden kann<sup>36</sup>. Der *appetitus naturalis* aber besagt schon *antecedenter ad intellectum* ein Ausgerichtetsein auf ein Ziel hin. Ferner stellt der *appetitus naturalis* ein Streben dar, das der Ganzheit unseres Seins und un-

<sup>35</sup> A. a. O. 239.

<sup>36</sup> Auf diese Bedeutung von Wille ist der Bearbeiter nicht näher eingegangen. Es wäre zu wünschen, daß er seine sonst sehr umfassende Untersuchung auch nach dieser Seite ergänzte.

serer Natur entspricht. Deshalb bedeutet der Wille als gemeinsames Erkenntnisprinzip die Ausrichtung unserer Natur auf das Wissen sowohl als auf den Glauben hin. Natur ist allerdings hier als die in die übernatürliche Ordnung erhobene Natur zu verstehen<sup>37</sup>.

Man wird auf den ersten Blick die Bedeutung dieser Lösung, die Deutinger gegeben hat, nicht überschauen. Doch enthält sie eine weittragende theologische und anthropologische Korrektur an der idealistischen Philosophie. Wie in den knappen Darlegungen des ersten Teiles zu zeigen versucht wurde, war die damalige Zeit von zwei entgegengesetzten Richtungen beherrscht. Auf der Seite des extremen Intellektualismus war man in einen wahren Rausch des Geistes versetzt. Das Verlangen zu wissen, erfuhr dadurch eine so ungeheure Steigerung, daß die anderen Seelenkräfte zurücktreten mußten. Denken und Wirklichkeit wurden schlechthin gleich. Seinen höchsten Ausdruck fand das in dem bekannten Wort Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“<sup>38</sup>. Dem lag aber ein falscher theologischer Ansatz zu Grunde.

Die Trinitätsspekulationen waren für die Entwicklung und Ausbildung der dialektischen Philosophie von grundlegender Bedeutung. In diesen Darstellungen der Dreifaltigkeit wurden jedoch Geist und Logos gleichgesetzt, wie man gelegentlich mit Recht hervorgehoben hat. Der absolute Geist ist auch Logos. Vielleicht liegt hier einer der bedeutsamsten Irrtümer der ganzen idealistischen Philosophie. Der Logos ist notwendig sagbar, weil er das personhafte Wort, weil er in Gott ge-

<sup>37</sup> Diese Auffassung von Willen bzw. *appetitus naturalis*, dem nach Deutinger die Aufgabe zufällt, im Menschen die Einheit zwischen Glauben und Wissen, natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisordnung zu vermitteln, zeigt manche Anklänge an das *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* in der Darstellung und Deutung, die es bei Eschweiler gefunden hat: »Die tiefe Lehre von dem *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* hat in dem System des hl. Thomas den Sinn, die natürliche Ordnung auch in ihrer geistigen Spitze als *potentia oboedientialis* für die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und des göttlichen Glaubens hervortreten zu lassen« (Die zwei Wege . . ., 38). Ferner ebd. 271: »Der Akt des göttlichen Glaubens vollzieht sich demgemäß so: Objektiv ist die positive Offenbarung gegeben; . . . Subjektiv wird das äußere der Offenbarung sinnlich vernünftig aufgefaßt; diese vernünftige Erkenntnis . . . bietet dem freien Willen ein Objekt, an dem sich seine Natur als *desiderium naturale in visionem essentiae divinae* dadurch effektiv bewähren soll, daß er unter dem Zug der Gnade . . . den Intellekt bewegt, über das vernünftig Erfasste hinaus den damit bezeichneten übervernünftigen Sinn der *prima veritas revelans* zu bejahren.«

<sup>38</sup> Vorrede zu den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Berlin 1821. Hegels sämtliche Werke VI (Meiner), Leipzig 1930, 14.

sprochen ist. Der Geist dagegen, der vom Logos (und vom Vater) ausgeht, ist nicht sagbar. Er ist in diesem Sinn überlogisch, übervernünftig, weil er nicht gesprochen, sondern nach der theologischen Schulsprache „gebraucht“ wird, weil er seinen Ausgang nicht vom göttlichen Intellekt, sondern vom Willen und der Liebe nimmt. Wie man aber in der Trinität Logos und Geist im Grunde gleichsetzte, so war man auch bestrebt, den ganzen Bereich des Seins auf die Form des Logos, des Logischen, des Erkennbaren und des Sagbaren zu bringen. Man hat Hegels Philosophie einen Panlogismus genannt. Und man tut es mit Recht, wenn man darunter versteht: alles ist Logos, alles ist logisch. In dieser Sicht bleibt kein Raum mehr für das Über-logische, das Übervernünftige, für das Glauben im Geiste und der Liebe.

Diese Gefahr der Verabsolutierung des Intellekts und des Logischen, die den Glauben in seinem Wesen zerstören mußte, hat Deutinger erkannt und versucht, ihr wirksam zu begegnen. Bezeichnend dafür ist die Überschrift einer Predigt: „Das ewige Leben im Wort und seine Aufnahme im Willen durch Glaube, Hoffnung und Liebe“<sup>39</sup>. Freilich Deutinger selbst lag mehr daran, die anthropologische Seite, die Verkürzung des Willens, in diesem Panlogismus zu korrigieren. Aber man darf in diesem Zusammenhang nicht den zugrundeliegenden theologischen Irrtum übersehen.

In einem eigenen Abschnitt vergleicht Fellerer Deutingers Fragestellung in unserem Problem mit der des *Vatikanums*<sup>40</sup>. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sie bei beiden verschieden sei. Beim *Vatikanum* handelt es sich nämlich um eine Untersuchung des doppelten *ordo cognitionis* und seines Unterschiedes dem Prinzip und Objekt nach. Bei Deutinger dagegen geht es um die Untersuchung des natürlichen Fundamentes der Erkenntnis, also des im Subjekt liegenden Fundamentes für jene doppelte Erkenntnisordnung. Die *ratio* des *Vatikanums* (subjektives Erkenntnisprinzip im Sinn des Konzils) zerlegt er in Vernunft als Erkenntnismittel und Wille (subjektives Erkenntnisprinzip im Sprachgebrauch Deutingers) als das Bewegende und Leitende dieses Erkenntnismittels. Zur verschiedenen Fragestellung darf man aber sicher auch noch die verschiedene Haltung und Zielsetzung in der ganzen Darstellung hinzunehmen. Das *Vatikanum* suchte vor allem die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisordnung begrifflich herauszustellen. Diese Klarheit, wie sie für die definitorische Aufgabe des kirchlichen Lehramtes notwendig ist, gewinnt man nun einmal durch Unterscheidung. Deutinger war dagegen vielmehr um die Einheit der beiden Erkenntnisordnungen bemüht.

Fellerer erblickt in Deutingers Fragestellung eine Erweiterung und Vertiefung der Vatikanischen Lehre. Diese muß aber gerade in dem Versuch gesehen werden, zu einer Synthese von Theologie und Philosophie zu kommen. Denn darum geht es ja auch vor allem in der heu-

<sup>39</sup> M. Deutinger, *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*. Neu hrsg. Mainz 1933 (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, Bd. IV), 468.

<sup>40</sup> *Vat. sess. III cap. 4 De fide et ratione*. Denz. 1795—1800.

tigen Fragestellung, die nicht so sehr die begriffliche Scheidung der beiden Ordnungen sucht, sondern von der übernatürlichen als der einzig wirklichen Ordnung ausgeht und innerhalb dieses Raumes die Stellung der »natürlichen« zur übernatürlichen Erkenntnisordnung betrachten will.

Auf der anderen Seite darf man jedoch nicht außer Acht lassen, daß auch das Vatikanum im Begriff der *ratio fide illustrata* Wege zur Synthese gezeigt und das Problem inhaltlich gefördert hat. Denn die durch den Glauben erleuchtete Vernunft kann zu einem fruchtbaren Verständnis der Glaubenswahrheiten vordringen, sowohl »aus der Analogie dessen, was sie natürlicher Weise erkennt als auch aus dem Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse unter sich und mit dem letzten Ziel des Menschen«<sup>41</sup>.

Um die spätere Entwicklung und Vertiefung des Problems zu verfolgen, kann man etwa heranziehen, was Scheeben<sup>42</sup> in Anlehnung und Fortführung der Vatikanischen Lehre über das Verständnis des Glaubens und das theologische Wissen sagt; ferner seine Ausführungen über die Bedeutung der Analogie, über die *potentia oboedientialis* unserer natürlich erworbenen Vorstellungen und Begriffe, die sie befähigt, Träger des übernatürlichen Glaubensinhaltes zu werden und uns ein analoges Verständnis der göttlichen Wahrheit zu vermitteln; weiter die Darlegungen über das Wesen der *conclusio theologica*, in der Glaubens- und Vernunftwahrheit logisch und sachlich miteinander verbunden werden, um uns neue und vertiefende Erkenntnis zu gewähren, über die Eigenart dieser letzteren Erkenntnisse und ihren gnadenhaften Charakter, über die Art und den Grad ihrer Gewißheit gegenüber dem einfachen Glaubensakt.

Die Bedeutung der Analogie, die für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie ein wichtiger Faktor ist, tritt bei Deutinger zurück. Ihre Stellung und Aufgabe wird bei neueren Theologen, z. B. von P. Wyser treffend gekennzeichnet:

»Die übernatürlich-transzendente Offenbarungserkenntnis ist in die natürliche Erkenntnis eingebaut und hebt dieselbe über sich selbst hinaus zu einer analogen Erkenntnis des Übernatürlichen. ... Ohne die *analogia fidei* muß jeder Versuch, das Geheimnis unseres Offenbarungsglaubens in etwa zu verstehen, der drohenden Gefahr des theologischen Agnostizismus unterliegen. Aber ebenso läßt sie uns den Irrtum des Rationalismus und pantheistischen Naturalismus vermeiden; denn das in seinem analogen Sinn auf das Göttliche hinweisende Weltsein, welches in die Offenbarung aufgenommen wird, ist trotz des positiven Erkenntnisgewinnes ein höchst inadäquater Ausdruck der alles natürliche Sein unendlich überragenden göttlichen Wirklichkeit«<sup>43</sup>.

Die Analogie ist im Grunde nichts anderes als der seinsmäßige Ausdruck der Transzendenz Gottes. Wo aber wie im spekulativen Idealismus die Transzendenz Gottes bedroht ist, da gibt es auch keine Transzendenz des Glaubens über das Wissen mehr, da muß die Analogie als Dualismus erscheinen, den man überwinden wollte. Es darf deshalb kein Wunder

<sup>41</sup> Denz. 1796.

<sup>42</sup> M. Scheeben, *Dogmatik I*, 358 ff. Vgl. auch K. Eschweiler, *Die zwei Wege, über den Gegenstand der Theologie*: 184 ff. (In *Abhängigkeit von Scheeben*).

<sup>43</sup> *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salzburg 1938, 146.

nehmen, wenn auch bei christlichen Denkern aus dieser Zeit die Analogie in ihrer Bedeutung für die spekulative Theologie und die theologische Erkenntnislehre unterschätzt wird. Es zeigen sich da Schatten, die das Abreißen der theologischen Tradition werfen mußte. Gewiß hat Deutinger das Wesen der Transzendenz klar herausgestellt. Er mußte daher notwendig auf das Problem der Analogie stoßen. Aber er hat weniger ihre Geltung und ihren Wert für die Vertiefung der eigentlichen Glaubenserkenntnis und die Konstitution der theologischen Erkenntnis gesehen, sondern sie mehr in ihrer Bedeutung für die Philosophie betrachtet, indem er z. B. von der Wahrheit der Dreifaltigkeit ausging, um die trinitarische Struktur des geschaffenen Seins aufzuzeigen<sup>44</sup>.

Am meisten überrascht uns allerdings die Tatsache, daß Deutinger bei der ganzen Behandlung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie kaum erwähnt, daß es sich hier um das Problem von Natur und Gnade handelt. Auch Fellerer stellt das öfter fest. „Es muß zugestanden werden, daß Deutinger den so überaus wichtigen Gnadenfaktor, den Faktor der Übernatur im Problem Theologie und Philosophie zu wenig und zum Teil fast gar nicht berücksichtigt hat“<sup>45</sup>. Doch kann der Bearbeiter darauf hinweisen, daß manche zerstreute Äußerungen, besonders in den Predigten aus den letzten Lebensjahren, von der Anerkennung der Gnade in diesem Problem zeugen.

Gewiß soll dadurch das Verdienst der Tübinger Schule und auch Deutingers nicht geleugnet werden, daß sie gegenüber der Aufklärung und nicht zuletzt gegenüber der idealistischen Philosophie, wo das Problem von Natur und Gnade zum Problem von Natur und Geist abgewandelt worden war, den Begriff des Übernatürlichen gerettet haben und zwar im Anknüpfen an die theologische Überlieferung, wie eingangs ge-

<sup>44</sup> Fellerer, a. a. O. 299 f.

<sup>45</sup> A. a. O. 238; vgl. auch 246. Was ferner Deutinger über die Denknötwendigkeit der Dogmen sagt, bedarf der Einschränkung. Wie Fellerer zwar ausdrücklich hervorhebt, wird diese nicht im Sinn der rationalistischen Theologie verstanden. Aber der Akzent wird auf einen untergeordneten Gesichtspunkt verschoben. Die erste Aufgabe der Theologie ist die Entfaltung und Erschließung der Tiefe der Glaubenswahrheit selbst. Das Aufzeigen des Zusammenhanges mit dem Bereich unseres natürlich-vernünftigen Wissens ist dem gegenüber nachgeordnet. Es zeigt sich hier ein gewisses Nachschwingen von Gedankengängen aus der Aufklärungstheologie. Wo dort überhaupt noch Offenbarung und übervernünftiger Inhalt des Glaubens anerkannt wurde, sah man Wesen und Ziel der Theologie im Nachweis des notwendigen Zusammenstimmens zwischen vernünftigem und offenbartem Wissen. Vgl. Aner, a. a. O. 3 f. — Zur Lehre des hl. Thomas von den rationes necessariae, den zwingenden Vernunftsgründen zum Erweis einer Glaubenswahrheit vgl. M. Grabmann, Schol 17 (1942) 187—217.

zeigt wurde. Freilich wird auf der anderen Seite auch ersichtlich, daß Deutinger die ganze Tragweite des Problems noch nicht nach allen Richtungen überschauen konnte. Vielleicht läßt sich aber das Urteil Fellerers durch die Erwägung der Tatsache milder stimmen, daß Deutinger bei der Behandlung des Problems vom Konkreten, d. h. von der tatsächlich existierenden übernatürlichen Ordnung ausging, die ihm in einem eingeschränkten Sinn die „natürliche“ war, so daß der Gnadenfaktor wenigstens einschlußweise seiner Betrachtung zugrunde lag.

Nun muß die Frage gestellt werden, die sicher nicht leicht zu beantworten ist, ob Deutingers Beitrag zum Problem von Theologie und Philosophie nur geschichtlich gewürdigt werden kann oder ob in seinem Denken noch wertvolle Anregungen für die Theologie unserer Tage liegen. Fellerer hat am Ende seiner Untersuchung zwar nicht ausdrücklich diese Frage aufgeworfen, aber doch inhaltlich eine Antwort gegeben und, wie aus der Darlegung bereits zu vermuten ist, im positiven Sinn.

Deutingers großes Anliegen war „eine wahrhaft christliche Philosophie, die Glauben und Wissen zur ‚lebendigen Einheit‘ verbindet, aber nicht durch eine vom Glauben logisch abhängige Philosophie, sondern durch eine kritische Philosophie aus gläubiger Existenz... Er will ‚keine Unterwerfung des Wissens unter den Glauben durch Entsagung‘, sondern eine ‚Befreiung und Einigung in dieser Freiheit des Wissens durch den Glauben‘. Glaubenslehren sind darum für die Philosophie nicht bloß ‚negative Kriterien‘, sondern auch von eminent positivem Einfluß... im Sinn eines Hinaufführens zur Vollendung“<sup>46</sup>. Und zwar soll die Philosophie nicht nur vom Glauben erleuchtet und vollendet werden zur spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten, sondern auch, um in ihrem eigenen Bereich ihre philosophische Aufgabe besser erfüllen zu können. Das Ziel seines denkerischen Suchens war die große Synthese von Theologie und Philosophie, „das Ideal einer ‚christlichen Weisheit‘, die Philosophie und Theologie zusammenfügt, ohne sie miteinander vermengen zu wollen“<sup>47</sup>.

Man spürt, daß darin ein Problem anklingt, das auch heute Interesse erregt<sup>48</sup>. Und zwar geht dieses Interesse durchaus parallel mit der Hinwendung zur Theologie des 19. Jahrhun-

<sup>46</sup> Fellerer, a. a. O. 303.

<sup>47</sup> Ebd. 304.

<sup>48</sup> Vgl. B. Jansen, *Christliche Philosophie*, in *StimmZeit* 65 (1935) 229; ferner J. Maritain, *Von der christlichen Philosophie*. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von B. Schwarz, Salzburg 1935; J. de Vries, *Christliche Philosophie*, in *Schol* 12 (1937) 1 ff.; A. Dempf, *Christliche Philosophie*, Bonn 1938, 218 ff.

derts. Auch aus einem mehr äußeren Grund ist das Studium Deutingers für uns sehr wertvoll. Man merkt bei ihm noch ein wirkliches Ringen um das Problem, während manche Theologen der letzten Jahrzehnte oft gar kein echtes Problem mehr darin sahen, weil sie in der Haltung der *beati possidentes* allzu schnell glaubten, alles gesagt zu haben, was dazu zu sagen sei. Auch die Auffassung, daß die idealistische Philosophie nur noch der Geschichte angehöre und der Theologie nichts mehr zu sagen habe, ist im wesentlichen überwunden. Die Hitze des Kampfes ist schon lange abgeklungen, den gerade scholastische Theologen des 19. Jahrhunderts gegen die idealistische Philosophie und jene theologischen Richtungen, die von ihr beeinflußt waren, mit Recht geführt haben, um vor jeder ideellen Begegnung zunächst einmal den Glauben in seiner spezifischen Eigenart als Autoritätswissen gegenüber aller Gefahr der Verflüchtigung in vernünftig-natürliche Einsicht sicherzustellen. Heute wissen wir, daß es für die gegenwärtige Theologie kein einfaches Zurückgehen mehr auf die Hochscholastik unter Außerachtlassung der philosophischen und theologischen Anliegen des deutschen Idealismus geben kann, ja daß eine fruchtbare Auseinandersetzung mit ihm zu einem großen Teil erst eine Aufgabe der kommenden Theologie ist. Auch in dieser Sicht bleibt Deutinger ein bedeutsamer Anreger für die heutige Zeit.

\* \* \*

2. Weindel gibt einleitend einen Aufriß über die zeitgeschichtlichen Hintergründe der Theologie Staudenmaiers. In dem für unsere Betrachtung bedeutsamen dritten Teil seiner Untersuchung stellt er zunächst die christliche Offenbarung nach der Lehre Staudenmaiers dar. Wichtig ist die Abgrenzung gegen die idealistische Auffassung. Staudenmaier betont stark das historische Moment der christlichen Offenbarung im Gegensatz zur »reinen Dialektik Hegels«. Denn nach dem Idealismus ist »die christliche Offenbarung nicht Geschehnis in der Zeit, sondern eine Wahrheit, die man grundsätzlich allein aus der Vernunft heraus erkennen und die man auch aus ihr und ihren inneren Notwendigkeiten heraus entwickeln kann«<sup>49</sup>. Demgegenüber wird festgestellt, daß die Offenbarung die Geschichte durchbricht oder in sie einbricht.

Aufgabe der Theologie ist es nun, die Offenbarung in eine wissenschaftliche Form zu bringen. Das geschieht mit Hilfe der dialektischen Methode. Dabei ist diese Dialektik nicht »wie bei Hegel eine willkürliche des Subjekts«<sup>50</sup>, sondern eine vom Objekt her bestimmte Form.

Staudenmaier unterscheidet eine spekulative Methode, die ihren Gegenstand vorfindet, und eine konstruktive Methode, die ihren Gegenstand hervorbringt, wie z. B. die Logik und Mathematik. Die Methode der Theologie ist spekulativ. Sie hat eine doppelte Aufgabe, einmal eine dialektische, nämlich die Koordination und Subordination der Begriffe zu bestimmen, und dann eine systematische, durch Verbindung der verschiedenen Begriffe und Wahrheiten zu einem Ganzen zu gelangen.

<sup>49</sup> A. a. O. 86.    <sup>50</sup> A. a. O. 84.

Näherhin wird dieser dialektische Weg folgendermaßen beschrieben: die erste Antwort auf die Offenbarung ist die Unmittelbarkeit des lebendigen Glaubens. Der Geist hat sich vom Gegenstand noch nicht reflektierend geschieden. Es ist das »Ansichsein« des Glaubens. Der dialektische Fortschritt wird dadurch erreicht, daß diese reine Unmittelbarkeit negiert und der Wahrheitsgehalt dem individuellen Geist vermittelt wird (Individualisierung). Es ist die Stufe des »Fürsichseins« des Glaubens. Aus dieser Subjektivität strebt aber der Glaube zurück zum Allgemeinen und Ursprünglichen. Darum wird das Fürsichsein wieder negiert — es ist die Negation der Negation —, und der Glaube geht über in die Objektivität des kirchlichen Glaubens. Alles Zufällige, Begrenzte und Unrichtige wird hierbei mitnegiert, und es bleibt nur, was wirklich Ausdruck der »Idee« ist. Das ist das »Anundfürsichsein« des Glaubens.

Die Vermittlung des Glaubens zum Wissen, die diesem dialektischen Vorgang immanent ist, geschieht auf folgende Weise: Wenn der Glaube durch die Autorität vorgelegt ist, kann durch die Vermittlung keine inhaltliche Bereicherung des Wahrheitsgutes und keine größere Wahrheitsgewißheit erreicht werden, sondern wir sollen dadurch nur zu einer vertieften theologischen Erkenntnis geführt werden.

Zusammenfassend wird diese Vermittlung dargestellt einmal als Subjektivierung. Diese bewirkt zunächst das Eingehen der objektiven Wahrheit in das Bewußtsein des reflektierenden Menschen. Diese Reflexion stellt auch die harmonische Verbindung mit dem dar, was der Mensch aus Natur und Geschichte weiß. Ferner leistet sie die systematische Verbindung der Glaubenssätze zum Ganzen. Betont wird hier noch einmal, daß die Glaubenswahrheiten nicht durch die Vernunft hervorgebracht werden, sondern daß es sich um ein Nachdenken der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten handelt. Diese Vermittlung des Glaubens ist aber auch eine Objektivierung, indem der Anschluß des reflektierenden Glaubens an die Kirche, an ihre Lehre und ihr Glaubensbewußtsein vollzogen wird.

Als offensichtliche Mängel an Staudenmaiers Lehre und Darstellung stellt Weindel heraus:

1 daß zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung nur ein gradueller und kein wesentlicher Unterschied wie zwischen Natur und Gnade angenommen wird<sup>51</sup>;

2. daß der übernatürliche Charakter des Glaubensaktes und des habitus infusus fidei nicht herausgestellt wird<sup>52</sup>;

3. den theologischen Fideismus. Glaube und Überzeugung von der unbedingten Wahrheit beruhen zunächst auf einem dunklen Drang und irrationalen Gefühl<sup>53</sup>;

4. die Verkenning des entscheidenden Einflusses des kirchlichen Lehramtes bei der Dogmatisierung einer Glaubenswahrheit<sup>54</sup>.

Funk hat einmal die gegen die Aufklärung sich erhebende Abwehrfront durch vier von ihr grundverschiedene Wesenszüge des geistigen Verhaltens zu kennzeichnen gesucht. Er nennt erstens den wiedererwachten Sinn für die übernatürliche Erkenntnis, zweitens die Wertung des Objekts, dann die Anerkennung des Gemeinschaftlichen und endlich die Schätzung des Überlieferten (Geschichte). Diese vier Haltungen hat er zugleich als Grundhaltungen des Katholizismus bezeichnet<sup>55</sup>. Wenn man die klare und übersichtlich angelegte Untersuchung Weindels liest, ist man überrascht, wie er gerade diese vier

<sup>51</sup> Vgl. a. a. O. 112. <sup>52</sup> Ebd. <sup>53</sup> Vgl. a. a. O. 98. <sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. a. a. O. 197.

Wesenszüge in der Theologie Staudenmaiers treffend herausgearbeitet hat.

Die Aufklärungstheologie hatte in ständig wachsendem Maße mit dem übervernünftigen Inhalt der christlichen Dogmen aufgeräumt. Sie war dabei nicht <sup>nur</sup> sehr ehrfurchtsvoll mit der ganzen Vergangenheit, mit den Zeugnissen und Quellen der Offenbarung verfahren, sondern sie benahm sich überhaupt gegenüber dem Sein und der Wirklichkeit höchst eigenmächtig. Was sich vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht ausweisen konnte nach Art eines mathematischen Lehrsatzes, dem wurde das Recht auf Wirklichkeit schlechthin aberkannt. Diesen selbstherrlichen Anspruch des Verstandes wollte Kant widerlegen. Die Wirklichkeit ist nach ihm nicht in jeder Hinsicht „effabilis“. Sie entzieht sich sogar zu einem großen Teil dem Zugreifen des Verstandes. Das war eine entschiedene Wende gegenüber der Aufklärung, wenn es auch bei ihm nicht zu einem Begriff des übervernünftigen Wissens und des Glaubens im christlichen Sinn gekommen ist. Denn das Transzendieren der Wirklichkeit über den Verstand blieb im natürlichen Bereich.

Für Hegel war die Kantische Kluft zwischen Sein und Erkennen ein Abfall des Geistes. Sein ist Geist. Was wirklich ist, ist vernünftig. Übervernünftig wäre nach ihm gleichbedeutend mit „überseinsmäßig“, also etwas innerlich Unmögliches und Unvollziehbares. Seine Darstellung von der Vermittlung der Vorstellung zum Begriff, des Glaubens zum Wissen, ist jedoch nicht einfach als Rückfall in die aufklärerische Gleichsetzung von Glauben und Wissen zu werten. Die dialektische Entwicklung des Glaubens zum Wissen ist bei ihm ein gewaltiger, die Gesamtheit menschlichen Seins umfassender Prozeß. Es ist nicht so, wie man es öfter ausgesprochen findet, als ob Hegel gemeint habe, er selber oder seine Zeit stehe schlechthin auf der Stufe des „absoluten Geistes“, für die aller Glaube schon Wissen sei, die des vorstellenden Glaubens als einer vergangenen und überholten Stufe entraten könnten.

Trotzdem hat Staudenmaier mit Recht hier mit seiner Kritik eingesetzt. Er sah klar, daß das Geheimnis in der christlichen Offenbarung mit seiner überragenden Bedeutung für den Menschen im Pilgerstande zum mindesten verflüchtigt wurde, daß das Hören im Gehorsam, das persönlich Angesprochenwerden und Antwortgeben im Glauben, diese Grundhaltung der christlichen Existenz, bedroht wurde. Deshalb hat er sich zunächst rückhaltlos auf den Boden des Glaubens gestellt. Freilich in der Art, wie Staudenmaier zum Glauben kommt, hat er fideistische Vorstellungen nie ganz überwunden. Das

hat Weindel sehr gut herausgearbeitet<sup>56</sup>. Gewiß läßt er auf der anderen Seite nicht Glaube und Wissen unversöhnt nebeneinander stehen<sup>57</sup>. Es gibt auch nach ihm eine Vermittlung des Glaubens zum Wissen. Und er scheut sich gar nicht, die drei Hegelschen Stufen des „Ansich“, des „Fürsich“ und des „An- undfürsich“, der reinen Unmittelbarkeit, des Vermittelten und der vermittelten Unmittelbarkeit in der Darstellung des Glaubenswissens anzuwenden. Aber dieses vermittelte Wissen ist und bleibt nach ihm Glaube. Der Glaube wird bei ihm niemals im Hegelschen Sinn aufgehoben. Ob Staudenmaier Hegels Gedankengang in allem richtig wiedergegeben hat, wird man noch näher prüfen müssen. Aber er hat die wirklich dämonische Versuchung gespürt, die in Hegels Dialektik des Geistes liegt, und er ist für seine Zeit dieser Gefahr entschieden begegnet.

Daß in der Wende zum Objekt und in der Schätzung des Allgemeinen, die Funk als charakteristisch für die Überwindung der Aufklärung anführt, Hegel den weitaus bedeutendsten Durchbruch vollzogen hat, steht außer Frage. Es genügt das Wort „objektiver Geist“ zu nennen in der Darstellung, die er vor allem in der Rechtsphilosophie gefunden hat. Daß Hegel hierin die bedeutendsten Geister seiner Zeit nicht angeregt haben sollte, scheint von vornherein wenig wahrscheinlich, wenn man auch über die Art und den Grad dieser Abhängigkeit streiten mag<sup>58</sup>. Auch bei Staudenmaier ist dieser Einfluß

<sup>56</sup> Die Unterscheidung zwischen Vernunftglauben im Sinne von vertrauender Annahme als Anfangshaltung jeder Wissenschaft und theologischen Glauben, die Weindel (a. a. O. 47) erwähnt, ist nicht Eigentum Gratrys, sondern hat dieser von Bautain übernommen. Ferner wird nicht recht deutlich, was gelten soll, wenn S. 94 gesagt wird, daß das Wesen des Glaubens nach seiner essentiellen und existentiellen Seite bei Staudenmaier nicht richtig erfaßt sei, und es auf S. 11 heißt: »den Glauben nach dieser seiner essentiellen Seite bestimmt er (Staudenmaier) in voller Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition nach Hebr 11,1«.

<sup>57</sup> Die übliche Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, daß nämlich beim Glauben die Autorität Gottes, beim Wissen dagegen die Einsicht der Vernunft Beweggrund des Fürwahrhaltens und Prinzip der Erkenntnis sei, lehnt Weindel als am Kern der Frage vorbeisehend ab (a. a. O. 95). Als Grund dafür gibt er an, daß auch im Glauben die Vernunft mitwirke, da sie ja den Sinn des Geoffenbarten verstehen müsse. Darauf ist zu erwidern, daß die Einsicht in den Sinn des Geoffenbarten erst zu einer eigentlichen Erkenntnis durch die Zustimmung des Verstandes wird. Diese Zustimmung kommt aber im Glauben wegen der Autorität des offenbarenden Gottes zustande. Somit bleibt entscheidend und dadurch auch unterscheidend für Glauben und Wissen Autorität Gottes und eigene Einsicht.

<sup>58</sup> Vgl. K. Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg 1936. Dazu St. Lösch in ThRev 30 (1931) 1 ff.; J. Geiselman in ThQschr 105 (1931) 89 ff. Ferner St. Lösch, Der Geist

deutlich erkennbar, besonders in der starken Betonung der Rückbindung des reflektierenden Glaubens an das allgemeine Glaubensbewußtsein der Kirche. Freilich ist hier wie auch sonst bei Staudenmaier zunächst eine Abhängigkeit im Formal-Dialektischen festzustellen. Aber man spürt die gewaltige Entwicklung über den Subjektivismus der Aufklärungs- und Erlebnistheologie hinaus.

Einleitend wurde schon gesagt, daß gerade in der Tübinger Schule der Sinn für die Geschichte geweckt und ausgebildet worden ist. Die Aufklärungstheologen hatten in den Offenbarungsquellen nur das stehen lassen, was sich zugleich auch als vernünftige Wahrheit dem denkenden Geiste enthüllte. Es war deshalb ein durchaus folgerichtiger Schritt, wenn in der letzten Phase dieser theologischen Richtung nicht nur der Offenbarungsbegriff, sondern auch die Tatsächlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarung selber abgelehnt wurde. Damit war aber der Inhalt des Glaubens jeder geschichtlichen Bindung entledigt. Religion und Glaube waren zu einem System in sich zeitloser, der nachdenkenden Vernunft und dem forschenden Geist jedoch jederzeit sich entdeckender Wahrheiten über das Dasein Gottes und die sittliche Weltordnung geworden. Diesen Wahrheiten mußte als notwendigen schon ihrem Begriff nach der Primat über alle geschichtlichen — also auch Offenbarungswahrheiten, die wesentlich geschichtlich sind — zukommen. Kant hatte entschieden erklärt, „zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Ersatz für notwendige Vernunftwahrheiten sein“. Geschichte mußte einer solchen Betrachtung als eine fortlaufende Reihe von Zufälligkeiten erscheinen, von denen sich die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten leuchtend abhoben. Für diese Zeit war so die Geschichtlichkeit der Offenbarung gerade das, was sie in ihren Augen kompromittierte. Demgegenüber bestand die bedeutsame Leistung der Tübinger Schule darin, daß sie einerseits den Geschichtsbegriff theologisch vertieft und ihn seiner „reinen“ Zufälligkeit entkleidet hat, andererseits, daß sie das wesentlich geschichtliche Moment der Offenbarung herausgestellt hat, das weder in dem gesetzmäßigen und berechenbaren Kreislauf der Natur eingeschlossen liegt noch durch die Gesetze logischen Denkens aus Vernunftwahrheiten ableitbar ist<sup>50</sup>.

An dieser Überwindung des Geschichtsbegriffes der Auf-

---

der Ecclesia und das Werden in ihrer sichtbaren Form. Möhlerfestschrift, 247 ff.; J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes, ThQschr 105 (1931) 6 ff.

<sup>50</sup> Vgl. R. Grosche in Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, Natur und Geschichte 1—22. Er nennt hier die Geschichte geradezu eine christliche Dimension (das Heidentum ist der Natur und ihrem Kreislauf zugeordnet, das Christentum dagegen der Geschichte [Offenbarung]).

klärung hat auch Staudenmaier entscheidenden Anteil. Wertvolle Anregung dazu hat er sicher von Hegel empfangen. Keiner hat so sehr wie Hegel die Bedeutung der Geschichte gesehen. Für ihn war Geschichte nicht „Zufall“, sondern „vernünftig“, Entfaltung des Geistes; nicht ein Kreislauf im Sinn von: es ist alles schon einmal dagewesen, sondern ein Prozeß. Auch war für ihn die Geschichte nicht „reine Dialektik“<sup>60</sup>, ein einfaches Gedankenapriori, sondern von der Geschichtsbetrachtung und -philosophie ist gerade seine Metaphysik und Logik wesentlich geprägt. Auch für Hegel war Offenbarung durchaus Geschehnis in der Zeit und nicht „eine Wahrheit, die man grundsätzlich allein aus der Vernunft heraus entwickeln kann“<sup>61</sup>. Die Formulierungen gegen die idealistische Geschichtsauffassung, die Weindell von der „Theologie der Krisis“ übernimmt, daß nämlich die Offenbarung in die Geschichte einbreche oder sie durchbreche, legen das Mißverständnis nahe, als ob die Offenbarung als übernatürliche Geschichte den im übrigen „natürlichen“ Verlauf der Geschichte durchbreche. Da hat Hegel richtiger gesehen, wenn er betont, daß alle Geschichte Heilsgeschichte ist, die durch nichts durchbrochen wird. Die Menschwerdung ist für ihn die zentrale Tatsache der Geschichte, ja sie enthält alles, was die spekulative Philosophie entfaltet.

So ist Hegels theologische Gesamtschau sicher viel umfassender und tiefgreifender in ihrer Einheit als die oben besprochene Darlegung es vermuten läßt. Auf der anderen Seite versagt sie in wesentlichen Belangen dadurch, daß sie den Charakter des Übernatürlichen vernachlässigt. Das findet seine Begründung nicht zuletzt in der bereits erwähnten Tatsache der einseitigen Betonung des Logischen, die für die Stellung der Liebe und des Pneumas innerhalb des Trinitarischen keinen Raum läßt. Vor allem jedoch taucht in der Begegnung mit der idealistischen Geschichtsphilosophie gerade an diesem Punkt ein Problem auf, das Staudenmaier und auch dem Bearbeiter sehr am Herzen liegt. Es ist das Problem der Freiheit der

<sup>60</sup> Nach Weindells Darlegung (a. a. O. 85) hat zwar Staudenmaier Hegels Geschichtsbetrachtung als »reine Dialektik« oder als »willkürliche Dialektik des Subjekts« gedeutet. Niemand hat aber öfter und schärfer gegen jede willkürliche Dialektik des Subjekts protestiert als Hegel selber. Deshalb enthalten Staudenmaiers und Weindells Interpretation offensichtlich ein Mißverständnis. Was beide sagen wollen, ist wohl dies, daß in Hegels Geschichtsauffassung das objektiv-historische Geschehnis der Offenbarung nicht genügend anerkannt, daß die »Souveränität« der historischen Tatsache dadurch verflüchtigt wird, da sie nur als »Moment« der dialektischen Entwicklung des Geistes und des Begriffes erscheint. Vgl. auch, was im folgenden zur Frage von Freiheit und Geschichte und Offenbarung gesagt wird.

<sup>61</sup> Ebd. 86.

Offenbarung und überhaupt der Freiheit und Ungeschuldetheit der ganzen übernatürlichen Ordnung. Bleibt in der dialektischen Entwicklung der Geschichte noch Raum für die Freiheit Gottes? Staudenmaier und Weindel verneinen die Frage. Hier liegt wirklich einer der schwierigsten Punkte in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie. Weindel geht nicht näher darauf ein, daß Hegel großen Wert auf die Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkür legt. Gott handelt frei, aber nicht willkürlich. Ja, Hegel hat die Geschichte geradezu definiert als das „Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit“. Eine abschließende Antwort zu geben, ist nicht möglich. Es soll hier nur angedeutet werden, daß das Problem tiefer liegt.

Das Interesse an einer Theologie der Geschichte ist heute überaus wach. Und man geht sicher in der Annahme nicht fehl, daß es in der Beschäftigung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts immer wieder neu geweckt und genährt wird<sup>62</sup>. Es gibt aber wenige Theologen im 19. Jahrhundert, die sich so gründlich mit Hegels Geschichtsphilosophie oder -theologie auseinandergesetzt haben wie Staudenmaier. Das hat Weindel in seiner Untersuchung gezeigt. Deshalb wird die Theologie unserer Tage, wenn sie dieser großen theologisch-spekulativen Aufgabe gewachsen sein will, „den Faden dort wieder anknüpfen müssen, wo er abgerissen ist“. Freilich wird ein ebenso gründliches Studium Hegels nebenhergehen müssen<sup>63</sup>.

Auch für ein anderes Problem, wie Weindel in seinem abschließenden Kapitel dartut, ist Staudenmaier heute ein bedeutsamer Anreger, für das Problem der „christlichen Existenz“<sup>64</sup>. Gerade in der gegnerischen Auseinandersetzung mit der idealistischen Geschichtsphilosophie hat dieses Problem zuerst in der protestantischen Theologie eine überragende Rolle gespielt. Der Wellenschlag davon ist aber auch in der katholischen Theologie zu spüren. Diese „Theologie der Krisis“ dürfte aber durch eine echte theologische Spekulation am besten die „Krisis“ überwinden.

<sup>62</sup> Siehe E. Reisch, Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie, Bonn 1939.

<sup>63</sup> Staudenmaier selbst erklärte, daß er nie aufhören werde, den tief-sinnigen Hegel hochzuschätzen. — Vgl. weiter Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. 1. Bd. Die Entdeckung des Geistes, Bonn 1933. Neben der Geschichtsphilosophie Hegels ist jedoch auch Schellings Geschichtsbetrachtung weitgehender zu untersuchen. — Über Schellings Einfluß auf die Geschichtsauffassung Dreys vgl. J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes, in ThQschr 105 (1931) 107 f.

<sup>64</sup> Vgl. Th. Steinbüchel, Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion. In Scientia sacra, Köln-Düsseldorf 1935.

Man bezeichnet diejenigen theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts, die im wesentlichen nicht auf der Scholastik aufbauten, heute zusammenfassend öfters als „Deutsche Theologie“ und stellt sie den scholastischen Schulen gegenüber. Man bedauert dabei zuweilen, daß die Scholastik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, besonders nach dem Vatikanischen Konzil, wieder mehr und mehr in den Vordergrund getreten ist. Gewiß waren in den ersteren Schulen viel stärkere schöpferische Kräfte; es ist auch sicher richtig, daß in der letzteren durch ein gewisses Klammern an die Vergangenheit und die totale Abwehr des Neuen manches Verkrampfte und Enge eingezogen ist. Auf der anderen Seite haben die beiden hier besprochenen Bearbeiter festgestellt, wie bei aller Anerkennung der Tatsache, daß von „den Tübingern in gewaltiger Denkarbeit das Glaubensgut der Kirche gegenüber dem Rationalismus zurückgewonnen“ wurde, doch einzelne „Schwankungen und Unklarheiten“<sup>65</sup> da waren. Diese bestrafen aber die wesentlichen Fragen von Natur und Gnade. Die scholastischen Schulen dagegen sind hierin eben durch ihre stärkere Bindung an die theologische Tradition schneller zu einer „schulmäßigen“ Klarheit gekommen, wie sie wie für jede fruchtbare Auseinandersetzung notwendig ist. Und dadurch haben sie auch der „Deutschen Theologie“ einen durchaus positiven Dienst erwiesen.

---

<sup>65</sup> Weindel, a. a. O. 116.

# Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum.

Von Ludwig Ott.

Der literarische Nachlaß des aus der Schule Alberichs von Reims stammenden fröhscholastischen Theologen Walter von Mortagne umfaßt einen Traktat über die Trinität, einen Traktat über die Ehe und zehn Briefe theologischen Inhalts<sup>1</sup>. Alle diese Schriften stehen in enger Beziehung zu einem weitverbreiteten Sentenzenwerk der Fröhscholastik, das unter dem Titel Summa sententiarum unter den Werken Hugos von St. Viktor veröffentlicht wurde, wahrscheinlich aber Bischof Otto von Lucca (1138—1146) zum Verfasser hat<sup>2</sup>. Der Ehe traktat Walters wurde schon frühzeitig mit der SS, die selbst keine Darstellung der Ehelehre enthält, vereinigt. In zahlreichen alten Handschriften ist er unmittelbar an die mit der Lehre von der letzten Ölung abbrechende SS angefügt, meist ohne Autorangabe. In den Druckausgaben erscheint er als organischer Bestandteil der SS<sup>3</sup>. Wie diese, wurde er als Werk Hugos angesehen, bis B. Hauréau Unterschiede in der Anlage und im Stil wahrnahm und in einer Oxforder Handschrift ein Zeugnis für die Autorschaft Walters von Mortagne entdeckte<sup>4</sup>. Seitdem wurden die handschriftlichen Zeugnisse beträchtlich vermehrt und überdies eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung zwischen den drei Briefen eherechtlichen Inhalts und dem Ehe traktat festgestellt, so daß die Autorschaft Walters über jeden Zweifel erhaben ist<sup>5</sup>.

Die enge Verknüpfung des Ehe traktates Walters mit der SS brachte M. Chossat auf den Gedanken, dem Verhältnis der übrigen Schriften Walters zu der SS nachzugehen<sup>6</sup>. Er konnte die wertvolle Feststellung machen, daß der Verfasser der SS

<sup>1</sup> Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Fröhscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 126 ff.

<sup>2</sup> PL 176, 41—154. — Für die Autorschaft Ottos von Lucca, die von acht Handschriften bezeugt wird, trat zuletzt besonders H. Weisweiler ein in der wichtigen Abhandlung: La »Summa Sententiarum« source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183. — Ich verwende im folgenden die Abkürzung SS (= Summa Sententiarum). In Klammern beigefügte Zahlen geben die Spalte in der Ausgabe von Migne, PL 176 an.

<sup>3</sup> PL 176, 153—174 als tractatus VII der SS.

<sup>4</sup> B. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor, Paris 1886, 74 f.

<sup>5</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 140 ff., 278 f., 300 ff.

<sup>6</sup> M. Chossat, La Somme des sentences oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1155, Louvain 1923, 78 ff.; L. Ott, a. a. O. 226 ff., 178 f., 372 f. Die Abhängigkeit der SS vom Briefe Walters an Magister Alberich hatte bereits F. Anders festgestellt. Vgl. F. Anders, Die Summa Sententiarum — kein Werk des Hugo von St. Viktor: Katholik 89 (1909) II 99—117, bes. 117.

von den Briefen Walters sicher drei kannte und benützte. Von dem Briefe an Magister Alberich über die Traurigkeit und Todesfurcht Christi übernahm er nahezu wörtlich die Unterscheidung zwischen timor vehemens und timor moderatus, um damit den scheinbaren Widerspruch in den Väteraussagen zu überbrücken. Die in dem christologischen Brief ‚an alle Gläubigen‘ ausgesprochene Meinung, daß die Formel *Assumptus homo est Deus* einen falschen Sinn ergebe, lehnt der Verfasser der SS ab; er erwähnt aber, daß gewisse (quidam) sie verneinen und führt zugleich die von Walter beigegebene Begründung aus Hieronymus an, so daß kein Zweifel bestehen kann, daß unter den „quidam“ tatsächlich Walter gemeint ist. Der Verfasser der SS kennt auch die Kontroverse Walters mit Hugo von St. Viktor über das Wissen Christi. Er führt aus dem Briefe Walters zwei Beweise im Wortlaut an, schließt sich aber in der Lösung der entgegengesetzten Meinung Hugos an, ohne indes die letzten Folgerungen mit ihm zu teilen. — In noch ausgiebigerem Maße hat Chossat eine Benützung des von B. Pez herausgegebenen, aber erst von H. Denifle als Eigentum Walters von Mortagne erkannten Trinitätstraktates nachgewiesen<sup>7</sup>. Er konnte feststellen, daß dieser „die Hauptquelle“ für die Trinitätslehre der SS ist. Der verdiente Forscher machte bereits auf zahlreiche Parallelen zwischen beiden Werken aufmerksam und veranschaulichte durch eine Textgegenüberstellung ihre enge literarische Verwandtschaft<sup>8</sup>. Bei einer erneuten Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses stellte sich mir heraus, daß große Teile des Traktates wörtlich, andere Teile leicht überarbeitet in die SS übernommen wurden. Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, in welchem Umfang

<sup>7</sup> B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* II 2, Augsburg u. Graz 1721, 53—72, nachgedruckt von Migne, PL 209, 575—590. In Klammern beigefügte Zahlen geben die Spalte der Ausgabe von Migne an. Die Ausgabe, die auf einer Handschrift des Stiftes St. Peter in Salzburg beruht, ist sehr fehlerhaft. Wie es scheint, ist daran nicht der schlechte Text der Hs allein schuld, sondern auch die Mangelhaftigkeit der Abschrift, die dem Vorwort zufolge der Bibliothekar P. Michael Böckn für den Herausgeber besorgte. Manche Fehler gehen offensichtlich auf falsche Auflösung von Abkürzungen zurück. Eine kritische Neuausgabe des Traktates wie auch der übrigen Schriften Walters ist dringend zu wünschen. Ich beabsichtige, sie nach Beendigung des Krieges, wenn die Hss wieder zugänglich sind, in Angriff zu nehmen. Es sind bis jetzt nicht weniger als zehn Hss des Traktates bekannt: Salzburg, St. Peter a VI 8; Paris, Bibl. Nat. lat. 12528; Oxford, St. John College 98; Oxford, Bodleiana Laud. misc. 277; Clm 14489; Clm 17101; Münster, Universitätsbibliothek 335; Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek 264; Melk, Stiftsbibliothek Q 4 u. H 44. Vgl. H. Denifle, *Die Sentenzen Hugos von St. Victor*, ArchLitKGMA III, Berlin 1887, 634—640; H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Münster 1936, 85, 222; ders., *Schol* 12 (1937) 405; L. Ott, a. a. O. 138 ff.

<sup>8</sup> A. a. O. 83 ff.

und in welcher Weise der Verfasser der SS den Traktat Walters in sein Sentenzenwerk eingebaut hat. Es ergibt sich daraus ein anschauliches Bild der Arbeitsweise eines Theologen der beginnenden Scholastik. Wir folgen Kapitel für Kapitel dem Gedankengang Walters und stellen jeweils fest, was davon in die SS übergegangen ist. Wir werden dabei Gelegenheit haben, auch noch auf andere Quellen der SS hinzuweisen.

1. Im *ersten Kapitel* handelt *Walter* von den Eigenschaften Gottes und ihrem Verhältnis zur göttlichen Wesenheit. Zuerst führt er in Form eines Glaubensbekenntnisses einzelne Eigenschaften Gottes auf, die Einzigkeit, Unkörperlichkeit, Allmacht, Ewigkeit, Schöpferkraft, Unveränderlichkeit, Allgegenwart der Wesenheit nach und Einfachheit. Von der letzteren abgesehen, begründet er jede einzelne Eigenschaft mit einem oder zwei Schriftworten aus dem Alten oder Neuen Testament. Die Erwähnung der Einfachheit Gottes führt zur Untersuchung des Verhältnisses der göttlichen Eigenschaften zueinander und zur göttlichen Wesenheit. Während beim Menschen die Weisheit, die Gerechtigkeit oder irgendwelche andere Eigenschaften von der Wesenheit verschiedene Eigentümlichkeiten bezeichnen, besagen sie in Gott nichts anderes als die göttliche Wesenheit selbst, mit der sie real identisch sind. Gott wird darum nicht bloß weise, sondern die Weisheit selbst genannt. Wenn wir gleichwohl verschiedene Eigenschaften von Gott aussagen, so liegt der Grund dafür in der Verschiedenheit der Wirkungen, die Gott in den Geschöpfen hervorbringt. Weise nennen wir ihn, weil er alles mit höchster Vernunft getan hat; gerecht, weil er gerecht richtet; barmherzig, weil er barmherzig verzeiht. Dieselbe Erklärung treffen wir in der Anselmschule, z. B. in den *Sententiae divinae paginae*, in den davon abhängigen *Sententiae Atrebatenses* und in dem Sentenzenwerk *Deus principium et finis totius creaturae*<sup>9</sup>.

Die starke Betonung der absoluten Einfachheit Gottes ist in den Zeitverhältnissen begründet. Sie ist veranlaßt durch die gegenteilige Anschauung eines zeitgenössischen Theologen, gegen den Peter Abaelard sowohl in seiner *Theologia christiana* wie auch in seiner *Theologia* ‚Scholarium‘ kämpft<sup>10</sup>. In beiden Werken berichtet er von einem angesehenen Magister in Angers (in pago Andegavensi), der lehrte, daß die Eigenschaften Gottes ebenso wie die Eigenschaften des Menschen irgendwelche von seiner Wesenheit verschiedene Qualitäten oder Formen sind. Die Folge davon wäre, wie Abaelard mit

<sup>9</sup> F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919, 6; O. Lottin, Les »Sententiae Atrebatenses«: RechTh AncMéd 10 (1938) 207 Z. 31 ff.; H. Weisweiler, Le recueil des sentences »Deus de cuius principio et fine tacetur« et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 253 Z. 6 ff.

<sup>10</sup> Theol. christ. 1. 4 (PL 178, 1285 B); Theol. ‚Schol.‘ 1. 2 (ebd. 1057 A).

Recht bemerkt, daß es in Gott ebenso viele verschiedene Realitäten gäbe, als von ihm Namen ausgesagt werden. Der von Abaelard bekämpfte Theologe ist wohl Magister Ulger von Angers, der bis 1125 Scholasticus von Angers war und von 1125—1149 den beschöflichen Stuhl von Angers innehatte<sup>11</sup>. Walter weist die Lehre Ulgers in rein sachlicher Form zurück, ohne sich in Polemik einzulassen.

Der Verfasser der SS (I 4) geht in der Anlage und Gliederung des Stoffes selbständig voran, übernimmt aber in weitgehendem Maß das Material Walters. Zuerst handelt er von der Einzigkeit Gottes. Diese begründet er spekulativ und positiv, mit der ratio und der auctoritas. Das Prinzip aller Dinge, so führt er aus, muß ein einziges sein. Gäbe es zwei, so wären entweder beide unzureichend oder eines überflüssig. Der Gedanke stammt aus Hugo, De sacramentis I 3,12, die sprachliche Form ist aber selbständig<sup>12</sup>. Der Autoritätsbeweis stammt aus Walter. Die SS übernimmt zwei Zitate, von denen das erste (Dt 6,4) die Einzigkeit, das andere (Jak 1,17) die Unveränderlichkeit Gottes bezeugt. Die folgenden Ausführungen über die reale Identität der göttlichen Eigenschaften mit dem göttlichen Wesen und über die Unterscheidung verschiedener Eigenschaften Gottes auf Grund der Wirkungen, die er in den Geschöpfen hervorbringt, sind wieder aus Walter genommen. Die Vorlage ist größtenteils wörtlich übernommen, doch zeigt sich allenthalben das Bestreben, den Stoff der Vorlage zusammenzudrängen und straffer zu fassen. Der Verfasser der SS ist kein gedankenloser Abschreiber, sondern ein denkender Bearbeiter. Zur Veranschaulichung möge folgende Textgegenüberstellung dienen:

Walter c. 1 (PL 209, 577 B).  
 ... tamen per ea nihil aliud de Deo quam divinam enuntiamus essentiam, quia nihil aliud est in Deo sapientia vel iustitia quam divina substantia...

Cum tamen dicitur: Deus est sapiens, Deus est iustus, Deus est misericors, diversos intellectus videmur concipere, non pro diversitate proprietatum, quae nullae in Deo sunt, sed ex diversitate effectuum, quos Deus in creaturis operatur. Cum enim audimus, Deum esse sapientem, inde con-

SS I 4 (PL 176, 47 D).

... tamen per ea nihil aliud de quam sapientem esse, immensum esse, aeternum, bonum, iustum.

Cum autem dicitur iustus, sapiens et caetera, non diversitatem proprietatum ostendimus, quae in Deo nulla est, sed diversos effectus, quos Deus operatur in creaturis.

Cum enim dicitur iustus, intelligimus, quod iuste iudicat; cum

<sup>11</sup> G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, Paris 1909, 202; P. B. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, Leipzig 1931, 489.

<sup>12</sup> PL 176, 220. Ich kürze im folgenden den Titel des Hauptwerkes Hugos ab: DS (= De sacramentis christianae fidei). — Der einleitende Satz der SS: Sicut enim ratio approbavit Deum esse, ita et unum esse affirmat, ut principium unum sit et finis (47 C), dürfte seine Vorlage in DS I 3,11 (220) haben. Hier findet sich nicht bloß der Gedanke, sondern teilweise auch der Wortlaut.

cius, nunquam aliquid eum egisse, nisi cum summa ratione. Quando audimus, Deum esse iustum, animadvertimus eum iuste iudicare, non remisse. Quando audimus Deum misericordem, perpendimus eum misericorditer indulgere.

sapiens, quod sapienter omnia facit et gubernat; cum misericors, quod misericorditer peccatoribus parcit.

Auf die Abhandlung über die Einzigkeit und Unveränderlichkeit Gottes folgt in der SS eine lange Erörterung der Allgegenwart Gottes. Als Vorlage dienen zunächst die *Sententiae divinae paginae* aus der Anselmschule<sup>13</sup>. Wie diese, so betrachtet auch die SS die Frage unter dem doppelten Gesichtspunkt der Gegenwart Gottes in allen Dingen und der Gegenwart aller Dinge in Gott. Zum Beweise dafür, daß die Dinge nicht ihrer Wesenheit nach in Gott sind, führt die SS mit ihrer Vorlage das im Kampf gegen die Lehre Gilberts de la Porrée oft zitierte Wort an: *Quidquid in Deo est, Deus est* (48 B). Während es aber in den *Sententiae divinae paginae* noch ohne Autorangabe steht, schreibt es die SS dem hl. Augustinus zu<sup>14</sup>. In dem Schriftbeweis für die Gegenwart Gottes in jedem Geschöpf finden sich zwei Zitate, welche Walter im Zusammenhang mit den Eigenschaften Gottes anführt (Jer 23,24 und Ps 138,8). Sehr wahrscheinlich hat sie die SS von ihm übernommen. Die folgende polemische Auseinandersetzung mit »gewissen Verdrehern der Wahrheit« (48 C), die nur eine Allgegenwart der Macht nach, nicht der Wesenheit nach zugeben — es ist Abaelard und seine Schule gemeint —, lehnt sich enge, teilweise wörtlich an Hugo, DS I 3,17 an. Die weitschweifigen Ausführungen Hugos sind jedoch streckenweise kürzer und präziser gefaßt und durch Väterzitate bereichert<sup>15</sup>.

2. Im *zweiten Kapitel* seines Traktates legt *Walter*, wiederum in der Form eines Glaubensbekenntnisses, die Tatsache der Dreipersonlichkeit Gottes dar. In der Einheit der göttlichen Substanz gibt es drei Personen oder, wie die Griechen sagen, drei Hypostasen, von denen eine Vater, die andere Sohn, die andere Hl. Geist genannt wird. Zum Beweise werden Stellen aus dem Alten und Neuen Testament angeführt: Ps 2,7, Prov 8,24 ff., Gn 1,2, Jo 5,20 und Jo 14,26. Gegen Arius wird die Einheit der göttlichen Substanz betont und mit Jo 10,30 und 1 Jo 5,7 (Comma Joanneum) begründet. Gegen Sabellius wird die Dreiheit der Personen eingeschärft.

Von diesem Kapitel lassen sich nur geringe Spuren einer Benützung *in der SS* nachweisen. Der kurze, nur aus drei Schriftziten bestehende Autoritätsbeweis der SS (I 6) für die Dreipersonlichkeit Gottes hat ein Zitat, Ps 2,7, mit *Walter* ge-

<sup>13</sup> F. Bliemetzrieder, a. a. O. 4 f.

<sup>14</sup> *Sent. div. pag. 5: cum hoc sit constans: Quicquid est in Deo, Deus est.* SS I 4: *quia ut dicit Augustinus: Quidquid in Deo est, Deus est* (48 B). Die von den *Sent. div. pag.* abhängigen *Sent. Atrebatenses* geben die »Scriptura« als Quelle an: *RechThAncMéd* 10 (1938) 207 Z. 17 f. Wilhelm von St. Thierry schreibt es ebenfalls Augustin zu (PL 180, 335 D). In der Folgezeit wird es auch Boethius und Isidor zugeschrieben. Vgl. R. M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun. I. Quaestiones de divina pagina*, Louvain 1932, 23.

<sup>15</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 204 f.

meinsam. Wahrscheinlich ist es von ihm übernommen. Größeres Gewicht legt die SS auf den spekulativen Beweis, der von den Abbildern der Trinität in den Geschöpfen ausgeht. Als Vorlage diente ihr Hugo, DS I 3, 19—22. Die Auszüge aus Hugo sind teilweise wörtlich, im allgemeinen faßt sie aber auch hier den Gedanken der Vorlage unter Verwendung einzelner Ausdrücke und Formulierungen straffer zusammen<sup>16</sup>. Nach einem kurzen Augustinuszitat (De trin. VII 6,11) folgt die SS wieder Hugo, DS I 3, 23—25<sup>17</sup>. Das Exzerpt aus DS I 3,24, das von der Hauchung und Sendung des Hl. Geistes handelt, ist um ein Bedazitat (Homiliae l. II hom. 10) und zwei Augustinuszitate (De trin. V 14,15 u. 16) ergänzt. Die drei Zitate scheinen aus Abaelards Theologia christiana oder Theologia ‚Scholarium‘ genommen zu sein; denn in beiden Werken finden sich die drei Zitate in derselben Reihenfolge und in derselben zusammengezogenen und vom Originaltext leicht abweichenden Textform<sup>18</sup>.

3. Im *dritten Kapitel* spricht *Walter* in sehr übersichtlicher Weise von dem Ursprung der göttlichen Personen. Der Vater hat das Sein von keinem anderen. Der Sohn und der Hl. Geist haben das Sein vom Vater, der Sohn durch Geburt und Hervorgang (nascendo et procedendo) gemäß Ps 109,3 (genui te) und Jo 8,42 (processi), der Hl. Geist nicht durch Geburt, sondern durch Hervorgang (non nascendo, sed procedendo) gemäß Jo 15,26. Der Hervorgang beider ist jedoch verschieden. Der Hl. Geist geht nicht bloß aus dem Vater, sondern auch aus dem Sohne hervor. Zum Beweis führt Walter Lk 6,19 an: „Eine Kraft ging von ihm aus und heilte alle.“

<sup>16</sup> SS I 6: Huius quoque investigationis — manifestus est (51 A) = DS I 3,19. Nam sicut sapientia — cogitatio mentis (51 A) = DS I 3,20. Et quia — sapientia eius (51 A/C) = DS I 3,21. Rursus considerat — qui ab utroque procedit (51 C) = DS I 3,22. Die abschließende Bemerkung: Et sunt istae tres personae distinctae, sed tamen una substantia, unus Deus (51 C), scheint wieder unter dem Einfluß Walters zu stehen, der nach der Begründung der Dreipersonlichkeit Gottes in ähnlicher Weise fortfährt: Et haec Trinitas est unus Deus et idem Deus et eadem substantia (577 D/578 A).

<sup>17</sup> SS I 6: Hic videndum est — indivisa est (51 D) = DS I 3,23. Sed inspirari — inspiratur a Patre et Filio (51 D/52 A) = DS I 3,24. Hic magna oritur quaestio — Spiritus sanctus (52 B) = DS I 3,25.

<sup>18</sup> PL 178, 1309 C/D, 1082 D/1083 A. Die beiden Augustinuszitate sind aus je zwei Textstücken zusammengezogen. Das erste beginnt abweichend vom Originaltext mit Procedit statt Exiit enim. Die drei Zitate stehen auch in der Sammlung Sic et non c. 24 (PL 178, 1384 C/D) unmittelbar nebeneinander. Das erste Augustinuszitat hat aber hier eine etwas andere Textform; es setzt um einen Satz später ein und ist am Ende umfangreicher. Infolgedessen kommt Sic et non in der vorliegenden Form nicht als unmittelbare Vorlage in Frage. Möglicherweise hatte die SS eine andere Redaktion vor sich, in welcher das Zitat dieselbe Fassung hatte wie in der Theol. christ. und ‚Scholarium‘. Siehe unten Anm. 83.

Die ausgehende Kraft setzt er merkwürdigerweise mit dem Hl. Geist gleich, wie es auch Augustin (*De trin.* XV 26,45) tut. Wegen des Hervorganges aus beiden ist der Hl. Geist der Geist beider, was mit drei Schriftworten belegt wird (*Mt* 10,20; *Röm* 8,9; *Gal* 4,6). Dasselbe Beweismaterial (*Röm* 8,9 ausgenommen) verwendet auch Augustinus (*De trin.* XV 26,45) zur Begründung des Hervorganges des Hl. Geistes aus Vater und Sohn. Allem Anschein nach ist Walter von ihm abhängig.

Der Verfasser der SS hat beträchtliche Stücke des Kapitels in seine Sentenzen eingearbeitet, und zwar an zwei verschiedenen Stellen. Im Anschluß an die oben (Nr. 2) genannten Auszüge aus Hugo stellt er gegen Ende des 6. Kapitels (52 C) das Ursprungsverhältnis der drei Personen, von dem vorher (51 D) schon gelegentlich die Rede war, mit kurzen Worten fest. Die Formulierung zeigt Anklänge an die Darstellung Walters<sup>19</sup>. Sodann führt er zum Beweis, daß der Hl. Geist auch aus dem Sohne hervorgeht, zwei Schriftworte an, die auch Walter zu diesem Zweck verwendet, *Gal* 4,6 und die in dieser Verwendung besonders auffallende Stelle *Lk* 6,19. Dadurch wird der Anschluß an Walter, wenn nicht sicher, so doch höchst wahrscheinlich. Über Walter hinausgehend weist die SS noch auf den Lehrunterschied der Griechen in der Frage nach dem Hervorgang des Hl. Geistes hin. Die Stelle: *Graeci tamen dicunt — id est contrarium* (52 C) ist nahezu wörtlich den *Sententiae divinae paginae* entnommen. Der Text der Vorlage ist nur um ein Stück gekürzt und an einer Stelle leicht geändert, um bereits Gesagtes nicht wiederholen zu müssen<sup>20</sup>.

Im folgenden Kapitel (c. 7) greift der Verfasser der SS bei der Erörterung der ewigen Zeugung des Sohnes auf die Unterscheidung Walters zwischen dem Hervorgang des Sohnes und dem Hervorgang des Hl. Geistes aus dem Vater zurück: Der Sohn hat das Sein vom Vater durch Hervorgang und Geburt, der Hl. Geist nicht durch Geburt, sondern durch Hervorgang. Der Hervorgang ist als Gattungsbegriff, die Geburt als Artbegriff verstanden. Die Übereinstimmung erstreckt sich, von einer Umstellung abgesehen, bis auf den Wortlaut, wie folgende Textgegenüberstellung veranschaulichen mag:

Walter c. 3 (578 C).	SS I 7 (53 C).
Filius est de Patre nascendo et procedendo... Et quod a Patre procedat, ostendit ipse dicens:	Filius etiam a Patre procedit, ut ipse ostendit in Joanne, dicens: Ego ex Deo processi et veni in

<sup>19</sup> Walter c. 3: Et de earum natura personarum sciendum est, quod Pater de nullo est, sed Filius et Spiritus sanctus sunt de Patre (578 B). SS I 6: Sed Pater a nullo est, ... sed ab eo Filius et Spiritus sanctus, et ipse a nullo (52 B/C).

<sup>20</sup> F. Bliemetzrieder, a. a. O. 8 f. Die Worte der Vorlage: nos autem ab utroque, id est a Patre et Filio (S. 8 Z. 16 f.) ersetzt die SS durch die Worte: et non a Filio, weil sie die Lehre der lateinischen Kirche bereits dargelegt hat.

Ego ex Deo processi et veni (Jo 8,42). Spiritus autem sanctus de Patre est non nascendo, sed procedendo; uterque enim procedit a Patre, sed ineffabili dissimilique modo.

mundum (Jo 8,42). Et ita Filius a Patre est procedendo et nascendo; Spiritus vero a Patre non nascendo, sed procedendo. Uterque enim procedit a Patre, sed ineffabili et dissimili modo.

4. Im *vierten Kapitel* erörtert *Walter* die Gleichheit der göttlichen Personen trotz ihres verschiedenen Ursprungs. Obwohl der Sohn alles, was er hat, vom Vater hat (Mt 11,27; Jo 5,26), und obwohl der Hl. Geist alles, was er hat, vom Vater und vom Sohn hat (Jo 16,13), so sind sie doch nicht geringer als der Vater, weil sie alles, was sie haben, von Natur aus haben, nicht durch Gnade. Das Wort Jesu: „Der Vater ist größer als ich“ (Jo 14,28) ist auf die menschliche Natur zu beziehen. In der göttlichen Natur ist er dem Vater gleich (Phil 2,6). Die Gleichheit ist in der heiligsten Dreifaltigkeit so vollkommen, daß keine Person größer ist als die andere und auch die drei Personen zusammen nicht größer sind als eine einzige Person<sup>21</sup>. Der Sohn ist auch gleichewig mit dem Vater, obwohl er vom Vater stammt, ähnlich wie nach einem Vergleich Augustins (De trin. VI 1,1) der vom Feuer ausgehende Glanz mit dem Feuer gleichaltrig ist; und der Sohn ist Gott und Schöpfer wie der Vater (Jo 1,1 ff.; Prov 8,27 ff.). Dasselbe gilt vom Hl. Geist im Verhältnis zum Vater und Sohn (Job 23,4; 26,13).

Die SS enthält ein besonderes Kapitel (c. 8), das über die Gleichheit der drei Personen handelt. Dieses weist verwandte Züge mit der Darstellung Walters auf, geht aber inhaltlich darüber hinaus. In Anlehnung an den Gedanken Walters, in der Formulierung aber selbständig, stellt der Verfasser fest, daß der Sohn trotz seines Ursprunges aus dem Vater nicht später und nicht geringer ist als der Vater, sondern gleichewig, gleichallmächtig, wesenseins und gleich mit ihm; ebenso der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn. Dann führt er im Wortlaut den Vergleich Augustins an, worin er die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater in Parallele setzt zur Gleichaltrigkeit des Glanzes mit dem Feuer (De trin. VI 1,1). Während Walter nur den Gedanken Augustins anführt, führt die SS auch die Worte an. Über die Vorlage hinausgehend führt die SS im folgenden im Anschluß an Augustin (De trin. V 6,7) den Gedanken aus, daß sich die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater auf die Substanz bezieht, nicht auf die Proprietät, wodurch er sich vom Vater unterscheidet. Gegen Schluß des Kapitels wird wieder die Anlehnung an Walter erkennbar. Die Begründung des Satzes, daß in Gott zwei Personen nicht etwas Größeres sind als eine, oder drei, nicht etwas Größeres als zwei, zeigt

<sup>21</sup> PL 209, 579 B. Der Gedanke und teilweise auch die Formulierung stammen aus Augustinus, De trin. VIII proem. n. 1 (PL 42, 947).

große Ähnlichkeit mit den entsprechenden Ausführungen Walters. Die Vorlage ist jedoch nicht ausgeschrieben, sondern selbstständig verarbeitet. Man vergleiche:

Walter c. 4 (579 B).

Quod animadvertere potest, quicumque praecedentibus fidem adhibens unamquamque personam de illis tribus credit esse simplicem Dei substantiam, et tres simul credit esse unam eandem simplicam substantiam.

SS I 8 (55 A).

Cum enim unaquaeque illarum sit divina substantia et illae tres eadem substantia, non tres sunt maius aliquid quam una.

Der Gedanke stammt aus Augustin, De trin. VIII prooemium n. 1, VIII 1,2 oder Contra Maximinum II 10,2. Die letztere Stelle führt die SS anschließend im Wortlaut an. Walter kennt und verwertet die Trinitätsspekulation Augustins sehr wohl, führt aber nur ausnahmsweise ein Zitat an.

5. Im *fünften Kapitel* verbreitet sich *Walter* über die *Einheit des göttlichen Seins* und des göttlichen Wirkens. Da die ganze Trinität eine und dieselbe Substanz besitzt, so ist sie untrennbar im Sein (Jo 14,9 f.). Aus der Untrennbarkeit im Sein folgt die Untrennbarkeit im Wirken. Was der Vater wirkt, das wirkt auch der Sohn und der Hl. Geist (Jo 5,19; Ps 32,6). Die Einheit des Wirkens ist gegen zwei Einwände zu verteidigen. Der erste Einwand dehnt den Grundsatz auf die innergöttlichen Hervorgänge aus und führt so zu der unmöglichen Konsequenz, daß der Sohn sich selbst zeugt oder daß der Vater aus einer anderen Person hervorgeht. Demgegenüber betont Walter, daß das Wirken von Gott nur im Hinblick auf die Geschöpfe ausgesagt wird, also nur von der außergöttlichen Tätigkeit zu verstehen ist. Der zweite Einwand, der auf Roscelin zurückgeht, folgert aus der Einheit des göttlichen Wirkens, daß mit dem Sohn auch der Vater und der Hl. Geist Fleisch angenommen haben. Die Lösung läßt eine gewisse Unbeholfenheit erkennen. Walter erklärt, daß trotz der Untrennbarkeit des Seins und Wirkens einer Person etwas zukommt, was den anderen nicht zukommt<sup>22</sup>. Zwei Beispiele, die auf eine Augustin zugeschriebene Predigt<sup>23</sup> zurückgehen, das Wirken des Glanzes und der Wärme des Sonnenstrahles sowie das Wirken der Hand und der Zither beim Zitherspiel, sollen zur Veranschaulichung dienen. Jede der drei Personen hat die Menschwerdung des Sohnes bewirkt und doch kommt die Annahme des

<sup>22</sup> Quamquam inseparabilis sit Trinitas et inseparabiliter operatur, tamen aliquid convenit uni de personis, quod minime convenit aliis (580 C).

<sup>23</sup> Sermo suppositivus 245 (PL 39, 2196 f.). Dieselben Beispiele verwendet unter Bezugnahme auf Augustin Petrus Damiani in dem Opusculum De fide catholica ad Ambrosium (PL 145,26 A). Abaelard erwähnt, daß manche an diesen Vergleichlichen Kritik üben, da sie die Einheit der göttlichen Substanz nicht genügend veranschaulichen; er führt in sehr freier Zitation eine Stelle aus dem sermo an (Theol. christ. 1. 4; PL 178, 1286 f.).

Fleisches dem Sohne allein zu. In analoger Weise erschien bei der Taufe Jesu trotz der Untrennbarkeit des Wirkens der drei Personen nur der Hl. Geist in Gestalt einer Taube und wurde nur die Stimme des Vaters gehört. Wir vermissen noch die klare Unterscheidung zwischen dem Prinzip der Tätigkeit, welches die drei Personen gemeinsam sind, und dem Terminus der Tätigkeit, der eine einzelne Person ist. Die nicht genannte patristische Grundlage der Ausführungen ist hauptsächlich Augustin, De trin. I 4,7, I 5,8 und IV 21,30<sup>24</sup>.

*Der Verfasser der SS* hat von den Darlegungen Walters einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Ein beträchtliches Stück hat er nahezu wörtlich übernommen. Andererseits zeigt sich aber deutlich das Bestreben, das Problem weiter zu klären und die Lösung zu vervollkommen. Unsere Frage kommt in der SS ganz am Schluß der Trinitätslehre (c. 11) zur Sprache. Die ersten beiden Sätze, die die Untrennbarkeit des Seins und des Wirkens feststellen (60 D), sind fast wörtlich aus Walter übernommen<sup>25</sup>. Die SS wendet sich sogleich dem zweiten Einwand zu, der von der Menschwerdung des Sohnes ausgeht. Die Formulierung des Einwandes ist selbständig, aber die Lösung ist wörtlich der Vorlage entlehnt wie auch das nicht sehr glückliche Beispiel von dem Glanz und der Wärme des Sonnenstrahles, die zwar untrennbar miteinander verbunden sind, aber doch verschieden wirken<sup>26</sup>. Im folgenden geht aber die SS über ihre Vorlage hinaus. Sie unterscheidet sorgfältig zwischen der Tätigkeit, wodurch die drei Personen gemeinsam bewirkten, daß die menschliche Natur Christi (homo ille) in das Dasein trat und mit dem göttlichen Wort vereinigt wurde, und der passiven Vereinigung, die dem Sohne allein zukommt. In ähnlicher Weise unterscheidet sie bezüglich der Stimme des Vaters und der Taube des Hl. Geistes bei der Taufe Jesu zwischen dem Bewirken und dem Bezeichnetwerden. Die ganze Trinität bewirkte jene Stimme, aber sie kam dem Vater allein zu, weil er allein durch sie bezeichnet wurde, und die ganze Trinität bewirkte die Taube, aber der Hl. Geist allein erschien in ihr, weil er allein durch sie bezeichnet wurde. Es wird damit klar zwischen dem Prinzip der Tätigkeit und dem Terminus der Tätigkeit unterscheiden. Der Fortschritt der Lehrentwicklung, der sich hierin offenbart, ist ein sicherer Beweis dafür, daß die SS später ist als Walter.

<sup>24</sup> Vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 151 ff.

<sup>25</sup> SS I 11: Praeterea sciendum est — Spiritus sanctus operantur (60 D) = Walter c. 5: Sicut autem tota Trinitas — operatur Filius et Spiritus sanctus (580 A).

<sup>26</sup> SS I 11: Ad quod dicitur — incarnationem Filii (60 D/61 A) = Walter c. 5: Ad quod respondendum est — incarnationem Filii (580 C/D). Vgl. M. Chossat, a. a. O. 87 f.

6. Die folgenden Kapitel des Traktates *Walters* sind den Aussagen über Gott gewidmet. Das *sechste Kapitel* handelt von den Wesensnamen. Was von Gott der Substanz nach ausgesagt wird, d. h. was der göttlichen Substanz von Ewigkeit her ohne Beziehung auf etwas anderes zukommt, wird vom Vater und vom Sohn und vom Hl. Geist in gleicher Weise ausgesagt, z. B. das Allmächtig-, Weise-, Ewig-, Gerecht- und Barmherzigsein. Diese Aussagen dürfen jedoch nicht in der Mehrzahl gebraucht werden, weil damit drei göttliche Substanzen behauptet würden entgegen Jo 10,30. Eine Ausnahme bildet der Name Person, der „nach dem Zeugnis Augustins in seinem Buch über die Trinität“ (VII 6,11) ein Substanzname ist und nichts anderes als die vernünftige Wesenheit bezeichnet. Dieser eine Name wird gleichwohl in der Mehrzahl gebraucht, um die Mehrheit in Gott anzudeuten und auszudrücken, daß der Vater und der Sohn und der Hl. Geist nicht einer und derselbe sind. Hätte man ein passenderes Wort, so würde man ebensowenig von drei Personen wie von drei Göttern reden. In der übertriebenen Befürchtung, drei Substanzen und damit drei Götter zu behaupten, wagt es Walter nicht, Vater und Sohn und Hl. Geist gemäß der Boethianischen Definition von Person drei individuelle Substanzen einer vernünftigen Natur zu nennen. Aus demselben Grund hat er auch Bedenken, die drei Personen in der Mehrzahl wesensgleich und gleichallmächtig (*consubstantiales et coomnipotentes*) zu nennen. Da sich diese Ausdrücke nicht in der kirchlichen Überlieferung finden, meint Walter, soll man sie nicht vorwitzig gebrauchen. Die Mahnung des Apostels, unheilige Wortneuerungen zu meiden (1 Tim 6,20), gelte besonders auf dem Gebiet der Trinitätslehre. Seine konservative Haltung geht hier über das notwendige Maß hinaus.

Die Quelle der Ausführungen Walters über die göttlichen Wesensnamen ist Augustinus, *De trin.* V 8,9, die Quelle seiner Ausführungen über den Namen Person ist dasselbe Werk VII 6,11. Nach Augustin ist der Name Person eine absolute, nicht eine relative Bezeichnung. Wenn man ihn trotzdem in der Mehrzahl gebraucht, so ist das nach seiner Meinung lediglich ein sprachlicher Notbehelf, um die Dreiheit auszudrücken<sup>27</sup>. Erst Petrus Lombardus hat es gewagt, von Augustin entschlossen abzurücken. Er unterscheidet drei Bedeutungen des Namens Person: 1. *persona* = *essentia* (nach Augustin), 2. *persona* = *subsistentia vel hypostasis*, 3. *persona* = *proprietas personae*<sup>28</sup>. Die letzten beiden Bedeutungen schließen in der Anwendung auf Gott den Begriff der Relation ein.

*Der Verfasser der SS* (I 9) benützt die Darlegungen Walters, steht aber seiner Vorlage wieder frei und selbständig gegenüber und führt die Lehrentwicklung darüber hinaus. Nach der Feststellung, daß von Gott nichts in der Weise eines Akzidens

<sup>27</sup> Vgl. M. Schmaus, a. a. O. 146 ff.

<sup>28</sup> *Sent.* I d. 25 c. 2 u. 3 (Quaracchi 1916, 159 ff.). Vgl. S. Thomas, *S. th.* I q. 29 a. 4.

ausgesagt wird, unterscheidet er zwei Gruppen von Aussagen, solche, die sich auf die Substanz beziehen, und solche, die sich auf die Relationen oder Proprietäten beziehen. Von den ersteren spricht er in Kapitel 9. Die Erklärung des Begriffes *secundum substantiam dicere* zeigt Ähnlichkeit mit der Erklärung Walters. Eine fast wörtliche Übereinstimmung läßt sich in der darauffolgenden Erläuterung feststellen:

Walter c. 6 (581 A).

Sicut enim Pater est omnipotens, sapiens, aeternus, iustus et misericors, ita Filius est omnipotens, sapiens, aeternus, iustus et misericors, et Spiritus sanctus similiter.

SS I 9 (55 C).

Sicut enim Pater Deus, omnipotens, sapiens, aeternus et caetera, ita Filius Deus, omnipotens et caetera, et Spiritus Sanctus similiter.

Die anschließenden Erörterungen über den Namen Person gehen auf die Quelle Walters, auf Augustin selbst, zurück. Die SS führt drei Zitate aus Augustin an, die aber in ihrer sprachlichen Fassung teilweise nicht unerheblich vom Originaltext abweichen<sup>29</sup>. Die ersten beiden (Persona — summa; Ideo — tria) finden sich in derselben Textgestalt in der kleinen Zitatensammlung, die Hugo seinem theologischen Hauptwerk eingefügt hat (DS II 1,4)<sup>30</sup>. Das erstere findet sich in derselben Textform auch in der großen Zitatensammlung Abaelards, Sic et non c. 8<sup>31</sup>. Die SS hat sie offensichtlich aus einer Sammlung, möglicherweise aus Hugo, übernommen. Im Anschluß an das dritte Augustinuszitat, das von Gott die singularitas negiert, fügt die SS eine kurze Bemerkung an, daß Gott nicht singularis genannt werden dürfe, weil damit nur eine Person in Gott behauptet würde. Zum Beweise werden zwei Väterstellen<sup>32</sup> angeführt, die beide in derselben Textform in Abaelards Vätersammlung Sic et non c. 5 unmittelbar nebeneinander stehen und dasselbe Beweisziel verfolgen<sup>33</sup>. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sie die SS von dort übernommen.

Die folgenden Ausführungen stehen wieder unverkennbar unter dem Einfluß Walters. Es wird auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich aus der Annahme, daß Person ein Wesensname ist, ergeben. Wie ist die Aussage zu verstehen: Der Sohn ist eine andere Person als der Vater? Warum sprechen wir in der Mehrzahl von drei Personen, während wir es nicht wagen, von drei vernünftigen Substanzen in Gott zu sprechen? Wie Walter, so führt auch die SS die Boethianische Definition von Person an, beide ohne Autorangabe. In der Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit geht die SS über Walter hinaus.

<sup>29</sup> De trin. VII 6,11; VIII proem. n. 1; V 9,10 u. VII 4,9. Am stärksten weicht das erste Zitat vom Originaltext ab. Der erste Satz gibt den Text Augustins stark verkürzt wieder, der zweite Satz findet sich an der angeführten Stelle überhaupt nicht. Eine ähnliche Formulierung findet man De trin. V 8,9.

<sup>30</sup> PL 176, 377 D, 379 B.

<sup>31</sup> PL 178, 1360 A.

<sup>32</sup> Ps. Augustinus, Quaestiones Veteris et Novae Legis q. 122 (PL 35, 2367); Ambrosius, De fide ad Gratianum V 3,46 (PL 16, 658). Das erste Zitat weicht sehr stark vom Originaltext ab, im zweiten ist ein Satz ausgelassen.

<sup>33</sup> PL 178, 1358 C. Das Ambrosiuszitat findet sich auch in der Theol. christ. I 1 (1123 A).

Dieser begnügt sich nach Augustin mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines sprachlichen Ausdrucksmittels für die Dreiheit in Gott. In der SS hingegen bahnt sich bereits die Erkenntnis des relativen Charakters des trinitarischen Personbegriffs an. Während der Begriff Person für sich allein die vernünftige Substanz bedeute, werde durch die Hinzufügung einer näheren Bestimmung die Bedeutung eingeengt, indem ein Hinweis auf die Proprietäten stattfinde. Die Aussage: der Sohn ist eine andere Person, bedeute: Der Sohn ist durch eine andere Proprietät unterschieden. Die Aussage: der Vater, der Sohn und der Hl. Geist sind drei Personen, besage: Die drei sind durch drei Proprietäten unterschieden. Die SS macht damit einen ernsthaften Versuch, die Lehrentwicklung über Augustin hinauszuführen. Es ist noch nicht die endgültige Lösung der Frage<sup>34</sup>, aber doch ein Schritt zur Lösung hin.

(Fortsetzung folgt)

---

<sup>34</sup> Der Verfasser scheint das selbst empfunden zu haben. Die Schlußbemerkung läßt jedenfalls eine gewisse Unsicherheit erkennen: Si quis hanc quaestionem convenientius potest solvere, ego nulli praeiudico (56 C).

## Besprechungen.

Grabmann, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscellanea Historiae Pontificiae 5). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 133 S.) Rom 1941, Saler. L 35.—

In den Forschungen über das Eindringen der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in den mittelalterlichen Unterricht spielen ein Dekret der Provinzialsynode von Paris 1210, die Statuten des Kardinals Robert Courson für die Universität Paris 1215 und Briefe Gregors IX. aus den Jahren 1229—1231 eine bedeutende Rolle. Gr., der seit langen Jahren das allmähliche Bekanntwerden des Aristoteles und dessen Auswirkungen auf die scholastische Philosophie und Theologie zum Gegenstand wertvoller Untersuchungen gemacht hat, gibt einen Überblick über die bisherigen Erklärungen und interpretiert die einzelnen Dekrete nach Inhalt und Tragweite. Dabei hebt er besonders den Einfluß der theologischen Fakultät auf das Zustandekommen der Dekrete hervor und bringt deren ablehnende oder wenigstens zurückhaltende Stellung unserem Verständnis nahe. Er zeigt dann, wie allmählich die Ansicht sich durchsetzte, daß Aristoteles neben einigen den Glauben gefährdenden Meinungen auch sehr viel dem Theologen Nützliches enthalte und deshalb unter den nötigen Vorsichtsmaßnahmen im Unterricht zuzulassen sei. Den Abschluß der Entwicklung bilden die Dekrete der *Natio anglicana* von c. 1252 und der Artistenfakultät von 1255. Nach ihnen wurde der ganze Aristoteles Gegenstand des Unterrichtes.

Das Buch gibt für Fachmann und Fernerstehende einen umfassenden Überblick über die Frage, in dem Gr.s und anderer Forschungen aufs beste verwertet sind. In allen Teilen, zumal auch gegen Schluß, wo Gr. untersucht, inwieweit sich das Eindringen des Aristoteles in den noch erhaltenen Schulschriften aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bemerkbar macht, ist reiches handschriftliches, zum Teil neues Material verwertet. Die Schrift zerstreut auch das Vorurteil, als habe die Kirche einen unberechtigten Eingriff in die Freiheit der Wissenschaft unternommen. Sie wollte nur Auswüchse beseitigen und die Theologie vor dem Eindringen ihr wesensfremder oder geradezu entgegengesetzter Elemente bewahren. Sobald diese Gefahr gebannt war, machte sie weitherzig die Tore auf. Auch die Philosophie als »Magd« der Theologie und als »mulier alienigena«, wie Gregor IX. in seinem mit Bildern überladenen Schreiben an die Pariser Universität sie nennt, ist an sich — so geht aus den Ausführungen Grabmanns hervor — ein gar unschuldiges Ding.

Zum Schluß einige Bemerkungen, die freilich für die Wertung des Ganzen fast ausnahmslos von geringer Bedeutung sind. Gr. plagt sich nach manchen Vorgängern mit der Deutung der *commenta* und *summe* in den Dekreten von 1210 und 1215, ebenso mit der Identifizierung des Mauritius Hispanus. Wenn sich nachweisen ließe, daß Mauritius gleich Maurus wäre, so läge es nahe, an Avencebrol der von den Christen als Araber angesehen wurde, oder auch trotz Albert an die eine oder andere Schrift des Averroes zu denken. Einstweilen sagen wir wohl besser: Wir wissen es nicht. Betreffs der *commenta* bzw. der *summe* scheint es am nächsten zu liegen, unter ihnen Erklärungen, Glossen oder Auszüge zu verstehen, die in Paris selbst von den Magistern gefertigt wurden. Denn einmal sagt Robert von Auxerre in seinem *Chronicon*, daß man wenige Jahre vor 1210 zu Paris begonnen habe, die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles zu erklären. Die natürliche Frucht einer solchen Erklärung waren aber geschriebene *commenta* und *summe*. Ferner werden diese Summe auf eine Stufe mit den Summe aus Schriften des David von

Dinant und des Amalricus gestellt. Hier sind es offenbar von Lehrern gefertigte Auszüge, also wohl auch dort. Endlich kann man die von de Vaux und Gr. vorgeschlagene Enzyklopädie des Avicenna allenfalls, wenn auch schwer, eine Summa nennen; aber ein commentum? Wie konnte man endlich das umfangreiche Werk des Avicenna zur Grundlage des Elementarunterrichtes nehmen?

Über das Bekanntwerden der Metaphysik zwei Bemerkungen. A. Jourdain (17) hat tatsächlich bereits die *Metaphysica vetus* gekannt, er spricht auch die Vermutung aus, dieselbe sei älter als die vollständige Übersetzung (177). Da ihm jedoch das Vergleichsmaterial fehlte — die Hss der *Vetus* lagen in Reims und Florenz —, so kam er über ihren Charakter nicht ins Klare. Daß die *Metaphysica media* älter als die *Metaphysica vetus* sei, wird von Birkenmayer und Franzeschini behauptet, ist auch an sich möglich, obwohl ihr spätes Auftreten Bedenken erregt. Da aber noch keinerlei Beweis erbracht worden ist, wird man mit der Stellungnahme besser abwarten. Wann man in Oxford mit der Kommentierung des Aristoteles begann, ist noch völlig dunkel; Adam von Bookfield kann als Zeuge für den frühen Brauch nicht angeführt werden, da er erst um die Mitte des Jahrhunderts oder noch später schrieb. Für Paris hat Gr. das wichtige Zeugnis des Roger Bacon wohl nicht genügend ausgenutzt. Wenn Roger von der Metaphysik, der Naturphilosophie und den Kommentaren des Averroes und anderer die genaue Angabe macht: *Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237* — man beachte das Imperfekt im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden: *translata sunt* —, so heißt das wohl sicher: bis 1237 waren Vorlesungen über diese Bücher in Paris verboten, also von dort an gestattet. Da Roger mit den Pariser Verhältnissen aus eigener Erfahrung genau bekannt ist, so verdient sein bestimmtes Zeugnis alle Beachtung. Man könnte einwenden, die Angabe über das Verbot der Averroeskommentare sei unrichtig, da diese 1215 noch nicht übersetzt waren. Die Antwort ist leicht: sie waren in den verbotenen *commenta* einschließlich enthalten und konnten deshalb durchaus als verboten gelten. Der S. 76 genannte Theologe Stephan von Tournai scheint mir nicht gegen die Anwendung der scholastischen Methode auf die Theologie zu kämpfen — er fordert geradezu das Studium der *Artes* als Vorbereitung — sondern nur gegen den Mißbrauch, den unreife, ungebildete Elemente mit ihr in theologischen Fragen treiben.

Betreffs des berühmten Schreibens Gregors IX. an die Pariser Universität »*Parens scientiarum*« sei die Vermutung ausgesprochen, daß Wilhelm von Auxerre an dessen Abfassung wesentlichen Anteil hatte. Er weilte im Auftrage der Universität an der Kurie, stand beim Papst in hohem Ansehen und konnte den Papst über die Einzelheiten, deren Kenntnis im Brief vorausgesetzt werden, unterrichten; er ist auch unmittelbarer Empfänger bzw. Vermittler des Briefes an die Universität. Betreffs des Eindringens des Aristoteles in die Studien des Dominikanerordens ist interessant, daß noch 1275 auf dem Provinzialkapitel zu Orvieto Vorlesungen über die Physik verboten wurden (Käppeli, *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae* 45. Siehe diese Nummer der *Schol* 120 ff.). 1288 ist es anders. Albert und Thomas wären also Wegbereiter, obwohl sie selbst vielleicht nur selten Vorlesungen über die eigentliche Naturphilosophie gehalten hätten. Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß das Dekret einen bereits entstandenen Brauch eindämmen wollte.

Fr. Pelster.

*Mefner, R., O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles* (Bücher augustinischer

und franziskanischer Geistigkeit II, 3). gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 490 S.)  
Freiburg 1942, Herder. M 6.80.

Dieses Buch hat sich ein sehr hohes Ziel gesteckt: die systematische Darstellung der Erkenntnislehre des Duns Skotus, ihre Vergleichung mit der Erkenntnislehre des Aristoteles, um nicht nur die Abhängigkeit des Duns Skotus von Aristoteles, sondern ebenso das Neue herauszustellen, in dem Skotus über Aristoteles hinausging; ferner das Verhältnis von Skotus und Kant, und endlich eine eingehende Kritik der Lehren des Aristoteles, Skotus und Kant. Im Vorwort spricht der Verf. seine Überzeugung aus, daß seine Kritik an Skotus, die in vielem mit der Kritik Wilhelms von Ockham an Skotus zusammen- treffe, insofern zugleich eine Gesamtkritik an der Scholastik bedeute, als sie zeige, daß der Scholastik eine durchgebildete Lehre von den synthetischen Urteilen a priori fehle; auch in der Kritik an Kant werde vom Teilursachenbegriff des Skotus aus ein durchaus neuer Weg zur Überwindung des Kantischen Erkenntnisbegriffs aufgezeigt. Da Skotus selbst nirgends ein zusammenhängendes System der Erkenntnislehre vorgetragen hat, ist die Untersuchung auf das vergleichende Verarbeiten einzelner Skotustexte angewiesen.

Sie gliedert sich in fünf Teile. Ausgehend vom Gedanken, daß der Begriff und die Gesetze der Teilursachenlehre Voraussetzung für das Verständnis der Skotischen Erkenntnispsychologie seien, legt der 1. und begriffliche Teil kurz die Teilursachenlehre des Duns Skotus dar, während der 2. und erkenntnispsychologische Teil ebenso kurz zeigt, wie Skotus Abstraktion und Intuition auffaßt und seine Lehre von der Teilursächlichkeit des Subjekts und Objekts begründet. Das Hauptgewicht liegt auf dem 3. und erkenntnistheoretischen Teil (47—300), der die Erkenntniskritik des Duns Skotus behandelt, seine Lehre vom Begriff, besonders dem Allgemeinbegriff, Urteil und Schluß. Der 4. und metaphysische Teil bietet einen Einblick in die kritische Begründung der Metaphysik des Duns Skotus. Der 5. und geschichtliche Teil endlich zeigt seine Erkenntnislehre in ihrem Verhältnis zu Aristoteles und Kant. Den wesentlichen Unterschied im Erkenntnisbegriff von Aristoteles, Kant und Skotus sieht M. in Folgendem: Aristoteles fasse die Materie als ein unerkennbares X, das mit dem immanenten Logos (dem Eidos, der Form) verbunden sei. Dementsprechend sei das Erkennen des Nus die Subtraktion jenes unerkennbaren X, wodurch wir von selbst den Logos, das Geistbild erhalten. Bei Kant bestehe das Erkennen wesentlich in der Addition von subjektentstammenden Formen zum erfahrungsgegebenen Stoff. Nach Skotus seien die Dinge überhaupt nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Vielmehr bestehe zwischen Objekt und Subjekt eine eindeutige, konstante und stetige Zuordnung; dem unteilbaren Erkenntnisinhalt sei eine unteilbare objektive Entsprechung zugeordnet. Skotus sichere die Begriffsverhaltsurteile durch die begriffliche Evidenz, die Sachverhaltsurteile dagegen durch die Intuition, die für ihn im rein Geistigen ebenso gegeben sei wie im Bereich des Sinnlichen, sonst könne der höhere Seelenteil nie zur Existenz durchbrechen. Ein Übergang von der Anschauung zum Denken sei nach Skotus nur dadurch möglich, daß unser Geist und das Anschauungsbild als Teilursachen zusammenwirken.

Die von großer Belesenheit zeugende Arbeit übt scharfe Kritik an den aristotelisch-scholastischen Grundlehren von der Abstraktion, dem Zusammenwirken von Sinnesvermögen und Nus, von Materie und Form, Wesenheit und Dasein. In der Tat, wenn die Kritik an diesen innerlich zusammengehörigen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlehren berechtigt wäre, so wäre der Anspruch des Buches, daß seine Kritik an Skotus in wesentlichen Punkten zugleich eine Gesamtkritik an der Scholastik bedeute, anzuerkennen. Ist die

ausgeübte Kritik zutreffend? Wie sieht sie die Lehren, die sie bekämpft?

Sie versteht die aristotelische Materie-Form-Lehre so, als seien die Dinge aus einem Allgemeinen (Form) und einem Besonderen (Materie) zusammengesetzt und als sei die Materie Prinzip der Existenz (84, 434); sie lehnt die Auffassung ab, die Dinge seien innerlich »aus zwei inneren Schichten«, Wesenheit und Dasein zusammengesetzt (193, 195). »Nicht eine in den Dingen liegende Wirklichkeit ist indifferent gegenüber diesem oder jenem Einzelding, sondern unser Denkinhalt kann sowohl diesem als auch jenem Einzelding zugeordnet sein (147); Skotus ordne dem Allgemeinbegriff zwar kein universale a parte rei zu, wohl aber ein commune a parte rei, fasse dies aber so, daß bei weniger wohlwollender Auslegung der Eindruck entstehen könne, er habe nicht nur ein Gleiches, sondern ein Selbiges in den Dingen einer Art angenommen (433 f.). M. fragt: »Wie verhalten sich Wesenheit und Existenz bei Gott? Entweder verstehen wir unter Wesenheit die existierende Wesenheit Gottes oder nur die gedachte Wesenheit Gottes oder wir brauchen Wesenheit als Genusbegriff für die existierende oder gedachte Wesenheit. In diesem letzten Falle ist die Wesenheit nicht etwas neben der existierenden und gedachten Wesenheit, sondern sie ist wiederum entweder eine existierende oder eine gedachte Wesenheit, da es eine Wesenheit, die weder wirklich noch gedacht ist, nicht gibt« (199). Die Redeweise »Abstraktion von der Diesheit« und »dem Dasein« scheinere irreführend. Was den Erkenntnistheoretiker vorwiegend angehe, sei die reine Darstellung jenes Verstandesbeitrages und jener Verstandeseinsichten, »die unabhängig von der Erfahrung und ohne Rücksicht auf Abstraktion und jede Herausarbeitung aus der Wirklichkeit Gültigkeit haben«; der Verstand gebe die Erkenntnisbegriffe aus sich her und sehe die apriorischen Grundsätze aus sich selbst ein (391). Die sythetisch notwendigen Urteile sind durch sich selbst sicher, »überlegungsklar«. Ob sie nun durch Abstraktion oder auf eine andere Weise psychisch entstehen, ist erkenntniskritisch unwichtig. Skotus habe die aristotelische Lehre von den Prinzipien dadurch fortgebildet, »daß er die apriorischen Einsichten vom Vorgang der Abstraktion weitgehender unabhängig gemacht hat«. »Die apriorische Gültigkeit der ersten Gesetze gründet in ihnen selbst und nicht in ihrer Befreiung von der Materie durch den Abstraktionsvorgang« (392). Im Urteil  $2 + 3 = 5$  behaupten wir »nur, daß zwischen den beiden Denkinhalten das Verhältnis der Gleichheit bestehe« (231). Mit den Sätzen, in denen wir dem Subjekt das Beiwort »alle« zusetzen, »wollen wir aussagen, daß es kein dem Subjektsbegriff zugeordnetes Sein gibt, das nicht auch dem Prädikatsbegriff zugeordnet ist« (434). Mit unseren Allgemeinbegriffen meinen wir gar nicht etwas Allgemeines in der Wirklichkeit, »sondern viele Einzeldinge, die in irgendwelchen Inhalten gleich sind«, »alles Besondere dieser Art« (89, 93). Die Frage, was einem Gegenstand wesentlich sei, erhalte nur in bezug auf einen Begriff, durch den wir ihn denken, einen Sinn; »wesentlich sind einem Gegenstande bestimmte Merkmale, damit er das sei, was er ist', d. h. damit wir einen bestimmten Begriff darauf anwenden können« (224 f.).

Aus den gegebenen Belegen dürfte der Standpunkt des Buches, von dem aus die Grundlagen der Erkenntnistheorie und Metaphysik bei Skotus, Aristoteles, der gesamten Scholastik und Kant dargestellt und beurteilt werden, hinreichend ersichtlich sein. So, wie das Buch diese Grundlagen auffaßt, wäre allerdings eine Kritik an der Scholastik möglich, die sie erschüttern müßte. Doch sind diese Grundlagen wesentlich anders zu verstehen. Wir haben andernorts eingehend darüber gehandelt und deuten hier nur einige Hauptpunkte

an. Wesenheit und Dasein sind nicht »zwei innere Schichten«, sondern Seinskonstitutionsgründe, derart, daß beim ens contingens die Wesenheit gegen ihr reales Identischsein mit dem Dasein innerlich indifferent ist. Auch in Gott sind Wesenheit und Dasein wie Grund und Folge unterschieden und in ihrer Unterschiedenheit zugleich innerlich notwendig identisch. Form und Materie sind Konstitutionsgründe der körperlichen Dinge, nicht aber in ihnen wie ein Allgemeines und ein Besonderes; die Materie ist der bestimmbare, die Form dagegen der bestimmende substantielle Wesenskonstitutionsgrund. Wenn Thomas von Aquin die *materia signata quantitate* als Individuationsprinzip im Bereich des Körperlichen betrachtet, so statuiert er nicht ein universale in re, sondern er sagt: in dem einen Körper ist die aus Materie und Form als substantiellen Konstitutionsgründen innerlich zusammengesetzte Wesenheit indifferent gegen ihr Diesessein; das Prinzip aber, das die Singularität begründet, ist die Materie als letzter bestimmbarer Wesenskonstitutionsgrund, sofern sie die bestimmte Quantität ihrer Natur nach fordert. Thomas betrachtet also den Körper als innerlich sinnvoll-zielbestimmt aufgebaut; die Wesenheit bedarf und verlangt ihrer Natur nach die Ergänzung durch die Individualität. Die *natura communis* des Duns Skotus läßt sich ebenfalls so verstehen, daß ein universale in re nicht behauptet wird; das eine Ding ist spezifisch bestimmtes Ding durch seine Natur und dieses durch das Diesessein. Die von der Sinneserkenntnis wesentlich verschiedene intellektive Wesenserkenntnis ist ein Im-Innern-der-Sache-lesen, d. h. ein Erfassen der dem Seienden innerlichen sinnvoll-zielbestimmten Struktur und Gliederung. Dieses Erfassen kann in verschiedenem Sinn eine Abstraktion einschließen, insofern als von formal verschiedenen, aber real identischen Seinskonstitutionsgründen der eine ohne den andern (oder die andern) betrachtet wird. Zumal kann die Wesenheit in Abstraktion von Dasein und Dasein betrachtet werden. Diese abstraktiv-intellektive Wesenserfassung liegt auch der Teilursachenlehre des Duns Skotus schon zugrunde und wird von diesem nicht bestritten. Festeingewurzelte, von Thomisten und Suarezianern weitergegebene und auch in der Gegenwart vorgetragene Mißverständnisse und Vorurteile gegen die skotistische *distinctio formalis ex natura rei* erschweren freilich den Zugang zu dem tiefsten Gedanken des Skotus, den wir darin sehen, daß jedes Seiende sowohl eines ist wie zugleich in seiner Einheit eine Vielheit von formal verschiedenen Konstitutionsgründen (*formalitates*) enthält, deren inneres Verhältnis im Seienden sich freilich noch eingehender bestimmen läßt, als Skotus es getan hat. Dies sind nur Andeutungen. Sie wollen selbstverständlich den großen und wichtigen Fragenkreis nicht in seinem ganzen Umfang entscheiden, aber doch zum Ausdruck bringen, daß die Grundlagen der Erkenntnistheorie und Metaphysik wesentlich anders zu bestimmen sind, als es im vorliegenden Buch geschieht, und daß auch Aristoteles, Thomas von Aquin und Skotus sie wesentlich anders sehen. C. Nink.

*Toccafondi, E. T., O. P., La ricerca critica della realtà.* 8<sup>o</sup> (VIII u. 312 S.) Rom (Via della Palombella 24—25) 1941, Arnoldo. L 26.—

Das Buch, die Frucht langjährigen Nachdenkens und 18-jähriger Lehrtätigkeit, ist ein erfreuliches Zeichen dafür, wie auch im italienischen Thomismus die Einsicht immer mehr durchdringt, daß eine gründliche Behandlung der erkenntnistheoretischen Frage eine unabwiesbare Forderung ist. In der Einleitung und im 1. Teil (1—149) sucht der Verf. Sinn und Eigenart der kritischen Fragestellung scharf zu umgrenzen. Er unterscheidet eine dreifache Haltung gegenüber der Frage nach der Geltung unserer

Erkenntnis: die natürliche, vorphilosophische, noch unkritische Haltung, dann eine erste philosophische, wenn auch noch nicht ausdrücklich kritische Einstellung (*pensiero protocritico*), schließlich die eigentlich kritische Metaphysik. Die zweite Stufe wird der alten scholastischen Metaphysik zugeordnet. Diese zielt zwar ausdrücklich auf eine Metaphysik des Seins, eine Ontologie, schließt aber in ihrem Vollzug selbst eine »funktionale« Reflexion auf das eigene Denken und seine Geltung ein. Erst die eigentlich kritische Metaphysik, wie sie der Forderung der Neuzeit entspricht, macht das eigene Denken und seine Geltung in »intentionaler« Reflexion ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung. Die Berechtigung dieser Haltung wird durchaus anerkannt; auf die Kritik verzichten wäre dasselbe wie auf die Philosophie verzichten (5). Gewiß muß die Erkenntniskritik nicht notwendig an den Beginn gestellt werden, aber ohne sie kommt die Metaphysik nicht zu ihrer vollen Bewußtheit (55).

Der Anfang der Erkenntniskritik muß möglichst voraussetzungslos sein; es darf weder der Realismus noch der Idealismus einfach als wahr angenommen werden; man muß an der transzendenten Geltung der Erkenntnis zunächst methodisch zweifeln, um sie als streng kritisch gesicherte gewinnen zu können (58, 96). Trotzdem glaubt T. nicht ohne jede vorausgesetzte Gewißheit auskommen zu können. Ausgangspunkt ist ihm die in negativer Form ausgedrückte Gewißheit, daß das Denken nicht innerlich notwendig auf den Irrtum und ähnlich auch nicht innerlich notwendig nur auf das Denkimmanente mit Ausschluß der Transzendenz hingeordnet ist (105). Die Hinordnung auf das Falsche wird dabei als der Natur der Erkenntnis widerstreitend ausdrücklich ausgeschlossen, während hinsichtlich der Möglichkeit der Transzendenz nur eine von vornherein festgelegte Leugnung abgelehnt wird, ohne daß darum diese Möglichkeit von Anfang an positiv behauptet würde (119).

Auf dieser Grundlage bietet der 2. Teil einen positiven Aufbau der Erkenntniskritik (*gnoseologia*). Entscheidend ist hier das 1. Kap. (153—176), das die Vereinbarkeit der seinshaften Innerlichkeit des Gedankens mit seinem erkenntnismäßigen Übersicht-Hinausweisen begründen soll. Das menschliche Denken erfaßt sich selbst als nur relative und akzidentelle Vollkommenheit, darum als nicht reinen Akt, der sich als solcher als abhängig erweist, als letztlich bestimmt durch den reinen Akt. Von diesem reinen Akt als der Allursache hängt die Vielheit der Dinge ab; da ein einziges Geschöpf dessen Gutheit nicht genügend darstellen kann, ruft er viele und verschiedene Geschöpfe ins Dasein (171). Diese vielen Geschöpfe werden in unserm Denken bildhaft dargestellt und in diesem Bild übersteigt das Denken sich selbst und erfaßt das von sich Verschiedene (173).

Die folgenden Kapitel sollen diese allgemeine Lösung der kritischen Frage im einzelnen vervollständigen. In Auseinandersetzung mit dem italienischen Idealismus wird die thomistische Lehre vom Begriff und von den Prinzipien dargelegt. Erstes Prinzip ist dem Verf. das »Prinzip des Seins als Seins«, das sich uns in dreifacher Fassung darbietet: in positiver Fassung als »Prinzip der Setzung des Seins« (»Das Sein ist eine Washeit, die auf das Dasein hingeordnet ist«), in negativer Form als Widerspruchsprinzip, in exklusiver Form als Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Das »Identitätsprinzip« in seiner gewöhnlichen Fassung lehnt T., weil es eine reine Tautologie ist, als echten Grundsatz ab, u. E. mit Recht; ob aber seine neue »positive Fassung« des Seinsprinzips mehr Aussicht hat, das Widerspruchsprinzip von der ihm von Aristoteles und Thomas zuerkannten ersten Stelle zu verdrängen?

Den metaphysischen Höhepunkt erreicht das Buch in dem Kap. über Objekt und Subjekt »sub specie aeternitatis« (254—279). Der Verf. entwickelt hier eine Art ideologischen Gottesbeweis und zeigt das Unmögliche der idealistischen Konstruktionen, die das unbedingte Sein des göttlichen Denkens in widerspruchsvoller Weise mit dem Werden und Fortschreiten unseres Denkens in eins setzen.

Wir stimmen T. vollkommen zu, wenn er die metaphysische Eigenart der Erkenntniskritik hervorhebt; wir würden die ursprüngliche Einheit von Metaphysik und Erkenntniskritik sogar noch stärker betonen, entsprechend unseren Ausführungen in Schol 13 (1938) 321—341. Freilich ist hier ein mögliches Mißverständnis abzuwehren. Wenn die Erkenntniskritik, wie es auch der Zielsetzung T.s entspricht, die letzten, in der natürlichen Gewißheit nur unausgesprochen zugrunde liegenden Sicherungen unserer Seinserkenntnis ausdrücklich herausarbeiten soll, kann sie nicht von Anfang an ein Höchstmaß von Metaphysik aufbieten, um die Geltung der Erkenntnis gleich aus ihren letzten und tiefsten Seinsgründen begreiflich zu machen. Gewiß hat auch eine »Erkenntnismetaphysik« in diesem Sinn ihre Berechtigung, aber »Erkenntniskritik«, wie wir sie verstehen und wie sie gewiß auch ein berechtigtes Anliegen ist, hat eine andere Aufgabe. Sie soll die letzten logischen Gründe, das »primum quoad nos«, herausarbeiten und von ihm aus erst den Weg erhellen zu dem, was an sich das Erste ist. Es ist aber klar, daß eine so verstandene kritische Rechtfertigung unserer Erkenntnisse nicht durch metaphysische Sätze erfolgen kann, die selbst nur mittelbar, durch Schlußfolgerung, für uns erkennbar sind. Sonst ergibt sich unweigerlich die »petitio principii«. Wenn wir aus diesem Grund die geistvollen Gedankengänge Maréchal's oder auch Veutheys nicht als erste Lösung der kritischen Frage gelten lassen können, so müssen wir gegen T.s Ableitung der Transzendenz des Denkens ähnliche Vorbehalte machen. Die vielleicht bescheidenere, aber im Ganzen der Philosophie, wie auch T. betont, unabweisbare Aufgabe der Erkenntniskritik verlangt zunächst den Verzicht auf kühne Gedankenflüge und ein nüchternes Ausgehen vom unmittelbar Gegebenen.

Mit Recht schreibt T. (109), daß bei Thomas die wesentlichen und richtunggebenden Linien einer solchen »Kritik des Aktes« vorgezeichnet sind, aber ebenso wahr ist es auch, daß eine voll durchgeführte »kritische Metaphysik« bei ihm noch fehlt. Wollen wir also über seine »Protokritik« hinauskommen, so dürfen wir uns nicht auf Texterklärungen und Nachvollzug seiner Gedanken beschränken, sondern müssen es wagen, auch ohne solche Hilfen mit offenem Blick an die »Sachen selbst« heranzutreten. Sonst werden wir nicht wesentlich über seine »Protokritik« hinauskommen. Diese geht freilich u. E. über ein bloß einschließliches Erfassen der Erkenntnissicherungen, das auch in der natürlichen Einstellung schon vorliegt (vgl. 44, 48), hinaus, aber nicht so sehr in der Richtung eines Ausdrücklich-machens der letzten logischen Gründe als vielmehr in der Richtung auf eine letzte metaphysische Erklärung der Erkenntnis (vgl. unsere Aufsätze in Schol 8, 10 u. 11 [1933, 1935, 1936]). Und so ist es kein Zufall, daß T., auf den Bahnen des Aquinaten wandelnd, zu einer ähnlichen Erkenntnismetaphysik gelangt ist. J. de Vries.

Blondel, M., *La Pérennité de la Philosophie et le Discernement progressif d'une constante et indispensable Médiation*: Rev MétMor 47 (1940) 349—363.

Diese Arbeit will, anschließend an gewisse Fragestellungen und Lösungsversuche der Vergangenheit, das »Problem der Vermittlung«, d. h. die Frage erörtern, wie sich gewisse scheinbar gegensätzliche

Wahrheiten in Einklang und Zusammenhang bringen lassen. Sie weist zunächst auf den von den Pythagoräern entdeckten Satz hin, daß Radius und Peripherie des Kreises, Diagonale und Seite des Quadrates inkommensurabel sind, daß also, so deutet Bl. den von den Pythagoräern entdeckten Satz, ein real Unendliches auf dem Grunde eines im Geiste subsistierenden und rational definierten Gegenstandes (au sein d'un objet idéalement subsistant et rationellement défini) existiere und ein Irrationales in einer wirklichen Gegebenheit eingeschlossen sei. Während Aristoteles die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen getrennt und jeden Übergang zwischen formal verschiedenen Wissenschaften, wie etwa zwischen Algebra und Geometrie, verworfen habe, hätten die von Descartes und Leibniz eingeleiteten Bemühungen um die Vereinigung von Algebra, Geometrie, Physik und den andern Wissenschaften seit drei Jahrhunderten eine wachsende Fruchtbarkeit gehabt und die Rechtmäßigkeit einer vermittelnden Funktion erwiesen, die das verbinde, was die Pythagoräer als inkommensurabel gefunden hatten. Es sei daher zwar wahr, aber doch nicht ausreichend zu sagen, daß alles nach Maß, Zahl und Gewicht gemacht sei, man müsse vielmehr hinzufügen, daß überall auch eine geistige Verbindung (une médiation spirituelle) bestehe: im Zusammenwirken der einzelnen Kräfte des Menschen und der Natur, im Mittelbegriff des Schlußverfahrens, im Innern des Urteils selbst, zwischen den Aussageweisen, ja in jedem Begriff; der Satz von der unmittelbaren Erfassung der Wesensformen hätte immer wieder durchbrochen werden müssen; was man ehemals apprehensio indivisibilium genannt hätte, könne nur als eine Art begrifflicher Atomismus bezeichnet werden und stehe im vollen Widerspruch zur Entwicklung der Natur- und Geisteswissenschaften.

Diese Studie des angesehenen Verfassers von *L'action und La Pensée* hat in der Art, wie sie an die Fragen herangeht und aus vielfach festgefahrenen Gleisen herausstrebt, zweifellos einen hohen anregenden Wert. Dabei dürfen wir den Angriff auf die aristotelische Lehre von der Erfassung der Wesensformen und der apprehensio indivisibilium nicht weiter übelnehmen. Nur allzuoft, namentlich in der Verfallszeit der Scholastik im ausgehenden Mittelalter, ist diese Lehre ja in einer Weise vorgetragen worden, die dem uneretzlichen Wert der naturwissenschaftlichen Seins- und Gesetzeserkenntnis nicht gerecht wurde. In sich freilich ist die apprehensio indivisibilium, verstanden in dem Sinne, daß die grundlegenden Seinsbegriffe in einem einfachen geistigen Einsehen erfaßt werden, Grundlage jeder intellektuellen Erkenntnis in der Philosophie sowohl wie in jeder andern Wissenschaft. Darüber hat Ref. andernorts eingehend gehandelt; vgl. *Sein und Erkennen*, Leipzig 1938, bes. 75—91.

Von großer Wichtigkeit ist der Gedanke der médiation, der tatsächlich eine vorwärtsdrängende Kraft in der Philosophie und Wissenschaft ist. Hier lassen sich Bl.s Gedanken noch weiter zurückführen. Die Vermittlung, die jedem Urteil und natura prius auch jedem Begriff wesentlich ist, ist Ausdruck einer jedem Seienden immanenten Identitätsbeziehung verschiedener Art, der Identitätsbeziehung sowohl zwischen dem Seienden und seinem actus wie auch zwischen seinen formalen Wesensbestandteilen; vgl. vom Ref.: *Logos, Telos, Energieia*, in: *Schol* 17 (1942) 18—20. Der Mittelbegriff im Schlußverfahren ist Ausdruck der dem Seienden wesentlichen und notwendig doppelt gerichteten Logizität. Jedes Seiende nämlich begründet logisch notwendige Folgeverhältnisse und jedes hat logisch notwendig einen Grund, mit dessen bestimmendem Einfluß sein Dasein und Sosein gegeben ist. Die Mathematik untersucht die dem Seienden in seiner Vieleinheit wesentliche Größenordnung und die in dieser enthaltenen logisch notwendigen Beziehungen. Kein mathematischer Gegenstand also existiert nur im Geiste, vielmehr drückt jeder mathematische

Begriff Gegenstandsbestimmungen aus, die in der Abstraktion zwar für sich allein betrachtet werden, in der Wirklichkeit aber nur in Realidentität mit andern Bestimmungen existieren können. Kein mathematischer Gegenstand aber kann — was Bl. voraussetzen scheint — rein rational definiert werden. Nicht bloß Kreis und Quadrat, sondern jeder mathematische, auch jeder algebraische Begriff und jedes mathematische Verhältnis enthält auch ein bloß hingegenommenes, letztlich aus der Anschauung stammendes, von der ratio nicht vollkommen durchleuchtbares und in diesem Sinn irrationales Element, auch in der Infinitesimalrechnung und in den nichteuklidischen Geometrien. Die ohne Ende fortgehende Teilbarkeit des Kontinuums und der Satz der Pythagoräer, daß Radius und Peripherie des Kreises, Diagonale und Seite des Quadrates inkommensurabel seien, sind Spezialfälle des allgemeinen Satzes, daß kein mathematisches Verhältnis rein rational bestimmbar ist. Der menschliche Verstand kann keinen Begriff und Gegenstand vollkommen durchleuchten, weil er das Intelligible immer nur im Sinnfälligen oder vom Sinnfälligen her erkennt. Die Mathematik hat die Rationalisierung ihrer Gegenstände, d. h. die Entdeckung rational bestimmbarer Größenverhältnisse, immer weitergeführt und wird sie noch weiterführen, ohne sie aber jemals vollkommen ans Ende bringen zu können.

Médiation besagt Vermittlung und Gegensätzlichkeit. Zutiefst aber schließen die dem ens contingens innerlichen Potenz-Akt-Verhältnisse Vermittlung und Gegensätzlichkeit ein. Jedes dem ens contingens innerliche Potenz-Akt-Verhältnis nämlich ist ein Spannungsverhältnis, ein zwischen Potenz und Akt als Konstitutionsgründen des ens contingens gespanntes Verhältnis, ein Gegensatz in der Vermittlung, ein gegenseitiges Ergänzungs- und Einschränkungsverhältnis.

In Bl.s anregender Abhandlung sind echte philosophische Gedanken enthalten, die, in ihre inneren sachlichen Zusammenhänge gestellt, ihre ganze Kraft erweisen können. Wie weit immer aber auch allen Wissenschaften gewisse Verhältnisse gemeinsam sind, so ist andererseits der aristotelische Gedanke unerschütterlich, daß wesentlich verschiedene Seinskategorien auch spezifisch verschiedene Charaktere haben. Darum haben Algebra und Geometrie zwar notwendigerweise gemeinsame Verhältnisse, andererseits aber kann die quantitative Größe niemals rein algebraisch dargestellt werden. C. Nink.

*Noll, B., Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus.*

2. Aufl. 8<sup>o</sup> (174 S.) Köln, Staufen-Verlag. M 5.80.

Das Buch gibt vier Vorträge wieder, die N. im Frühjahr 1939 gehalten hat. Seine 2. Aufl. »erscheint mit einigen, in sachlicher Hinsicht nicht unerheblichen Änderungen, die in der Hauptsache im dritten Teil vorgenommen wurden« (6). Das Ziel des Verf. ist, »alle philosophischen Hauptgedanken Nietzsches unter das Joch eines Systemgedankens« (5) zu spannen. Dabei sieht er Nietzsche »als den noch unausgeschöpften, maßgebenden und bahnbrechenden Geist der Modernität« (5), als ihren »bis heute größten Metaphysiker« (90 f.).

Die Themen der vier Vorträge sind: Nietzsches Umdrehung des Platonismus, die Wahrheit als perspektivische Lüge, das perspektivische Verstehen des Seins des Menschen im Sein und Nietzsches Gedanke der großen Politik. Das Schwergewicht liegt auf den drei ersten Vorträgen, die versuchen, »Nietzsches metaphysische Grundstellung im Zuge der abendländischen Philosophie zu bestimmen und das systematische Ganze seiner denkerischen Position zu entwerfen« (127). Der 4. Vortrag zeigt, wie die gewonnenen Erkenntnisse »für das Leben im höchsten Sinne fruchtbar« (128) werden. Überall aber tritt als Leitmotiv Nietzsches Idealismus auf, der »an Kants Lehrbegriff des

transzendentalen Idealismus« (22) anknüpft und bei ihm die besondere Prägung des »Perspektivismus« annimmt.

»Nietzsches Umdrehung des Platonismus liegt in der Zurücknahme des platonischen Ideenhimmels von seinem überhimmlischen Ort in den Menschen« (18). Dieser Wandel ist durch den inzwischen erfolgten »Erkenntniszuwachs und das Wissen über die Natur« (21) und die damit gegebene »Verendlichung im Seinsbewußtsein des Menschen« (19) bedingt, kraft deren dieser von der Erkenntnis des Seins in seinem An-sich ausgeschlossen ist. Demgemäß werden die Ideen »zum höchsten Schein, der in der Einbildungskraft des endlichen Menschen Ursprungsmäßig allein beheimatet ist« (18). Daß dem Menschen seine Welt zum subjektiven Schein wird, erklärt Nietzsche, indem er das Subjekt im Sinne seines Lebensbegriffes als Wille zur Macht auslegt. Dieser strebt sich zu behaupten und gegenüber »anderen Kräften im Sein« (32) durchzusetzen. Dazu aber braucht er »das Perspektivische« als »Grundbedingung« (32), weil das Leben mittels seines »perspektivischen Welthorizontes ... sein Verhältnis zur Wirklichkeit einspielt« (38).

Weit der »von uns erst geschaffenen Welt ... kein An-sich der Dinge« (42) entspricht, ist Erkenntnis nur »perspektivische Lüge« (49). Aber ihr »Lüge-charakter« bestimmt gerade »ihren Wert für das Leben« (51), da wir allein »durch Fälschung über die Realität Herr werden« (52) können. Wenn »der Gegenstand der Erkenntnis eine lebensbezügliche Ausdichtung« (60) ist, dann entsteht gerade damit eine neue, relative Wahrheit, eine »Wahrheit für das Leben« (59), insofern der Mensch »an der Lüge des Seienden zur höchsten Wahrheit für sich« (58) gelangt, oder das Leben nur durch den Schein »zu seiner Wahrheit« (62) kommt. Also: »der Mensch empfindet das als ‚wahr‘, was im Rahmen seiner Selbstbehauptung im Sein für ihn als Kraftwesen wesentlich sein oder werden kann« (61), was »der Steigerung des Machtgefühls« (70) dient, »den Typus Mensch emporhebend« (72). Abschließend gilt: »Die Wahrheit des Seins, die wir sind, gibt der Lüge des Seienden, die wir nicht vermeiden können, ihre Wahrheit für uns« (71). So ist »der Begriff der Sachwahrheit« wieder »in der schöpferischen Sinnkraft der Seele des Menschen« (77) festgemacht.

Als Metaphysiker geht Nietzsche »auf das Verstehen des Seins«, das hier nach seinem Rückschlag »auf das Sich-verstehen des Menschen in seinem Sein« (78) eingehender betrachtet wird. Bei Nietzsche findet die Seinsfrage zum ersten Mal in der abendländischen Geistesgeschichte eine »perspektivische« Antwort; es handelt sich nur um »eine neu-erreichte Interpretationsstufe« (83). Das Was oder »innerste Wesen des Seins ist Wille zur Macht«; sein Wie ist »ewige Wiederkunft des Gleichen« (83). So erscheint »das All als Inbegriff sich ausspielender Kraftzentren«, von denen jedes sich auszudehnen strebt, indem es »von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert« (87). Die ewige Wiederkehr gilt als »die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen« (91); sie ist »die extremste Form des Nihilismus und darin zugleich seine radikalste Überwindung«, indem sie »das glühendste ‚Ja‘ zum Dasein entfachen« (93) soll. Sie wird »zum größten Stimulans des Lebens«, weil wir durch unseren perspektivischen Schein »in das Sein hineinwirken« und so »zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft« (94) gehören. Im Menschen findet eine Höchststeigerung des Willens zur Macht durch die »Transfigurationskraft des Lebens in seinen Affekten« (97) statt. Mit dem Geist erhebt er sich zu seinem »höchsten Vermögen« (109), das für ihn »Möglichkeit eines wissenden Wahrseins als Mensch in der Liebe« (102) bedeutet. »Geist und Liebe« sind »die Künstlervermögen par excellence«, die »aus den tiefsten und echten Gründen unseres Wesens« (120) den schönen Schein schaffen. So meistern sie die Aufgabe, »sich im

fragwürdigen und furchtbaren Charakter des Daseins durchzusetzen« (124) und »die Wirklichkeit in eine solche von uns geschaffene Welt des Seienden zu zwingen, daß die Aussicht der ewigen Wiederkehr den Sinn dieses Lebens zu rechtfertigen vermag« (120).

»Das praktische Ziel von Nietzsches Idealismus« ist »eine Lebensgestaltung aus dem Geiste« (127). Dieser bewährt sich in seiner Fruchtbarkeit und Notwendigkeit für das Leben an »der großen Politik« (129). Sie besagt für Nietzsche Zusammenfassung der gesamten Weltpolitik in der »Erdregierung«, die »einer kleinen Kaste von Herrschenden, den Herren der Erde« (129) überantwortet ist. Nur so ist es möglich, »die Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur so zu regulieren, daß sie für das Dasein des Menschen fruchtbar bleibt« (161). Die Herrenmenschen, die sich »an den Problemen des Lebens in der modernen Zivilisation« (154) »zu der Höhe des Übermenschen« (157) emporrichten müssen, sollen »die neuen Götter der Menschheit werden« (162 f.). Der Übermensch als »Verklärer des Daseins«, »als Mensch der großen und tiefen Liebeshaltung ist ganz epikurischer Gott, nicht mehr nach Glückseligkeit strebend, vielmehr sie verkörpernd, ausströmend, wo immer die verklärende Gestalt seines Wesens das künstlerische Grundphänomen Leben formt« (165).

Das Wertvolle an Nolls Buch ist, daß er eine wirklich philosophische, d. h. philosophierende Auslegung von Nietzsche bietet, indem er dessen Gedankenwelt in ihrem einheitlichen Grundzug oder ihrer verborgenen Systematik zur Darstellung bringt. Wie in seiner früheren Arbeit über »Kants und Fichtes Frage nach dem Ding« (vgl. Schol 14 [1939] 321 ff.) bewährt sich auch hier wieder seine bei Heidegger geschulte Interpretationskunst; mit sicherem Spürsinn greift er die philosophisch ergiebigen Texte heraus und erschließt in manchmal überraschenden Wendungen ihren tieferen Gehalt. So werden die vier Vorträge zu einer selbständigen wissenschaftlichen Leistung, die zumal zur systematischen Durchdringung Nietzsches einen wichtigen Beitrag liefern.

Wenn freilich N. auf Grund seines folgerichtig vom Perspektivismus her durchgebauten Nietzsche-bildes den Philosophen bejaht, so will uns scheinen, daß gerade dieses Bild seine Grenzen besonders deutlich hervortreten läßt. Vor allem der Perspektivismus selbst drängt zu der Frage, ob denn der damit gemeinte absolute Relativismus nicht sich innerlich aufhebt. Auch N. macht sich den Einwand, »das Begreifen des Perspektivismus als solchen müsse von einer perspektive-freien Warte aus erfolgen« (73); er antwortet, auch dieses Begreifen sei »ein intraperspektivisches Phänomen« (75). Doch bricht an anderen Stellen das Wissen darum durch, daß man den Schein als solchen nur vom Sein her begreifen kann. So sagt er, »daß die Seinswahrheit« des Menschen »durch die Tatsache, daß alle Sachwahrheit Schein, perspektivische Ausdichtung ist, nicht selbst in den Wirbel der Unwahrheit mithineingerissen wird« (59 f.); er spricht von »der Übermacht des für uns unerkennbaren Seins« (63), dem der Schein überworfen ist, von den Kräften, »die das Werden bestimmen«, und die »als solche unerkennbar sind« (84). Indem wir von allem dem überhaupt reden können, ist es schon nicht mehr völlig unerkennbar, ist die Perspektivität durchbrochen, trotzdem sich N. bemüht, auch solche Aussagen wieder in die Perspektivität zurückzunehmen.

Der Perspektivismus steht im engsten Zusammenhang damit, daß Nietzsche »die Endlichkeit des Menschen« zur bestimmenden »Mitte seiner denkerischen Gesamtposition« (111) macht. Denn radikale Endlichkeit bedeutet radikale Relativität. Dahinter steht die unausgesprochene Annahme, daß die Endlichkeit des Menschen nur dann ernst genommen wird, wenn man sie radikal versteht und deshalb jeden Schimmer von Unendlichkeit ausschließt. Tatsächlich aber

scheitert die Neuzeit gerade wegen dieser starren Alternative Endlichkeit-Unendlichkeit immer wieder an der metaphysischen Bestimmung des Menschen, dessen Wesen darin liegt, in der ganz ernst genommenen Endlichkeit dem Unendlichen, in der ganz durchlebten Relativität dem Absoluten zu begegnen. Erst in dieser Spannung verwirklicht sich menschlicher Geist, kommt wirklich ein »wissendes Sich-fügen in das Ganze des Seins« (110) zustande, das nach N. den Geist kennzeichnet, gewinnt auch das Perspektivische wirklich jene Bedeutung, die Nietzsche ihm zuschreibt. Wird hingegen die Endlichkeit radikalisiert, so wird nicht nur sie selbst, sondern auch alles, was an sie geknüpft ist, verflüchtigt. So ist nicht einzusehen, wie das Leben durch bloßen Schein »sein Verhältnis zur Wirklichkeit« (38) einspielen kann, wie wir durch die Lüge »in das Sein hineinwirken« und so »zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft« (94) gehören, wie in einer Welt der Täuschung wahrhaft »ein großes Schaffen« (108) und »bauender Geist« (120) möglich sind. Auch der Satz: »In einer sinnlosen Welt wird zum Sinn des Lebens, ein kleines Stück von ihr selbst zu organisieren« (154), hat keinen erfüllten Gehalt mehr, wenn wir in keiner Weise das An-sich berühren. Die jeweilige Perspektive und das Schaffen besitzen einzig dann volle Wucht und letzten Ernst, wenn sie in das An-sich hineinreichen, während sonst alles letztlich doch in einem spielerischen, unverantwortlichen Als-ob befangen bleibt. Und spricht nicht aus der letzteren Haltung eher »eine lebensmüde Art« (107) von Mensch aus als der ersteren?

Joh. B. Lotz.

v. Martin, A., *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum.* gr. 8<sup>o</sup> (338 S.) München 1942, Reinhardt. M 7.—; geb. M 8.50.

Schon das frühere Buch des Verf. über Nietzsche und Burckhardt (vgl. Schol 17 [1942] 92—95) zeigte letzteren als den »humanistischen Opponenten« eines Zeitgeistes, der »sowenig mehr humanistisch wie christlich« (13) war. Dabei machte die sachliche und geschichtliche Durchdringung der beiden Welten den Verteidiger des Humanismus ganz von selbst auch zum Anwalt des Christentums. Diesem damals nur im Hintergrund stehenden Zusammenhang geht das vorliegende neue Werk thematisch nach, indem es »das Religionsproblem in den Mittelpunkt einer Burckhardtstudie« (7) rückt. Natürlich soll »nicht die Behauptung aufgestellt werden, für Burckhardts bewußtes Leben und Denken sei die religiöse Frage zentral gewesen«. Doch gilt es, die gegenteilige Meinung zu widerlegen, »das religiöse Problem habe überhaupt keine eigene und eigentliche Bedeutung für Burckhardt besessen oder gar nur eine negative«. »Die Fülle und Wichtigkeit« seiner »positiven religiösen Urteile« reden eine ebenso deutliche Sprache »wie die tiefe Innerlichkeit« seiner »freilich höchst sparsamen und behutsamen religiösen Bekenntnisse« (7).

M.s Werk gliedert sich in drei Teile, in denen der Mensch in der Zeit, die Hauptprobleme und der Aufbau des geschichtlichen Bildes behandelt werden. Eine Beilage erörtert: Burckhardt und Kierkegaard — und die Krise der Zeit.

Der 1. Teil stellt den Menschen Burckhardt in seine Zeit hinein. Wie Nietzsche einem protestantischen Pfarrhaus entstammend, bewahrte er sich zeitlebens »ein sehr starkes religiöses Organ« (46). »Von dem Gefühl der Abhängigkeit völlig durchdrungen« (46), ist er sich »des ewigen und unzerstörbaren metaphysischen Bedürfnisses der Menschennatur« (47) wohl bewußt. Wenn er trotzdem nicht über einen tastenden Agnostizismus hinauskam, so erschütterten ihn die

liberale protestantische Theologie und das pseudoreligiöse Wesen seiner theologischen Jugendfreunde. Einen »rein menschlich-ethischen Jesuanismus« (17), den er nicht mehr »als Religion betrachten« (16) konnte, lehnte er gerade als religiöser Mensch ab. »Quasireligiöser Ersatz« (18) wurde ihm sein Humanismus, in dem freilich manches Christliche fortlebt. Der »Grundhaltung« der »Hingabe an die Menschen« (18) steht als »Grundsünde« (20) der Hochmut gegenüber. Abhold der sittlichen Autonomie, weiß er, daß »eine höhere Hand« (19) Gewissen und Recht dem Menschen eingesenkt hat. Kunst (ihr Gipfel ist Raffael) und Geschichte führen zum Ewigen und Heiligen empor. Dabei betreibt er Geschichte als »Geschichte des in der wahren Kultur liegenden Heiles« (säkularisierte Heilsgeschichte), worin »eine geheimnisvolle höhere Macht« (33) am Werke ist.

Die drei Hauptproblemkreise, die der 2. Teil heraushebt, sind: Kultur wider die Welt, Tradition und Freiheit, Problem der Macht. Kultur und Religion führen gemeinsam den Kampf »gegen die ‚Welt‘ mit ihren materiellen Interessen« (53); sie treffen sich in der Überwindung der »Weltfreundlichkeit« (63). Doch verfällt deshalb die Religion nicht der »Kulturfeindschaft« (63), wodurch beide leiden würden; vielmehr ist sie »Vorbereitung jeder Kultur, die den Namen verdient« (70). Und zwar ist der Katholizismus als Partner der Kultur dem Protestantismus wesentlich überlegen. — In einer alles auflösenden und auch den Humanismus bedrohenden Zeit fordert Burckhardt Ehrfurcht vor der Tradition. Da diese aber »die überkommene Religion ... als stabile Potenz« einschließt, ist hiermit »volle Aufgeschlossenheit für das Religiöse als Faktor« (75) gegeben. Allerdings kommt es ebenso auf »die Wahrung eines gewissen Abstandes« (76) der Kultur von der Religion an, und zwar zu beider Vorteil. Bei Fehlen dieser Freiheit kann die Religion die Kultur vergewaltigen, wie sich am alten Orient und teilweise auch am Mittelalter zeigt. Das alles wird deutlich am freien Denker, der »kein Freidenker« (77) ist, und an der Kunst, die Unabsehbares der »religiösen Überlieferung« (87) verdankt und jetzt noch davon lebt, »daß es heilige Stile gegeben hat« (103). — Wenn Burckhardt die Tradition vorwiegend als befruchtendes Prinzip sieht, so hat er bei der Macht in erster Linie ihre Gefahrenmomente im Auge. Für das Christentum muß zur Weltverneinung »vor allem die Machtverneinung« gehören; mit Schopenhauer kennt er nur »eine leidende Kirche« (105). Folgerichtig kann sie »ihre Idealität am ehesten behaupten«, solange sie sich hütet, »mit dem Staat in irgendeine Verbindung zu treten« (109); das ist für beider Interessen das Beste. Wie eine totalitäre Machtkirche zu einer »Kultur contra Kirche« führt (125), so leistet »eine universale Kirche«, die »selbständig dem Staate gegenübersteht« (135), der Kultur den größten Dienst.

Der Aufbau des geschichtlichen Bildes im 3. Teil vollzieht sich in drei Stufen: heidnische Antike, katholisches Mittelalter, protestantische Neuzeit und Revolutionszeitalter. Griechen und Römer gehören zu den »nicht eigentlich religiösen Völkern« (151). Die Religion ist zu schwach, als daß sie eine »selbständige Stellung« (151) haben und durch sittliche Anforderungen die falsche Freiheit eindämmen könnte. An ihre Stelle tritt im Grunde die Polis als »das Höchste und die eigentliche Religion des Hellenen« (133). — Das Mittelalter wertet Burckhardt im Gegensatz zum Frühhumanismus sehr positiv: »unser Leben ist ein Geschäft, das damalige war ein Dasein« (165); bezüglich Ethos und Kulturidee heißt es: »was uns lebenswert ist, wurzelt dort« (169). Aus dem Geist der Entsagung erwachsen »wirkliche Größe« (166) und »wahre Freiheit« (169) und überhaupt echte Kultur. Nicht zu verkennen ist »die unstreitige Überlegenheit des christlichen Ethos« (169) gegenüber dem der Antike.

Besonders von den Kreuzzügen leitet sich »die ganze höhere Richtung des europäischen Geistes« her, jenes »Wollen, das hinausgeht über das nur Irdische« (172). — Im Protestantismus sieht Burckhardt »das Ur- und Grundprinzip der Auflösung und Zersetzung« (176). Da er »mit der Tradition auf der ganzen Linie« bricht, beginnt mit ihm »die europäische Geschichte revolutionär zu werden« (180). Verhängnisvoll waren neben der »durchaus pessimistischen« (182) Grundhaltung Luthers der hemmungslose Fanatismus und die völlige Unterwerfung der Kirche unter den Staat, wobei besonders »die Schaffung der Territorialkirchen den enormsten Schritt zur Staatsallmacht darstellte, der je geschah« (188). Wenn all das die Kultur schwer traf, so erhielt sie durch die Gegenreformation »einen neuen Auftrieb« (201). Doch band sich zugleich der Katholizismus allzu sehr an den Staat. Die moderne Zivilisation eilt nach Burckhardt immer mehr der Auflösung entgegen, weil er »sich die Kultur Europas nicht denken« konnte »ohne ihr christliches Erbe« (211).

Zur Gesamtwürdigung von M.s Werk ist zunächst darauf hinzuweisen, daß seine methodischen Vorzüge denen des früheren Buches nicht nachstehen. Wiederum ruht alles auf erschöpfender Auswertung der Quellen und genauester Kenntnis der Literatur. Wiederum treten die geistesgeschichtlichen Linien in lebensvoller, fein abgewogener Darstellung hervor.

Inhaltlich bildet das Ganze eine gewaltige, überaus eindrucksvolle Bestätigung für Tertullians Wort von der »anima naturaliter christiana«, das M. als Motto gewählt hat. Jede echt humane Kultur ist in Religion eingebettet und bedarf dieser Einbettung, wenn sie nicht der Zersetzung verfallen soll. Was die uns tatsächlich überlieferte Kultur Europas angeht, so ist sie vom Christentum getragen, worin das religiöse Sehnen der Menschheit seine großartigste Erfüllung gefunden hat; deshalb wird sie durch die wachsende Entchristlichung in ihrem Bestande bedroht. Dem gegenüber ist es die kleinere Gefahr, daß die Religion der Kultur ihre Eigengesetzlichkeit nimmt und sie so vergewaltigen könnte. — Das sind Erkenntnisse von größter Tragweite für jede Kulturphilosophie und Kulturtheologie. Sie haben um so mehr Gewicht, als sie ein Historiker vom Format eines Burckhardt an der konkreten Geschichte abgelesen hat, obwohl er selbst Agnostiker und durchaus kein Christ ist. Ebenso bedeutungsvoll ist es, wenn er, der von Haus aus protestantische Forscher, der katholischen Geisteshaltung als Kulturfaktor den Vorzug gibt. Alle diese Zusammenhänge würde er noch unvoreingenommener und richtiger sehen, wenn er weniger von dem Pessimismus der reformatorischen Erb-sündenlehre und Schopenhauers belastet und die Religion auch in ihrem Eigenwert, nicht bloß als Kulturfaktor, zu würdigen imstande wäre.

Überall spürt man die Vorliebe M.s für Burckhardt und sein Bestreben, Burckhardts Stellung zur Religion möglichst positiv, vielleicht zu positiv, darzustellen. Doch weist er mehr als in seinem ersten Werk auch auf Grenzen hin, besonders in der Beilage über Burckhardt und Kierkegaard in der Krise der Zeit. Wie diese beiden in der Diagnose und der Schau der geschichtlichen Zusammenhänge übereinstimmen, so sind auch beide selbst Repräsentanten der Zeitkrise. An beiden zeigt sich »die doppelte Krise, die religiöse und die kulturelle«, freilich bei Kierkegaard »in ganz unvergleichlich schärferem Grade als bei Burckhardt« (220); vor allem blieb unerlöst »beider Verhältnis zum Christentum« (246). In Burckhardt ist dafür neben seiner grundsätzlichen Weltverneinung eine gewisse Furcht »vor allem, was dem innersten Bezirk zu nahe treten könnte« (245), verantwortlich. Kierkegaard, der »nie hatte Mensch sein dürfen« (238), macht in zersetzender Reflexion und leidenschaftlichster Polemik das Christentum

zum absoluten Paradox, zum Aufstand des Einzelnen gegen die Masse, d. h. gegen »alles, was ein Mensch von Natur liebt« (227). Hierbei wird Kierkegaard sehr als Gegentyp des Humanisten Burckhardt und darum etwas einseitig gezeichnet.

Ansätze zur Überwindung der Krise findet M. mehr bei Burckhardt; denn er erscheint »in manchem nicht nur humaner, sondern auch christlicher als Kierkegaard« (249). »Die naturhafte Christlichkeit« (249) Burckhardts weist eher »den Weg ins Freie« (251) als Kierkegaard, der schließlich nur beweist, daß eine »Seele, die nicht mehr menschlich sein will und damit ihre gottgeschenkte Natur verleugnet, auch nicht christlich zu sein vermag« (250).  
Joh. B. Lotz.

*Rauschenberger, W., Erb- und Rassenpsychologie schöpferischer Persönlichkeiten.* gr. 8<sup>o</sup> (318 S.) Jena 1942, Fischer. M 18.—; geb. 19.50.

Der Verf. behandelt zwölf deutsche Genies. Entsprechend der heutigen Lehre, daß die Anlagen des Menschen vererbt sind, will er zeigen, daß in der Reihe der Ahnen, besonders der nächsten, die hervorragendsten Eigenschaften vorkommen, die sich beim Genie verbinden. Für Goethe wird das auf 90 Seiten durchgeführt. Bei ihm vereinigen sich fast alle deutschen Stämme. Das fränkische Element herrscht vor mit seiner Lebhaftigkeit, Anschaulichkeit, seinem Wirklichkeitssinn, der raschen Auffassung und Anpassung, seinem Mangel an abstrakter Begabung. Vor Goethes Übersiedelung nach Weimar überragt der Einfluß seiner Mutter: ihre starke Phantasie, überragender Verstand, natürliche Herzengüte, große Sprachgewalt, geistige Frische. In dieser Periode entstanden seine packendsten Werke. In der späteren Zeit wird er dem Vater ähnlicher in Gründlichkeit, Fleiß, Beharrlichkeit. Die Gedichte kommen bei ihm oft plötzlich und mußten schnell niedergeschrieben werden; an Werthers Leiden habe er einem Nachtwandler ähnlich geschrieben. Das dichterische Talent als solches ist fast immer ohne nachweisbare Ahnen. In seinen geistigen Eigenschaften sieht Verf. am meisten vertreten die nordische, dinarische und westische Rasse.

Es folgen eine Reihe Musiker: 2. Ludwig van Beethoven stammt aus einer musikalischen Familie. Außerdem ist er oft rauh, aber von warmem Gefühl. Er ist ungeniert im Auftreten, für jeden zu sprechen. Seine musikalischen Gefühle sind in ihrer Tiefe, in der Gewalt der Gefühle, ihrer Erhabenheit das denkbar Höchste. — 3. Fr. Schubert ist ein Sudetendeutscher, hat etwas Weiches, Gemütliches. Sein Vater war Musiker. Seine Musiklehrer finden regelmäßig, daß er alles schon weiß, was sie ihn lehren. Er geht ganz in seiner Kunst auf, besonders in deutschen Lied, worin er das denkbar Höchste leistet. — 4. C. M. von Weber ist aus schwäbisch-alemannischem Stamm. Manche seiner Vorfahren, auch seine Eltern sind musikalisch. Wie immer folgen Vermutungen über Rasseelemente, die sich bei ihm finden. — 5. Karl Löwe aus thüringisch-obersächsischem Stamm stammt gleichfalls von musikalischen Eltern. — 6. Richard Wagner hat ebenso viele musikalische Ahnen. Seine Geschwister waren fast alle Schauspieler und Sänger. Nordisch ist seine ungewöhnliche Schöpferkraft, seine Kühnheit im Betreten neuer Wege; dinarisch ist seine Leidenschaftlichkeit. In seiner Musik wächst alles ins Ungeheure. Er leistete nur 7—8, aber ganz große Werke, an denen er jahrelang arbeitete, und dichtete die Texte alle selbst. — 7. Hugo Wolf ist ein besonders gefeierter Liederkomponist. Sein Vater war musikalisch. Seine Fähigkeit zu leidenschaftlichen Affekten und zum plötzlichen Übergang zwischen ihnen ist mediterran. Binnen weniger Wochen überfallen ihn 43 Mörike-Lieder; dann Monate oder Jahre Fruchtlosigkeit bis zur nächsten Welle. Er starb an Paralyse. —

Übergang zu den Philosophen: 8. Friedrich Schiller. Die Ahnen und Kinder werden eingehend nach ihren Eigenschaften beschrieben. Er ist hauptsächlich Dramatiker. Seine Haupttendenz ist Kampf für die Freiheit, Hochhaltung der Freundschaft. Er ist auch Denker und Philosoph. Dinarisch ist das Pathetische seiner Sprache. — 9. Im. Kant. Starke Gemütsregungen und Leidenschaften fehlen; dagegen ist seine Willensstärke ungewöhnlich: eine strenge Tagesordnung von 5 Uhr morgens bis 10 Uhr abends; sein Schädel ist sehr lang und breit, was nicht nordisch ist; dagegen ist er seelisch überwiegend nordisch. Fast nur nordische Völker haben große Denker hervorgebracht, besonders große Systematiker und Metaphysiker (Man denke aber an Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Suarez!). Stark ist seine Wahrheitsliebe; nur dadurch konnte er der große Reformator werden, die Truggebäude der früheren Metaphysik stürzen, »mochte er sich auch in der Begründung seiner Annahme geirrt haben«. Durch seinen Hang zur Symmetrie kommt er zu manchen Irrtümern. Für die Kulturwissenschaften, für das Geschichtliche hat er keinen Sinn. — 10. A. Schopenhauer. Eigen ist es in seiner Familie die Hartnäckigkeit. Er lehnt starr jede Weiterbildung seines Systems ab und hält sein System sein ganzes Leben lang fest, ohne im geringsten eine Änderung vorzunehmen. — 11. Ed. v. Hartmann. Sein Gedankengebäude hat eine Geschlossenheit, wie es in der Geschichte der Philosophie selten ist. Er ist ungeschichtlich, rein auf das abstrakt Begriffliche gerichtet. Er hat mit der Philosophie des Unbewußten einen großen Erfolg gehabt. Viele seiner Werke, besonders die erkenntnistheoretischen sind von bleibendem Wert. — 12. Fr. Nietzsche ist vom leidenschaftlichen Anhänger des Christentums sein fanatischer Gegner geworden. Er bekämpft das Christentum, nicht bloß das Dogma, sondern auch die Moral. Ihm ist der oberste Wert das Leben, seine Größe, Stärke, Machtentfaltung; statt Gott will er den Übermenschen; er vertritt die schrankenlose Lebensbejahung. Er ist mehr ein Dichterphilosoph; sein Stil ist berauschend, pathetisch, leidenschaftlich und »der Hauptgrund seines Ruhmes«. Er schwärmt für Cesare Borgia, für Napoleon, für Voltaire. Mit 45 Jahren befällt ihn die Geisteskrankheit der Paralyse.

Es folgen einige allgemeinere Kapitel: 13. Die rassistischen Grundlagen der deutschen Tonkunst: An ihr ist besonders beteiligt die dinarische, alpine und mediterrane Rasse; die nordische insofern, als sie im Komplex des Tondichters die Schöpferkraft beisteuert. — 14. Der Einfluß der fälischen Rasse auf die deutsche Kultur. Viele dem Deutschen eigentümliche Züge werden mit Wahrscheinlichkeit auf den fälischen Stamm zurückgeführt. Dazu passen die breitstämmige Gestalt, die Ausdauer in der Arbeit, die Klugheit und sittliche Reinheit, die Erasmus den Westfalen zuschreibt. — 15. Die Begabung der mitteleuropäischen Rassen für Mathematik und mathematische Naturwissenschaft. Diese vererbt sich stark in der Familie Bernoulli bei acht Mitgliedern. Körperliche Eigentümlichkeit ist breites Gesicht, kurze Nase, geringe Gesichtshöhe, breite und steile Stirn. Die Germanen haben in mathematischer Wissenschaft mehr geleistet als andere Völker. — 16. Die rassistischen Grundlagen der Malerei. Die größten Leistungen hat der Südwesten und die Niederlande, beidemale auf dem Teil des Gebietes, wo die nordische und alpine Rasse sich kreuzen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Darstellung bietet viel Material. Indessen wird die Vererbung des Genius nicht dadurch bewiesen, daß bei verschiedenen Vorfahren verschiedene Eigenschaften des Genialen sich vorfinden; dasselbe und mehr findet sich auch bei den nicht-genialen Nachkommen. Wie ganz anders durchschlagend ist der Beweis Galtons für die Vererbung hoher Intelligenz

durch die außerordentlich viel größere Zahl hoch intelligenter Verwandter. Die Darstellung der Rasseneigenschaften ist wenig überzeugend, da fast bei jedem Genialen sehr verschiedene Rassen aufgestellt werden. — Wenn bei den genialen Denkern von der Wahrheit ihrer Lehren ganz abgesehen wird, scheint für die Genialität einzig entscheidend, daß jemand großen Eindruck macht, etwa Nietzsche durch seinen blendenden Stil. — Das Wertvolle am Buch scheinen die vielen Einzelheiten.

J. Fröbes.

v. Weizsäcker, C. F., *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants*: Die Tatwelt 17 (1941) 66—98.

Die moderne Physik stellt die Philosophie vor eine vollkommen neue Situation, die philosophisch noch keineswegs gemeistert ist. Um dieser Aufgabe die Wege zu bahnen, unternimmt es ein Fachphysiker in dankenswerter Weise, seine »vorläufigen Betrachtungen gleichsam als Bitte um Zusammenarbeit und Kritik jetzt schon vorzulegen« (98). Einen Ausgangspunkt für die philosophische Bearbeitung der Physik glaubt er dabei in der Philosophie Kants gefunden zu haben.

Die philosophisch bedeutsamsten und grundlegendsten Gedanken scheinen uns in den beiden ersten mehr vorbereitenden Abschnitten der Arbeit enthalten zu sein, während der 3. Teil diese Gedanken in das Licht der auf neue Weise interpretierten Philosophie Kants rückt. Der 1. Teil (67—76) bringt eine Zusammenfassung der quantenmechanischen Aussagen, die für die philosophische Besinnung von Belang sind. Oft ist behauptet worden, die Quantenmechanik verzichte auf Anschaulichkeit und die Geltung des Kausalsatzes. Anschaulichkeit wird dabei im Sinne der klassischen Physik verstanden und bedeutet die Möglichkeit, die Ergebnisse physikalischer Forschung abzubilden durch ein Modell im euklidischen Raum. Als Voraussetzung gilt, daß die Verhältnisse, die sich in der Wahrnehmung offenbaren, auch übertragen werden können auf das nicht-wahrnehmbare Gebiet des Kleinen und Kleinsten. In der Quantenmechanik lassen sich nun alle Erfahrungen gleichfalls durch ein solches Bild darstellen, wie ja bei allen Messungen auch der Quantenmechanik nur klassisch definierte Größen vorkommen. Unter dieser Rücksicht muß demnach auch die Quantenmechanik anschaulich genannt werden. Indessen verzichtet nach W. die quantenmechanische Denkweise darauf, den anschaulichen Bestimmungsstücken, die in einem bestimmten Experiment nicht in Erscheinung treten können, überhaupt einen objektiven, vom jeweiligen Beobachtungszusammenhang unabhängigen Sinn zuzuschreiben. Die oft wiederholte Behauptung, die Quantenmechanik habe die Ungültigkeit des Kausalgesetzes erwiesen, wird von W. dahin berichtet, daß im Gebiet der quantenmechanischen Forschung eine Grenze für die Anwendbarkeit des Kausalgesetzes sich gezeigt habe.

Einen Deutungsversuch der geschilderten neuen Sachlage bietet der fundamentalste und folgenschwerste Begriff der Darlegungen W.s, der Begriff der Objektivierbarkeit, der uns der tiefste Kern der Betrachtungen des Verf. zu sein scheint. Nach der Quantenmechanik kann von zwei zueinander »komplementären« Sachverhalten eines physikalischen Objektes (wie Welle—Korpuskel, Ort—Impuls eines Elementarteilchens u. a.) jeweils nur einer genau bekannt sein. Welcher von beiden Sachverhalten gewußt wird, hängt von der Art des angestellten Experimentes ab und ist somit der Willkür des Physikers anheimgestellt. Entscheidet er sich für ein Experiment, das ihm die genaue Kenntnis etwa des Ortes eines Elektrons gestattet, dann verzichtet er notwendigerweise auf die Kenntnis des Impulses, die für diesen Fall dann unmöglich ist. Wird eine quantenmechanische Aussage über ein Bestimmungs-

stück der Natur gemacht, so wird also notwendigerweise mitbehaup-  
tet, daß von diesem Bestimmungsstück durch ein entsprechendes  
Experiment sichere Kenntnis geworden ist. So ist in den Aussagen  
der Quantenmechanik die Art der Kenntnis mitenthalten. »Es ist  
der entscheidende Unterschied der Quantenmechanik von der klassi-  
schen Physik, daß sie ihre Sätze gar nicht aussprechen kann, ohne  
die Art der Kenntnis mit auszudrücken« (73). Die Aussage bedeutet  
zugleich, daß das jeweilige komplementäre Bestimmungsstück un-  
möglich gewußt werden kann. Auf Grund dieses Tatbestandes wird  
nun von den Vertretern der modernen Physik geschlossen, daß das  
notwendigerweise nicht gewußte Bestimmungsstück auch nicht exi-  
stiert. Das Objekt der Erkenntnis sei ja gar nicht formulierbar ohne  
Bezugnahme auf das Subjekt, das davon Kenntnis hat; das Subjekt  
sei in die Aussage über das Objekt unvermeidbar mit einbezogen.  
Mithin seien die quantenmechanischen Aussagen nicht objektivierbar,  
d. h. sie lassen die Behauptung einer an sich unabhängig vom Sub-  
jekt existierenden Natur nicht zu.

Diese Darlegungen offenbaren zugleich die Stärke wie auch die  
Schwäche einer philosophischen Besinnung, die in physikalischer  
Denkhaltung angestellt wird. Sie zeichnen sich aus durch eine scharf-  
sinnige und besonnene Gedankenführung, die sich bei ihren Folge-  
rungen streng an das erfahrungsmäßig gegebene Fundament hält.  
Die quantenmechanischen Erkenntnisse lassen sich in der Tat nicht  
einfachhin in die subjektunabhängige Wirklichkeit übertragen. Die  
neueste Physik macht für einen bestimmten Fall in eklatanter  
Weise die alte Wahrheit wieder offenkundig, daß sich in der mensch-  
lichen Erkenntnis auch subjektive Anteile finden. Berechtigt ist auch  
die Behauptung, daß für die Physik, entsprechend ihrer Aufgabe  
und Methode, die jeweils unerfahrbaren komplementären Bestim-  
mungsstücke nicht existieren, da es für die Physik als solche nur eine  
erfahrbare Wirklichkeit gibt. Anfechtbar werden aber die Behaup-  
tungen, wenn diese Denkweise über den Bereich der Physik hinaus  
verallgemeinert wird und dem physikalisch Unwirklichen  
jede Wirklichkeit abgesprochen wird. Es gibt auch andere Wahr-  
heiten, die nicht erfahrbare und auch nicht durch Erfahrung nach-  
prüfbar sind. Wenn auch all unser Wissen seinen Ausgang nimmt von  
der Erfahrung, ist sie doch nicht die einzige Quelle unseres Wissens.  
Wie bedenklich die von W. gegebene Deutung ist, zeigt die mit  
logischer Notwendigkeit sich ergebende Leugnung des Satzes vom  
ausgeschlossenen Dritten; jedenfalls scheinen mir die Ausführungen  
S. 73 f. nicht anders verstanden werden zu können. Der von W. sog.  
metaphysische Realismus, der die Existenz einer vom Subjekt unab-  
hängigen objektiven Wirklichkeit behauptet, gewährt nicht nur  
»seinem Anhänger durch den Glauben an die objektive Existenz der  
Dinge metaphysische Beruhigung« (94), sondern läßt sich philoso-  
phisch durchaus einsichtig machen (man vgl. etwa J. de Vries, *Tun und Erkennen*: Schol 17 [1942] 321—341) und wird durch die Quanten-  
mechanik in keiner Weise erschüttert. Auf dem Boden der philoso-  
phischen Überzeugung des Realismus müßten dann die Aussagen der  
Quantenmechanik eine andere Deutung erfahren. Es wäre doch  
immerhin möglich, daß den durch die Quantenmechanik phy-  
sikalisch einwandfrei gedeuteten Erfahrungen eine andere Wirk-  
lichkeit zugrunde liegt, die durch keine Erfahrung zu fassen ist, die  
auch nicht adäquat durch die für erfahrbare Gegenstände zutreffen-  
den anschaulichen Begriffe wiedergegeben werden kann. Gerade die  
Dualismusexperimente scheinen auf eine solche Wirklichkeit hinzu-  
weisen. Bei diesen wirken, wie es scheint, die an sich nicht erfah-  
baren Dinge in den Bereich der Erfahrung hinein und offenbaren  
sich entsprechend dem jeweiligen Experiment auf diese oder jene

komplementäre Art. Wieviel sich über diese Dinge aus den Ergebnissen der Physik noch weiter erschließen läßt, ist eine Frage, die noch der Beantwortung harret.

Mit diesen Andeutungen ist auch bereits zum voraus gesagt, was zu dem 2. Teile (76—83) zu sagen wäre, der »philosophische Vorfragen« behandelt und die verschiedenen Arten von Realismus einer Kritik unterzieht. Der 3. Teil (83—98) versucht eine neue Deutung des Kantschen Apriori und sucht damit einen Ansatzpunkt zu gewinnen für die philosophische Durchdringung der Quantenmechanik. Die jeder Erfahrung vorausliegenden Bedingungen möglicher Erfahrung findet W. schließlich in dem jeweiligen Bewußtseinszustande der Erfahrung treibenden Menschheit. Dieser Bewußtseinszustand ist in fortschreitender Entwicklung, bei der der jeweils vorausgehende vom folgenden in einer höheren Einheit aufgenommen wird. Diese Deutung ist offensichtlich beeinflusst von dem Wissen um den in stetigem Fortschritt befindlichen Erkenntnisprozeß, den die Entwicklung der physikalischen Wissenschaft offenbart. Die philosophische Entwicklung zeigt nicht die gleichen Züge. Philosophischer Fortschritt bedeutet mehr eine Vertiefung, während der Fortschritt in der Physik in die Breite geht durch umfassendere Erkenntnisse, die die früheren modifizieren. Es bleibt dann noch die Frage, wieweit es philosophischem Denken möglich ist, sich über die Bedingungen physikalischer Erfahrung zu erheben und aus den Daten der Erfahrung den objektiven Wirklichkeitsgehalt herauszulösen.

Trotz einer gewissen Ausführlichkeit unserer Bemerkungen war es doch nicht möglich, den ganzen Inhalt des gedankenreichen Aufsatzes zu erschöpfen. Es lag in der Natur der Sache, vor allem der vom Verf. ausgesprochenen Bitte um Kritik zu entsprechen. Durch die Arbeit verstreut findet sich noch eine Fülle anregender Gedanken und Ansätze, und es wäre zu wünschen, daß sie befruchtend wirken auf die so dringliche naturphilosophische Besinnung, zu der die moderne Physik durch ihre ganz neuartigen Ergebnisse auffordert, und daß so auch der Bitte um Zusammenarbeit Erfüllung werde. N. Junk.

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Croce, B., *Autour du Concept philosophique d'Histoire de la Philosophie*: RevMétMor 47 (1940) 364—375. — Was ist Sinn und Ziel der Philosophiegeschichte? Diese Frage ist angesichts des umstrittenen Sinnes und Gegenstandes der Philosophie, ihres wechselvollen Schicksals in der Geschichte und ihrer Zerrissenheit in der Gegenwart schon oft gestellt. Cr. erklärt gegenüber der Meinung, die die Ausschaltung jedes persönlichen Urteils in der Philosophiegeschichte verlangt, diese Auffassung führe zu dem Schluß, daß die einzige und rechtmäßige Geschichte der Philosophie in Textausgaben und Auszügen bestehe, die von geschickten Philologen hergestellt würden. Nach Cr.s Urteil führte die vielbewunderte historische Fruchtbarkeit der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. zu Gleichgültigkeit und Kälte gegenüber der Philosophie, die ein Schauplatz fleißig sammelnder Erudition und geistreicher philosophischer Übungen geworden war. Wir brauchen heute eine Historiographie, die weniger extensiv und mehr intensiv arbeitet, die integrierender und integrierter Teil einer lebendigen und ursprünglichen Philosophie sei. Die wahre Objektivität des Philosophiegeschichtlers bestehe gerade darin,

daß er ursprünglicher Philosoph sei. — Gewiß ist Philosophie bei Cr. im Sinne seines bekannten neuhegelianischen Idealismus verstanden: die Welt ist Geist und der Prozeß dieses Geistes die ganze Geschichte; vgl. B. Croce, *Le concept de philosophie comme historicisme absolu*: *RevMétMor* 47 (1940) 17—36; aber recht hat Cr. darin, daß Geschichte der Philosophie sich nur aus innerer Erkenntnis der Philosophie selber schreiben läßt und darum immer einen philosophischen Standpunkt spiegelt.

Nink.

Hartmann, N., *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* (Abhdlg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1941, Phil. hist. Kl. 8). Lex. 8<sup>o</sup> (38 S.) Berlin 1941, de Gruyter. M 2.50. — H. vergleicht die Eidos-Lehre bei Platon und Aristoteles im Hinblick auf die Frage, in welcher Lehre von beiden das Eidos klarer als Seinsprinzip erscheine und daher mehr zur Lösung des Kategorienproblems beitrage. Bei Aristoteles legt er vor allem die Stellen aus dem 7. und 8. Buch der *Metaphysik* zugrunde, in denen das Eidos nicht als Teilsubstanz, die mit der Materie zusammen das konkrete Ganze (*σύνολον*) ausmacht, darum also nicht als physisches Seinsprinzip des konkreten Ganzen, sondern als das ganze artliche Wesen im Gegensatz nur zum Einzelnding erscheint. (Über den Doppelsinn im aristotelischen Eidos-Begriff vgl. die Untersuchungen von Fr. Šanc, über die J. B. Schuster in *Schol* 10 [1935] 31—54 berichtet hat.) Das so verstandene Eidos ist nicht mehr inneres Seinsprinzip der Substanz, sondern nur noch Prinzip des arteigenen Wirkens, der »Bewegung«. Gegenüber der untersten Art, dem *ἄτομον εἶδος*, tritt bei Aristoteles das Gattungsmäßige ganz zurück; es ist unselbständiges, als solches nur gedanklich bestehendes Moment, nicht Seinsprinzip. So scheint sich aber der Einwand, den Aristoteles gegen die platonischen Ideenlehre erhebt, gegen ihn selbst zu kehren, der Einwand nämlich, daß durch die Unterscheidung von Eidos und konkretem Ding eine »Homonymie«, »Gleichnamigkeit«, d. h. eine nichts erklärende Verdoppelung der Wirklichkeit eingeführt werde. Aristoteles richtet diesen Einwand vorzüglich gegen die Chorismos-Lehre der Platoniker; H. meint, diese Polemik treffe mehr die Schulhäupter der Akademie als Platon selbst, bei dem der Chorismos nur bildlicher Ausdruck für die andere Seinsweise des Eidos als eines (immanenten) Seinsprinzips des konkreten Seienden sei. Der eigentliche Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles liege nicht so sehr in der Frage des Chorismos, d. h. der Transzendenz der Ideen, sondern in der Gewichtsverschiebung zugunsten der allgemeineren Ideen bei Platon. Während bei Aristoteles nur das *ἄτομον εἶδος* Prinzip sei, haben bei Platon die höheren Ideen gleiches Seinsgewicht, ja, sie gewinnen in den späteren Werken immer mehr den Vorrang als Seinsprinzipien. So bilden die Ideen einen abgestuften, reich gegliederten Kosmos, in dem die niederen Ideen an den höheren teilhaben, die höheren den niederen gegenüber Seinsprinzipien sind. Darin sieht H. den Vorzug der platonischen Eidos-Lehre. — Es drängt sich die Frage auf: Wenn, wie H. zugibt, die höheren Ideen nicht Substanzen im aristotelischen Sinn sind und andererseits nicht nur der Chorismos im gewöhnlich für platonisch gehaltenen Sinn, sondern jede Transzendenz der reinen Form gegenüber ihrer Verwirklichung in der Materie abgelehnt wird, in welchem Sinn hat dann das Allgemeine noch eine Priorität in der Seinsordnung selbst und nicht bloß im Denken?

de Vries'.

Müller, J., O.S.B., *Ist die Lehre von der Mehrheit der substanzialen Formen augustinisch?*: *DivThom(Fr)* 20 (1942) 237—252. — Der Verf. wendet sich gegen die von G. Théry vertretene Auffassung, die Lehre von der Mehrheit der Formen sei nur durch Avencebrol in die Scholastik eingebracht und werde darum zu Unrecht als

augustinisch bezeichnet. Wie seinerzeit schon Fr. Pelster in Schol 6 (1931) 446 f. betont hat, so hebt auch M. hervor, Théry vermische zwei ganz verschiedene Fragen, die nach Einheit oder Mehrheit der Seele und die nach Einheit oder Mehrheit der Wesensform. Er geht dann sämtliche Texte, in denen Thomas zu diesen Fragen Stellung nimmt, durch und zeigt zunächst, daß sich Thomas für seine Auffassung von der Einheit der Wesensform nie auf Augustin beruft, was schon auffallen muß. Als seine Hauptgegner in dieser Frage betrachtet Thomas immer wieder Platon und die Platoniker; dabei ist zu beachten, daß er sich des starken Einflusses Platons auf Augustin wohl bewußt ist; erst an zweiter Stelle erscheint Avencebrol als Gegner; dessen Lehre führt Thomas auf die platonische Auffassung zurück. Aussprüche Augustins und des zum großen Teil aus Augustinus-Texten zusammengetragenen Buches *De spiritu et anima* werden von Thomas als Einwände gegen die eigene Lehre angeführt; wenn nun Thomas diese Texte auch durch »stillschweigende Assimilation« in etwa in seinem Sinn umdeutet, so ist doch kaum anzunehmen, daß er sich seines Gegensatzes zu Augustin in der Lehre von der Einheit der Wesensform nicht bewußt war. Die von Augustin gegebenen Definitionen der Seele (*De quant. anim. c. 13*) und des Menschen (*De mor. Eccl. cath. 1,27*) — die letztere wird von Thomas (*S. c. gent. 2, 57*) als platonische Definition angeführt — schließen die Einheit der Wesensform eindeutig aus, ja sind kaum mit dem Gedanken der Information des Leibes durch die Seele vereinbar. — Die These von der Mehrheit der physischen Wesensformen im Lebewesen ist freilich u. E. auch recht wohl mit der aristotelischen Auffassung der Seele als der »Form des Leibes« vereinbar. de Vries.

\* \* \*

Faust, A., Wesenszüge deutscher Weltanschauung und Philosophie: ZDKulturph 8 (1942) 81—165. — Dieser Vortrag, der auf einer für Ausländer veranstalteten Tagung (»Deutsches Kulturschaffen«) in München am 16. Sept. 1941 gehalten wurde, geht nach einigen Vorbemerkungen, die Mißverständnisse bezüglich der politischen Bindung der Philosophie beheben sollen, von der Tatsache aus, daß es den großen deutschen Denkern stets eigen war, sich nicht bloß an den theoretischen Verstand zu wenden, sondern auf eine Entscheidung des ganzen Menschen zu dringen. Diese Eigenart, meint F., hängt damit zusammen, daß ihr Denken in einer Weltanschauung verwurzelt ist, die nicht verstandesmäßig beweisbar, sondern Sache eines irrationalen, dem deutschen Wesen entsprechenden »Glaubens« ist. Die damit gegebene Gefahr eines — ganz un-deutschen — Relativismus bannt F. dadurch, daß er seinen Satz nicht von einer inhaltlich bestimmten Weltanschauung, sondern nur von einer »weltanschaulichen Grundhaltung« verstanden wissen will. Um diese Grundhaltung aufzudecken, geht er zunächst von etwas scheinbar ganz Äußerlichem aus, von dem Stil, der den deutschen Denkern eigen ist. F. spricht zuerst ausführlich vom philosophischen Stil Kants, um dann in einem geschichtlichen Durchblick ähnliche Stileigentümlichkeiten bei Eckhart, Nikolaus von Cues, Luther, Paracelsus, J. Böhme, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche aufzuweisen. Trotz allen Verschiedenheiten im einzelnen ist allen mehr oder weniger gemeinsam, daß sie dem Leser das Verständnis keineswegs durch eine glatte Form leicht machen, sondern im Gegenteil geradezu absichtlich den Zugang durch einen verwickelten, oft umständlichen Stil oder eigenwillige paradoxe Fassung der Gedanken zu erschweren scheinen. In Wirklichkeit steht das Bestreben dahinter, den Leser zu selbständigem Mitarbeiten zu veranlassen und ihm immer wieder den Zusammenhang des Ganzen, in dem das Einzelne

erst seine Klarheit gewinnt, nahezubringen. — Darauf wendet sich F. der Frage zu, welche weltanschauliche Grundhaltung hinter diesem Denkstil stehe. Er sieht sie vor allem in einer eigentümlich deutschen Haltung zum Problem des Bösen. Während die Philosophie des Westens zu einer Verharmlosung des Bösen, zu einem auf dem Vertrauen zur menschlichen Natur beruhenden optimistischen Fortschrittsglauben neige und die Philosophie des europäischen Ostens eine völlige Überwindung des Bösen in einem übernatürlich gewirkten »Reich Gottes auf Erden« erhoffe — der Bolschewismus ist eine säkularisierte Form dieser eschatologischen Heilshoffnung —, kennzeichnet sich das deutsche Denken durch die »heroische Anerkennung des Bösen«. Das Böse in all seinen Formen wird in seiner ganzen Härte als unausrottbar angesehen, aber als Ansporn zu tapferem Einsatz aller Kräfte positiv gewertet. Gerade das Vorhandensein von Widerständen, die zu überwinden sind, läßt das Leben erst eigentlich lebenswert erscheinen. Auch diesen Gedanken geht F. in einem geschichtlichen Durchblick bei den genannten Denkern nach. Als treffendes Symbol dieser Haltung erscheint ihm schließlich Dürers »Ritter, Tod und Teufel«, zu dem man freilich als notwendige Ergänzung den »Hieronymus im Gehäus« hinzunehmen müsse, der die stille Versonnenheit des deutschen Menschen, seine fast eigenbrötlerische Vertiefung in sich selbst und doch zugleich seine selbstvergessene Hingabe an die Sache wiedergibt, ohne daß die Unheimlichkeit des Daseins geschwunden ist. — In diesem Zusammenhang sei auch auf den von Th. Haering herausgegebenen Sammelband »Das Deutsche in der deutschen Philosophie« (Stuttgart 1941, Kohlhammer) wenigstens kurz hingewiesen. Der Band bezieht außer den meisten der genannten deutschen Denker — nur Luther fehlt — u. a. auch Albert den Deutschen, den »Doctor universalis«, mit ein (vgl. unten S. 126). H. betrachtet als den ersten Wesenszug deutschen Philosophierens die »durchgehend größere Universalität der deutschen Weltanschauung« (VI), die er in seinem Beitrag über Fichte, Schelling und Hegel genauer kennzeichnet als das »Streben nach lebendiger Vereinigung und Einheitsschau aller unverschleierte Unterschiede und Gegensätze der Welt«, als »heilige Unrast, die ... bei keinem einzelnen und vereinzelt Ding stehen bleiben und in ihm Genüge finden kann, sondern stets über dasselbe zu umfassenderen Zusammenhängen und Ganzheiten hinaus getrieben wird« (417 f.). In diesen größeren Zusammenhang muß man wohl auch das von Faust hervorgehobene Ernstnehmen des Bösen einordnen, das als solches doch eine — wenn auch sehr bedeutsame — Teilfrage betrifft. Neben dieser Universalität nennt H. als kennzeichnend für das deutsche Denken einen »idealistischen« Zug, der vor allem den geistigen Realitäten gerecht werden will — also nicht im Gegensatz zum Realismus zu verstehen ist, ferner eine dynamisch-aktivistische Hinneigung.

Herrigel, H., Der Mensch in der Wirklichkeit. Zehn Sätze von der Wandlung des Denkens: BldPhil 16 (1942) 43—67. — Die heute heraufsteigende Zeit, meint H., sei von der ganzen abendländischen Vergangenheit am tiefsten durch ein anderes Verhältnis des heutigen Menschen zur Wirklichkeit unterschieden. Für die heutige Philosophie habe das Einzelne einen eigenen Wert erhalten, den es unter der Herrschaft des Allgemeinen nicht hätte haben können. Wenn man von der Wirklichkeit spreche, denke man nicht mehr an das ruhende Sein, das Gleichbleibende und formal Gesetzmäßige, sondern an das lebendige Geschehen, an Bewegung, Wechsel, Werden und Vergehen, an das Geschichtliche und Einmalige, das unberechenbar, elementar und schicksalhaft sei. Der heutige Mensch stelle sich der Wirklichkeit nicht als Betrachtender gegenüber, um in ihrem Wechsel das

bleibende Sein zu erkennen, sondern er stelle sich selber in die Wirklichkeit und ihre Bewegung. Der Begriff des »Menschen für sich« sei ebenso sinnlos und im Ernst unvollziehbar wie der Begriff der »Wirklichkeit für sich«. Eine letzte, absolute Allgemeinheit, die jenseits des Besonderen stehe und keine Besonderheit mehr einschlieÙe, gebe es nicht; und ebensowenig eine objektive, allgemeingültige, absolute und letzte Wahrheit. Das Apriori des Denkens habe nicht objektiven, sondern subjektiven Charakter und bestimme nicht seine Form, sondern seine Inhalte; seine Objektivität und Voraussetzungslosigkeit sei selber nur eine Voraussetzung. Der Mensch der Gegenwart stehe ungesichert in der Wirklichkeit und nehme sie mit tapferem und standhaftem Herzen hin als das, was sie ist, ohne sich vorher in allgemeinen Begriffen und Wahrheiten der Herrschaft über sie und ihre Zufälle zu versichern und ohne seinen Weg und seine Haltung in festen Lebensregeln vorzuzeichnen. — Auch in diesem Urteil über die abendländische Vergangenheit sind bestimmte Grundauffassungen wirksam, die dem gleichfalls abgelehnten deutschen Idealismus selber entstammen. Die entscheidende erkenntniskritische Grundfrage ist: kann unser Geist das Seiende, Objekt und Subjekt der Erkenntnis, auch so erkennen, wie es an sich und in seinen auch dem Veränderlichen und Einmaligen wesentlichen absolut unveränderlichen Sachverhalten ist, oder aber immer nur so, wie es uns in bestimmten Perspektiven erscheint. Im ersten Fall ergibt sich die Erkenntnisauffassung des Realismus und seine Lehre von der absoluten Gültigkeit der Wahrheit. Im zweiten Fall folgt die idealistische Erkenntnis- und Wirklichkeitsauffassung, die in verschiedener Weise durchgeführt worden ist und in der vorliegenden Abhandlung einem weithin wirkenden Zeitbewußtsein angepaßt wird.

Nink.

Del-Negro, W., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. kl. 8<sup>o</sup> (IV u. 124 S.) Leipzig 1942, Meiner. M 3.50. — Während die vorstehend behandelte Arbeit von Herrigel die gegenwärtige Wandlung des Denkens in Hauptsätzen zum Ausdruck bringt, gibt diese Schrift einen Überblick über das gesamte philosophische Leben der Gegenwart in Deutschland. Sie führt zunächst jene philosophischen Richtungen in kurzer Zusammenfassung und kritischer Beleuchtung vor, die vor 1933 von Einfluß waren und die zusammenfassend als »Philosophie des Verfallsstadiums« bezeichnet werden. Hierzu werden gerechnet: 1. der Positivismus und zwar sowohl der auf Hume zurückgehende sensualistische Positivismus wie auch der Neupositivismus des »Wiener Kreises« (Schlick, Reichenbach, Ph. Frank und andere); dem Positivismus stehen nahe: der Bewußtseinsmonismus oder die Immanenzphilosophie, Rehmke, der Pragmatismus und Fiktionalismus (Vaihinger), der historische Relativismus (besonders extrem bei Oswald Spengler) und der physikalische Relativismus; 2. die Philosophie des irrealen Geistes; der Marburger Neukantianismus (Cohen, Natorp, Cassirer), die südwestdeutsche Schule (Windelband, Rickert), Brentano in seinen Wandlungen, die Gegenstandstheorie (Meinong), die Phänomenologie und die materiale Wertethik Schelers; 3. die Lebens- und Existenzphilosophie: Simmel, Klages, Keyserling; Heidegger, Jaspers. — Den Weg zum Neuen gehen der Neurealismus: Külpe, Becher, N. Hartmann; die Philosophie des Organischen und verwandter Strukturen. Die neue Synthese selbst umfaßt drei Gruppen: a. eine realistische Gruppe: F. Krueger, Jaensch, Kriek, Heyse, Baumler, Kolbenheyer, Burkamp, Gehlen; b. eine idealistische Gruppe: H. Schwarz, Rosenberg, Weinhandl; c. Vermittlung bei Schulze-Soelde. Gekennzeichnet seien diese Gruppen der »neuen Synthese« durch Wirklichkeitsnähe, den Blick für die

Bedeutung der Ganzheit und der Form, und endlich durch das Bestreben, den Gegensatz von Geist und Leben zu überbrücken. Während die drei Gruppen der »Philosophie des Verfallsstadiums« abgelehnt werden, begnügt sich das Buch bei den zur »neuen Synthese« gerechneten Autoren mit der bloßen Darstellung und verzichtet auf jede Kritik, ohne sich jedoch auf eine dieser Richtungen festlegen zu wollen. Nink.

\* \* \*

Vanni-Rovighi, S., *La concezione Hegeliana della storia* (Pubbl. d. Univ. Catt. d. S. Cuore, Ser. I 35). gr. 8<sup>o</sup> (231 S.) Mailand 1942, Vita e Pensiero. L 30.— Das Buch ist vorwiegend ein Bericht über Hegels Auffassung der Geschichte, verbindet aber am gegebenen Ort damit auch eine kritische, vom theistischen Standpunkt ausgehende Erörterung seiner Ansichten. Im 1. Teil geht die Verfasserin den Entwicklungsstufen der Hegelschen Geschichtsphilosophie nach. Im 2. Teil kommt diese selbst zuerst in ihren Grundzügen und ihrer Methode, dann im einzelnen zur Darstellung. — Es wird immer schwer sein, von Hegel eine abgekürzte Darstellung zu geben. Seine Denkart bringt es mit sich, daß er zum Verständnis des Einzelnen immer schon das des Ganzen voraussetzt. Man kann sich fragen, ob deshalb nicht ein systematischer Überblick über Hegels System als Eingang notwendig war. V.-R. wählt einen leichteren Weg, indem sie uns zeigt, wie Hegel allmählich zu seinen geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Auffassungen kam. Den Hauptmangel der Hegelschen Geschichtsauffassung sieht sie in deren absoluter Immanenz, die keine außergeschichtlichen Maßstäbe und Werte zuläßt. Kunst, Moral, Religion und Philosophie gehen in der Geschichte auf. Wohl weiß V.-R. um gegenteilige Regungen Hegels, aber sie meint, diese hätten sich nicht durchgesetzt. Die Äußerungen Hegels hierüber sind jedoch so entschieden und stehen an so wichtigem Ort (Phil. d. Weltgesch. I, 84—89, ed. Lasson), daß man den Punkt suchen müßte, von wo aus sich die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs ermöglicht. Die Sinndeutung eines geschichtlichen Vorganges aus dem geschichtlichen Zusammenhang schließt nicht notwendig den Verzicht auf übergeschichtliche Maßstäbe und Werte ein. Der Satz »Erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll« bedeutet ebenso wenig die Aufhebung der moralischen Ordnung als die Wendung »Mußte nicht Christus dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen« eine moralische Rechtfertigung der Gegner Christi darstellt. Mit Recht betont V.-R., daß ein rein immanentes Verständnis der Geschichte unmöglich ist. Die Philosophie muß, wo es sich um die Existenzordnung handelt, deren Sinnrichtung durch die unumschränkte Freiheit Gottes bestimmt wird, ihre Grenzen erkennen. Gleichwohl darf und muß sie versuchen, das Völker- und Kulturgeschehen aus seinen größeren Zusammenhängen im geschichtlichen Raum selbst zu begreifen, soweit das möglich ist, bevor sie zu einer transzendenten Erklärung greift. — Der andere Vorwurf, den V.-R. Hegel macht, betrifft dessen vermeintliches Verfahren, den Gang der Geschichte a priori deduzieren zu können, d. h. in der Geschichte die Darstellung und Bestätigung eines notwendigen Vernunftprozesses zu sehen. Von seiner pantheistischen Grundauffassung verführt, geht Hegel oft schematisch voran und wird den Ereignissen nicht immer gerecht, obwohl nach ihm »die Vernunft das Vernehmen des göttlichen Werkes ist« (a. a. O. I 54). In einer längeren Anmerkung über die Chronologie der Jugendschriften Hegels vertritt V.-R. mit guten Gründen, daß die Schrift über die »Volksreligion und das Christentum« nicht 1793—95 entstanden ist (so Nohl und seither die meisten Autoren), sondern nach dem »Leben Jesu« und der Schrift über das »Verhältnis der

Vernunftsreligion zur positiven Religion« zu datieren sei. So hatte auch Dilthey die Reihenfolge aufgefaßt. Damit entfallen alle Konstruktionen, die nötig waren, um Hegels scheinbare Rückkehr zur Aufklärung annehmbar zu machen. — Wenn das Werk V.-R.s auch nicht das letzte Wort über Hegels Geschichtsauffassung sein wird, so bietet es doch einen verhältnismäßig leichten Zugang zu Hegels Gedankenwelt und läßt durch seine kritischen Anmerkungen zu weiterem Nachdenken ein.

Brugger.

Hoffmeister, J., Hölderlin und die Philosophie. 8<sup>o</sup> (III u. 172 S.) Leipzig 1942, Meiner. M 4.80. — Von den einen wird Hölderlin »als Dichtung und Nur-Dichtung gepriesen« (1), während er von anderen »auch als schöpferischer Philosoph« (2) »selbst im Sinne des systematischen Denkers« (4) gefeiert wird. Der Untersuchung, wie die Dinge tatsächlich liegen, bereitet eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung die Wege. »Beide haben ihre Wirklichkeit allein in der Sprache« (15), indem sie »aus schöpferischen Antrieben ein Ganzes wollen« (26), Doch überwiegt in der »Sprache des denkenden Geistes« die Begrifflichkeit oder Sinnhaftigkeit, in der »Sprache des fühlenden Herzens« (18) hingegen die Bildhaftigkeit oder Sinnfälligkeit. Die hiermit gegebene Problematik hat Hölderlin »in seinem Leben und Werk ausgetragen« (27); wie sie sich bei ihm des näheren bestimmt, soll an Hand der Selbstzeugnisse dargestellt werden. Schon der Zwanzigjährige ahnt, »daß zwischen Dichtung und philosophisch-theologischer Reflexion ... eine Kluft liegt« (38 f.). Trotz seines gewaltigen Gewicht besaß. Anfangs versucht sich seine Dichtung teilweise »aus dem philosophischen Stoffbereich zu nähren« (145); ja er bemüht sich »um selbständige philosophische Leistung« (58) und gibt dem Ehrgeiz nach, »als Philosoph unter Philosophen bestehen« (87) zu wollen. Bald aber versteht er, daß solche Bestrebungen seiner Natur widersprechen und sein Eigenstes zerstören, »daß die Philosophie nicht sein Amt ist« (86). Von da ab ist sie ihm nur noch, was sie ihm schon immer war, »Funktion, Behelf, Heilstätte« (86 f.); durch ihre festigende Klarheit und ihren Drang zur Differenzierung hilft sie ihm die unfruchtbare »Abgezogenheit von allem Lebendigen« (31) zu überwinden, führt sie ihn zu »der innigen Teilnahme« (32) an allem und damit zu »der dichterischen Konkretion« (58) hin. Noch grundsätzlicher wird die Philosophie auf die Dichtung bezogen, wenn diese als ihr Anfang und Ende erscheint, weil die Philosophie »in der Erfahrung des Seins der Schönheit gründet« (68). Denn für jedes System entscheidend ist »die Vereinigung des Subjekts und Objekts«, die »zwar ästhetisch, in der intellektuellen Anschauung«, vollendet gegeben, »theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist« (64). Damit verschwindet die Philosophie bei Hölderlin »aus dem Bereich des eigenen Interesses, der existentiellen Beanspruchung« (83). Denn sie gehört dem abstrakten Gedanken an, der »sich im Allgemeinen genügt« (106) und so am Leben in seiner Fülle vorbeigeht. Im Gegensatz dazu ruft die Dichtung »mit dem Allgemeinen zugleich das jedem Eigene auf« (105), sie steht in der »Gemeinsamkeit« (106). So ist sie imstande zu jenem »Gesamtvollzug des Lebens, in dem es sich in der Fülle seiner Möglichkeiten geistig gegenwärtig wird« (108), zu der mythischen Feier. In ihr kommt es zu einer »unter Ausschluß der Philosophie als selbständigen Moments vollzogenen Verschmelzung von Dichtung und Religion« (120). Wenn in diesen Äußerungen Hölderlin offenbar »ungerecht geworden« ist »gegen die Philosophie« (116), so hat er uns in den Philosophiegestalten, die er in seinen Werken dichterisch formt, »noch anderes und Tieferes« (144) zu sagen; der »Seher-Philosoph« (144) tritt in die

Nähe des Dichters. Nach alldem ist abschließend Hölderlin als Philosoph zu kennzeichnen: er »ist kein Philosoph im Sinne der großen Systematiker«; auch hat er »kaum jemals philosophische Probleme um ihrer selbst willen aufgegriffen« (145), auch nicht in seinen philosophischen Fragmenten, die vielmehr nur der Klärung und Sicherung seiner dichterischen Sendung dienen. »Die Philosophie als System war und blieb ihm ein Fremdes« (143); »alles bloß Denkerische ist ... eingebannt in die dichterische Gestalt« (149). — H. dürfte Hölderlins Stellung zur Philosophie endgültig umrissen haben. Einerseits genau den Quellen folgend, weiß er sie andererseits aus tiefem Eindringen in die hier schwebende Problematik zu deuten und auszuwerten. Über das Hölderlin angehende Persönliche hinaus stellt das Buch einen wichtigen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung, rein sachlich gesehen, dar. Die unaufhebbare Spannung beider tritt eindringlich hervor, ebenso die Gefahr, den einen Pol zugunsten des anderen zu verflüchtigen.

Lotz.

Heidegger, M., Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage...«. 8<sup>o</sup> (32 S.) Halle 1941, Niemeyer. M 1.60. — Hölderlins, des Propheten unter den deutschen Dichtern, Werk fesselt H. seit vielen Jahren. Einen ersten Niederschlag seiner Bemühungen boten die Hölderlinvorlesungen des Wintersemesters 1934/35, denen der Ref. beiwohnen konnte. Das Grundproblem daraus wurde im Druck zugänglich durch die kleine bedeutsame Schrift »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« (München 1937). Im folgenden Jahre 1938 kreisten die drei Vorlesungen am Frankfurter Hochstift um dasselbe Thema. In seiner hier zu besprechenden neuesten Veröffentlichung gibt H. eine Auslegung der Hymne, die beginnt: »Wie wenn am Feiertage ...«. Die Dichtung entstand im Jahre 1800, erschien aber erst im Jahre 1910, allerdings nicht durch N. von Hellingrath herausgegeben (vgl. Geistige Arbeit 9 [1942] Nr. 19,5). In ihr »wird das Wesen des Dichters neu entschieden« (10), und zwar in innigster Durchdringung mit dem, was Hölderlin »Natur« nennt. Die Dichter sind nämlich »die Künftigen, deren Wesen bemessen wird nach ihrer Anmessung an das Wesen der Natur« (ebd.). »Natur« steht hier in einem verborgenen Bezug zu dem Grundwort der Anfänge des abendländischen Denkens, nämlich zu φύσις, meint aber zugleich ein Neues. Denn die vormals ahnend ruhende Natur ist am Erwachen; und »indem sie erwacht, enthüllt sie ihr eigenes Wesen als das Heilige« (13). Somit wird »Natur« als dichterisches Grundwort durch »das Heilige« abgelöst, was »die Folge und das Zeichen eines anfänglicher anhebenden Sagens« (12) ist. Warum aber ist das Heilige das Wesen der Natur? Hölderlin legt ihr diesen Namen bei, insofern sie älter als alles ist. »Das stets Einstige ist das Heilige; denn als das Anfängliche bleibt es in sich unversehrt und ‚heil‘. Das ursprünglich Heile aber verschenkt durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung« (18). Weil die Natur allem Wirklichen vorausgeht, ist sie »zuvor auch den Göttern« (13). Diese sind zwar »dem Heiligen näher« als die Menschen; »gleichwohl« stehen sie »stets noch unter ihm« (23). Denn »das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise ‚heilig‘ ist« (14). Wenn nun »das Heilige kommend sich enthüllt«, entbreitet sich eine Helle »den vereinzelt Seelen jener Dichter, die vom Heiligen umfungen ihm zugehören« (18). Sie verwahren »still die Gegenwart des Kommenden in sich«; doch vermögen sie »nie von sich aus unmittelbar das Heilige zu nennen« (23). Die Geburt des Liedes oder das Glück des Gesanges »bedarf der Entzündung« (ebd.). Den Blitz dieser Entzündung wirft in die Seele des Dichters einer, der dem Heiligen näher ist, näm-

lich ein Gott, wodurch der Dichter vollends dem Heiligen zugekehrt wird. Er muß ausharren in Gottes Gewittern, um so den Erdensöhnen die Gabe des Liedes reichen zu können, durch deren Vermittlung diese dem Heiligen begegnen. So dient schließlich alles Sagen der Hymne, die hier ausgelegt wird, dem Heiligen selbst: »das Heilige verschenkt das Wort und kommt selbst in dieses Wort. Und das Wort ist das Ereignis des Heiligen« (31), d. h. das Gegenwärtigsein des Heiligen in der Geschichte. Damit nennt Hölderlins dichterisches Wort »den einmaligen Zeit-Raum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte der Götter und der Menschentümer« (32). — Mit kongenialer Kraft des Geistes sich einfühlend, vermag H. eine großartig erhellende Interpretation von Hölderlins Hymne zu bieten. Durch alles Vordergründige, wozu letztlich auch die »Götter« (bei Rilke entspricht ihnen wohl das, was er »Engel« nennt) gehören, bricht die Urerfahrung des Heiligen als des letztlich gründenden Grundes. Mag das auch ganz un-christlich und anti-christlich sein und gemeint sein, so kann es doch den christlichen Boden nicht verleugnen, in dem es trotz allem verwurzelt bleibt; deshalb muß eine zum Letzten strebende Hölderlinauslegung auch diesen verborgenen Wurzeln nachspüren, wie das Guardini in seinem Hölderlinbuch (vgl. Schol 16 [1941] 89—91) schon meisterlich begonnen hat. Außerdem kann Hölderlins Durchbruch einzig im Christlichen zu sich selber finden, weil der christliche Gott nicht zu den »Göttern« gehört, sondern gerade in dem Raum steht, den Hölderlin unter dem Titel des »Heiligen« neu eröffnet.

Lotz.

Kierkegaard, S., Die Tagebücher 1834—1855. Auswahl und Übertragung von Th. Haecker. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (649 S.) Leipzig 1941, Hegner. M 12.50. — Die vorliegende Auswahl, die zuerst 1923 erschienen ist, umfaßt Kierkegaards Tagebücher in ihrer Gesamtheit. Dem Text selbst geht ein gehaltvolles Vorwort H.s voraus; am Schluß hat er eine Zeittafel und ein Personen- und Sachregister beigefügt, das dem Leser beistehen soll, »sich in Kierkegaards Lebenserfahrungen und in der Entwicklung seines Denkens zurechtzufinden« (642). Hier hat Kierkegaard wirklich einen Übersetzer gefunden, den »eine metaphysische Sympathie oder eine große Liebe, eine große Leidenschaft« (11) beseelt, der vor allem auch ein Liebhaber der Sprache und ein Meister in ihrer Handhabung ist. Indem er sich bemüht, »so weit wie möglich wörtlich zu übersetzen« (10), gelingt es ihm, nicht allein Kierkegaards Gedanken in einem mehr oder weniger flüssigen Deutsch irgendwie wiederzugeben, sondern tatsächlich Kierkegaard zu übersetzen, und zwar in echtem Deutsch. So ermöglicht H. eine tiefe Begegnung mit Kierkegaard selbst. Er zeigt sich in seinen Tagebüchern als Mensch »der Erinnerung, der ein geistiges und ein geistliches Leben führte«, als ein Schwermütiger, »immer auf Grenzposten im Niemandland des Geistes« (16), als ein sozusagen totaler Schriftsteller, der alles hineinreißt ... in das geschriebene Wort«, als ein Mann, »der eine Mission hat, die ihn allein und einsam macht«, als ein großer Beter, der (obwohl »der unheimliche Dialektiker, der schärfste Intellekt seiner Zeit«) »seine heißhungrige Reflexion« in eine »unbegreifliche Kindlichkeit« (17) hineinzubinden weiß, der »die stille Verzweiflung« (16) seiner Seele durch »Danksagungen und Lobpreisungen« (18) der göttlichen Liebe übersteigt. Erst solche Begegnung erschließt bei diesem existentiellen Denker, dessen Werk mit seiner Person eins ist, den Zugang zu seiner auf jeder Seite dieser Tagebücher gegenwärtigen geistigen Welt. Was unter all den erwähnten Hinsichten bedeutungsvoll ist, hat H. ausgewählt. Doch sagt er in seinem Vorwort nicht, nach welchen Grundsätzen er des näheren seine Auswahl vollzogen hat, was zu wissen, sicher nicht ohne Bedeutung wäre.

Lotz.

Steinbüchel, Th., Religiöse Grundfragen um Friedrich Nietzsche: ThQschr 124 (1942) 90—130. — Die Grundfrage Nietzsches und die Grundfrage um Nietzsche ist religiös, weil alles auf »den von Gott freigewordenen Menschen« (100), auf die »Absage an Gott um des echten und wirklichen Menschseins willen« (99) abzielt, weil »Nietzsche zum eigentlichen Kündler des heutigen Endlichkeitspathos« (100) wird, das im Endlichen selbst das Gotthafte in religiöser Ergriffenheit verehrt, Nietzsches neuer »Gott ist die dionysische Welt« (104), deren Wesen der Wille zur Macht ist. Wenn damit »die Entscheidung für die irrationalen Lebensmächte« (107) fällt, so wird doch der Geist nicht schlechthin an das Vitale preisgegeben. Vielmehr ist alles von dem starken Willen zur Persönlichkeit durchseelt, die »in hartem Einsatz erkämpft werden« (107) muß. Das Gegenbild hierzu sieht Nietzsche in der christlichen Religion, die für ihn mit einer reflektierten trieb- und lebenertötenden Asketen-Moral zusammenfällt. Grundlegend sind zwei Anklagen, nämlich das christliche Menschsein bedeute Entmenschung und Entselbstung des Menschen. Entmenschung, weil es den Geist nicht dem Bios verbinde, Entselbstung, weil der Mensch sein personales Selbst an den Gott über dem Selbst verliere. — St.s Darlegungen gehören zu dem Besten, was von katholischer Seite über Nietzsche geschrieben worden ist. Aus den Quellen schöpfend, entwirft er ein Nietzschebild, das der Größe des Phänomens gerecht wird. Seine Auseinandersetzung mit Nietzsche geht in die Tiefe, dringt bis in jene letzten Hintergründe vor, von denen her Nietzsche selbst alles geschaut hat. Wertvoll sind besonders die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, in die sowohl Nietzsches Geisteswelt als auch das aus radikaler Besinnung geborene großangelegte Gegenbild des Christentums eingebettet sind. Lotz.

\* \* \*

Eisenring, M. E., Johann Heinrich Lambert und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart. 8<sup>o</sup> (112 S.), Zürich 1942, Müller, Werder u. Co. Dissertation. — Diese Arbeit untersucht die Bedeutung Lamberts (1728—1777) in der Entwicklungslinie der Philosophie von Descartes, Newton und Leibniz zum logischen Empirismus des »Wiener Kreises« und seiner Fortentwicklung, der Bewegung für die »Einheitswissenschaft« in den Vereinigten Staaten Nordamerikas. Angeregt durch Leibnizens allgemeine Charakteristik und ars combinatoria will Lambert mittels der Kunstsprache, ihrer Formalisations- und syntaktischen Regeln, ein Instrument der Erkenntnis schaffen, dem insofern der Wahrheitsgehalt der Mathematik zukommen müßte, als mit der Anerkennung der Grundlagen auch alle weiteren Aussagen gesichert erscheinen. Lambert und der moderne logische Empirismus haben dieselbe Ausgangslehre: die Annahme, daß die Gegebenheiten der Umwelt sich einer vollständigen Klassifikation und durchgehenden Typisierung unterwerfen lassen. Sie haben beide dieselbe Zielsetzung: sie versuchen die verschiedenen Aspekte der wissenschaftlichen Erkenntnis durch die direkte Anwendung einer formalisierten Logik auf Elementarwahrheiten zurückzuführen und in widerspruchsfreien Einklang zu bringen. Sie bedienen sich beide desselben Hauptmittels: eines im Formalen autonomen synthetischen Apparates, der gewissermaßen selbständig die ihm zugeführten empirisch festgestellten Tatsachen so verarbeitet, daß jederzeit der Parallelismus zwischen dem Ding und seinen wirklichen Eigenschaften einerseits und den ihm zugeordneten Symbolen andererseits eindeutig beibehalten wird. Auch die Bemühungen Lamberts um Erkenntnistheorie und Logik werden kurz skizziert und damit seine Beziehungen zu Kant in ihren wesentlichen Linien gezeichnet. In der Art, wie Lambert aus der Fülle der Manifestationsformen zum wahren Wesen des Wirklichen vorzudringen sucht, zeigen sich Berührungen mit dem heuti-

gen Physikalismus, der »Bewegung für die Einheitswissenschaft«, die in der physikalischen Sprache und der Logistik eine genügende Grundlage sieht, um die Phänomene auf fruchtbare Weise miteinander zu verbinden und in ihrem wahren Wesen auszudrücken. — Wenn- gleich die Lehren Lamberts bisher schon im wesentlichen bekannt waren, so ist doch der Versuch der vorliegenden Dissertation, die mathematisch-logistische Bedeutung Lamberts herauszustellen, zu begrüßen. Das Urteil freilich, Lamberts Werk stelle den ersten Versuch zum Bau einer wissenschaftlichen Philosophie dar, verkennt den wissenschaftlichen, der mathematisch-logistischen Kunstsprache logisch vorgeordneten Eigencharakter der Philosophie. Diese nämlich fragt in erster Linie nach dem Sinn der mathematisch-logistischen Symbole, Formeln und Regeln, nach dem Grund ihrer Möglichkeit und dem Recht ihrer Anwendung auf die Realerkenntnis; sie fragt nach dem Grund, mit dem es gegeben ist, daß sich die Gegebenheiten der Erfahrung klassifizieren und typisieren lassen; vgl. Schol 14 (1939) 545—564; 15 (1940) 57—62. Nink.

Troberg, G., Kritik der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 37). gr. 8<sup>o</sup> (128 S.) Berlin 1941, Junker u. Dünnhaupt. M 5.80. — Von Platon und Aristoteles bis zur Gegenwart kehren die Fragen wieder: wie verhält sich das Ideelle zum Reellen, das Allgemeine zum Einzelnen, wie ist das Ideelle im Reellen, was das Unveränderliche im Veränderlichen, das Eine im Vielen, wie wird das Ideelle erkannt, was ist logische Analyse, was der Sinn der Idealwissenschaften, der Sinn der Philosophie als Wissenschaft, in welchem Zusammenhang stehen Ontologie, Logik und Erkenntnistheorie. Nach Rehmke »besteht« das Veränderliche »aus« Unveränderlichem, das Zeiterfüllte »aus« Zeitlosem; das eigentlich Wirkende ist das Allgemeine; das Einzelwesen stellt sich dar als einmaliger zeitlicher Zusammenhang von Allgemeinem; das »Augenblicks-gegebene« ist ein Unveränderliches; was wir empfinden, wahrnehmen, anschauen, ist niemals Einziges, sondern ausnahmslos nur Allgemeines; das Allgemeine kommt im Gegebenen mehrmals vor; an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit ist ein und dasselbe gegeben; dieses Gegebene sei, für sich betrachtet, »zeitlos«, »als zum Einzelwesen Gehöriges«, als »Glieder« im Nacheinander des Einzelwesens zeige sich Zeit mit ihm verbunden. Rehmkes Philosophie, die sich gegen die damals bestehende Vorherrschaft der Erkenntnistheorie erhob, hat zu seiner Zeit keine erhebliche Beachtung gefunden; nur ein kleiner Kreis suchte im Geiste seiner »Grundwissenschaft« weiterzuarbeiten. T. übt scharfe Kritik an dieser Philosophie; schon ihr Ansatz sei einseitig bestimmt; Rehmke stehe mit dem, was er der Grundwissenschaft als Gegenstand zuweist, ausschließlich auf dem Gebiet, das man herkömmlicherweise als Metaphysik bezeichnet; der gesamte Fragenbereich der Ontologie, Erkenntnistheorie und Logik sei bei seinem Vorgehen als irgendwie beantwortet bereits vorausgesetzt; Rehmkes Begriff des »Gegebenen überhaupt« sei einerseits auf den Bereich der Gegebenheiten der Realwissenschaften eingeengt und nehme anderseits zu Unrecht den idealwissenschaftlichen Standort ein; infolge der Vermengung des Ontischen mit dem Logischen werde die »Grundwissenschaft« weder der Ontologie noch der Logik und Erkenntnistheorie gerecht. — Rehmkes Philosophie bietet der Kritik gewiß viele Ansatzpunkte dar; allein, auch gegen die vorliegende Arbeit erheben sich ernste Bedenken. Leider berücksichtigt sie weder die bei jeder Begriffsbildung beteiligte Abstraktion von den die Wesenheit individualisierenden Prinzipien noch gibt sie eine klare Bestimmung des intellektiven Erkennens und seines Unterschiedes von der Erfahrung. Die Beachtung dieser beiden innerlich zusammen-

gehörigen Punkte aber ist, worauf schon Aristoteles energisch hingewiesen hat (Phys. II 2,193 b 35 f.), unerlässlich, um in die Grundfragen der Logik und Erkenntnistheorie einzuführen und, in innerer Verbindung damit, um den Zugang vom Seienden zu seinen Konstitutionsgründen zu finden. Den Standpunkt des Referenten hinsichtlich der behandelten Fragen siehe in: Sein und Erkennen, Leipzig 1938.

Nink.

## 2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik.

Christ, K., Mittelalterliche Bibliotheksordnungen für Frauenklöster: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 59 (1942) 1—29. — Wenn auch die Bibliotheken der mittelalterlichen Frauenklöster naturgemäß weit hinter jenen der männlichen Orden zurückstehen, so haben sie uns doch reiche Schätze der asketischen und mystischen Literatur in deutscher Sprache erhalten. Zugleich läßt sich aus den Bücherbeständen und der Regelung ihrer Benutzung manches für das geistige Leben in den Frauenklöstern und ihren Kulturbeziehungen untereinander erschließen. So ist es von hohem Wert, wenn so ein erfahrener Kenner der mittelalterlichen Bibliotheken, wie Chr. es ist, der uns noch vor 2 Jahren die m. E. beste Geschichte der Bibliotheken im MA geschenkt hat (vgl. Schol 16 [1941] 101 ff.), sich nun auch den Bibliotheksregeln der weiblichen Konvente zuwendet, sie in ihrem Ursprung und ihrer Verzweigung verfolgt. Chr. stellt fest, daß für die Ausgestaltung der Regeln in erster Linie Augustin, weit mehr als der hl. Benedikt, mit seinen Bestimmungen über das Amt der Bibliothekarin und das Ausleihen der Bücher richtunggebend war. Abaelard verfaßte aus der Erkenntnis heraus, daß Regeln für Männer nicht einfachhin auf Frauen übertragbar sind, für den Paraclit eigene Regeln mit einem besonderen Kapitel für die Bibliothekarin und einer begeisterten Empfehlung des Studiums als eines Mittels der religiösen Vertiefung gegenüber einem rein äußerlichen Lippendienst. Im gleichen Geist sind die vorzüglichen Bestimmungen des Augustinerchorherrenstiftes St. Viktor geschrieben, die durch die Windesheimer Kongregation und auch durch die Bursfelder Benediktiner-Reform für sehr viele Frauenklöster vorbildlich wirkten. An letzter Stelle behandelt Chr. die vielleicht wichtigste Regel im Amberbuch des Dominikanergenerals Humbert von Romans (um 1260), die im 15. Jahrh. durch den Reformator der deutschen Dominikanerinnen Johannes Meyer noch durch praktische Anweisungen erweitert wurde und sehr fruchtreich wirkte. Chr. gibt durch Abdruck der wichtigsten und weniger bekannten Regeln, wie jener der Gilbertinerinnen, der Windesheimer mit ihren verschiedenen Verzweigungen und jener des Johannes Meyer einen lebendigen Einblick. Die Regeln handeln u. a. über den Bibliotheksraum, die Aufstellung, die Signierung, Vermehrung, Benutzung, Ausleihe und Kontrolle. Besonders hervorheben möchte ich noch die wertvollen Ausblicke auf Kulturbeziehungen zwischen den einzelnen Orden, die hier offenbar werden, und auf die umfangreichen Literaturangaben, die überall die Beherrschung des weitverzweigten Stoffes verraten. Wie hoch der Bildungsstand mancher Frauenklöster war, zeigt, der von P. Ruf veröffentlichte Katalog der Nürnberger Dominikanerinnen mit allein etwa 600 deutschen Büchern.

Pelster.

Käppeli, Th., O. P., auxiliante A. Dondaine, O. P., Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae (1234—1344). (Monumenta ord. frat. Praed. Hist. 20). gr. 8° (XVIII u. 405 S.) Rom 1941, Istituto Storico Domenicano, Santa Sabina. L 65.— Die Akten der Generalkapitel und fast mehr noch jene der Provinzialkapitel der einzelnen Orden enthalten oft wertvollstes historisches Material.

Das gilt nicht nur für die innere und äußere Ordensgeschichte; die verschiedensten Zweige der Kirchen- und Kulturgeschichte können aus ihnen schöpfen; denn sie spiegeln das Leben vorgangener Zeiten mit seinen Mühen, Sorgen und Freuden, Erfolgen und Rückschlägen, Schwächen und Vorzügen. Der Liturgiker erfährt die konkreten Einzelheiten des Gottesdienstes; der Moralist lernt erst aus diesen Wirklichkeiten manche Erörterung älterer Theologen verstehen; der Erforscher des Studienbetriebes vergangener Zeiten ersieht aus oft nebensächlichen Bemerkungen, was und in welcher Reihenfolge und wie gelehrt wurde, welche Hemmungen eintraten und wie man derselben Herr zu werden suchte; der Aszetiker endlich muß erkennen, daß die menschliche Natur zu allen Zeiten dieselbe ist in ihren Schwächen und Irrungen, aber auch in ihrem Streben nach einem Ideal, dessen vollkommene Erreichung uns Menschen hienieden nicht gegeben ist. — Der Dominikanerorden ist auf diesem Gebiet der Akten so reich gesegnet wie für das Mittelalter wohl kein anderer Orden. Er besitzt die fast vollständige Sammlung der mittelalterlichen Generalkapitel, die von B. Reichert in den Monumenta des Ordens veröffentlicht wurde. Bei den Provinzialkapiteln allerdings sind sehr große Lücken vorhanden. Immerhin sind gerade die Akten einiger der wichtigsten Provinzen erhalten. So hat der um die Geschichte des Ordens und der Studien sehr verdiente Ch. Douais 1894 die Akten der Provinz der Provence, der römischen und spanischen Provinz (1239—1302) herausgegeben. Für die römische Provinz stand ihm nur der Cod. XIV A. 1. des Generalarchivs zur Verfügung. Unterdessen hat man zwei andere Hss gefunden, den Cod. Magliabecchi XXXVII. 7.326 der Nationalbibl. Florenz und Cod. 32 des Staatsarchivs Neapel. Diese gehen dem Inhalt nach weit über den Cod. Romanus hinaus; denn sie bringen zum Teil auch die für die äußere Geschichte so wichtigen Assignationes. Außerdem gibt K. die von Douais nicht veröffentlichten Kapitel von 1303—1344. Auch steckt in den Anmerkungen viel bio-bibliographisches Material zu den vorkommenden Namen, so daß ein ganz neues Werk entstanden ist. — Aus dem reichen Inhalt kann ich hier nur auf den einen oder anderen Punkt hinweisen, der für die Geschichte der Studien von Interesse ist. Welch außerordentlicher Hochschätzung sich der hl. Thomas erfreute, kann man daraus ersehen, daß ihm schon 1265 auf dem Kapitel zu Anagni die unabhängige Leitung des römischen Studiums anvertraut wurde, und noch mehr daraus, daß ihm auf dem Kapitel in Florenz 1272 das Generalstudium der Theologie, was Ort, Personen, Zahl der Studenten anging, »plenarie« überlassen wurde. Wenn in den Jahren von 1263—1268 und wiederum 1272—1273 die Verordnungen über das Studium und die Mahnungen zum Eifer in ihm sich häufen, so dürfte dies nicht zum geringsten Teil auf seinen Einfluß zurückgehen. Man kann auch den Wandel der Anschauung über den Wert des philosophischen Studiums verfolgen. 1243 soll Fr. Bonifacius seine Bücher über Philosophie dem Prior übergeben und nicht darin studieren, es sei denn, daß er aus einem besonderen Grunde vom Prior die Erlaubnis erhielte; 1244 sollen alle, außer den Lektoren, die weltlichen Bücher dem Prior übergeben, nur solche über Logik und Moralphilosophie dürfen sie behalten. Dispens kann nur der Provinzial erteilen. 1258 wird das Studium der Astronomie und der weltlichen Wissenschaften verboten. Noch 1275 wird bestimmt, daß die Lektoren keine Vorlesungen über Physik halten sollen — so versteht man, daß die naturphilosophischen Kommentare des hl. Thomas erst zu Paris und später entstanden sind und dies wohl kaum aus Vorlesungen. 1288 dagegen begegnen uns die studia in naturalibus. Aus dem Kapitel zu Rom 1287 ersehen wir, daß die Lektoren als Gehilfen oft einen Baccalarius hatten — bei Albert ist schon früher in Straß-

burg davon die Rede —; sie selbst lasen dann über die Schrift und überließen die Sentenzenvorlesung dem Gehilfen, der aber nicht auf dem Lehrstuhl der Professoren sitzen durfte; so schon 1284 zu Aquila. 1281 wird gefordert, daß die Schüler Bibel und Sentenzen mit zur Schule bringen; 1264 werden die als Textbücher anzusehenden Schriften festgelegt: die Bibel, Sentenzen, Historia Scholastica, Brevier, Meßbuch, Decreta, Decretales und die libri glosati, d. h. Kommentare zur Schrift und anderen Textbücher, 1267 kommt noch eine Summa casuum hinzu. Sehr häufig finden sich Bestimmungen über das Schreiben, den Kauf und Verkauf von Büchern, das Mitnehmen derselben und die hieraus entstehenden rechtlichen Fragen; auch die Anfertigung eines Inventars der Bücher wird befohlen. Interessant ist die Forderung des Florentiner Kapitels 1335, man solle entsprechend den Konstitutionen des Ordens eifriger dem Studium der Theologie obliegen und deshalb die in der Vulgärsprache verfaßten poetischen Bücher eines sogenannten Dante weder aufbewahren noch in ihnen studieren. Viele andere Vorschriften beziehen sich auf das so segensreich ausgeübte Amt des Predigers, Beichtvaters und Seelenführers und die daraus entstehenden Schwierigkeiten bei Wahrung der Ordensdisziplin. Die Literargeschichte findet reichen Stoff in den Assignationen; genannt seien z. B. Tholomeus von Lucca, Bartholomaeus a Sancto Consordio, Remigius a Girolamis. Diese Akten sind so aufschlußreich, daß es sehr zu begrüßen wäre, wenn K. die heute den meisten kaum zugänglichen anderen von Douais herausgegebenen Kapitel und die inzwischen gefundenen Bruchstücke weiterer Kapitel neu veröffentlichte. Allerdings müßte dann zu diesem und dem folgenden Bande ein gerade bei solchen Werken unbedingt notwendiges Sachverzeichnis beigegeben werden.

Pelster.

K ä p p e l i, Th., Acta Capitulum Provinciae Lombardiae (1254—1293) et Lombardiae Inferioris (1309—1312): ArchFrPraed 11 (1941) 138—172. — Habent sua facta etiam manuscripta. 1778 hatte Berardelli in seinem Katalog der Hss des Konvents von S. Giovanni e Paolo in Venedig auch eine Hs mit den Provinzialkapiteln der Lombardischen Dominikanerprovinz beschrieben. Nach der Aufhebung 1865 war die Hs spurlos verschwunden, bis sie nach mehr denn 70 Jahren in der Bibliothek des Historischen Seminars der Universität Berlin wieder auftaucht (ob sie nicht durch den mit Italien so eng verbundenen Scheffer-Boichorst für sein Seminar erworben ist?). 114 Blätter von ursprünglich 223 sind erhalten. Auf ff. 92<sup>r</sup>—114<sup>r</sup> steht ein bedeutendes Bruchstück der Provinzialkapitel der Lombardischen und der späteren Niederlombardischen Ordensprovinzen. Es fehlen leider die Assignationes, aber manche für die Ordens- und Kulturgeschichte interessante Bestimmungen sind erhalten. So ist für die Bestimmung des Lebenslaufes der Mitglieder die Mahnung der Kapitel von 1289 (163) und 1272 (149), die als Alter für die Aufnahme 16 Jahre und für den Empfang der Priesterweihe 30 Jahre einschärft, wertvoll — Ausnahmen müssen häufiger gewesen sein —. Das durch den Verkauf von Büchern erworbene Geld muß wieder für den Ankauf anderer Bücher verwandt werden (142). Die Hälfte der von einem Mitglied hinterlassenen Bibeln muß an den Provinzial gehen, der sie für die Studenten verwenden soll (144, 150, 151). Noch 1262 wird für das Studium der Artes eine besondere Erlaubnis verlangt, das Studium der Mathematik, Astronomie bleibt verpönt (144), noch viel mehr jenes der Alchimie und Magie (162). Nur die als zukünftige Lektoren in Betracht kommenden Studenten sollen die Naturphilosophie hören (162). 1286 wird bestimmt, daß jene, die an ein Generalstudium außer Paris geschickt wurden, nicht gleich nachher ordentliche Lektoren werden sollen; sie müssen entweder in einem Konvent »extraordinarie«, d. h. wohl kursorisch die Sentenzen lesen oder

zur weiteren Ausbildung nach Bologna gehen. Sehr oft wird die bessere Sorge für den Kirchengesang eingeschärft. Zur Kenntnis der mittelalterlichen Beichtpraxis sind drei Bestimmungen nützlich: Nur der Prior oder ein eigens von ihm Ermächtigter kann Mitglieder des Ordens von schweren Sünden lossprechen (161); die Nichtpriester sollen zweimal wöchentlich beichten (161); zur Ausübung des Predigt- und Beichtigeramtes wird ein voraufgehendes Examen und eine Approbation verlangt (158). Daß ein mittelalterlicher Ordenskerker kein Vergnügungsaufenthalt war, ersieht man aus der Beschreibung S. 156. Pelster.

Maier, Anneliese, Mitteilungen zur deutschen Universitätsgeschichte aus Vatikanischen Codices Palatini: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 39 (1942) 189—206. — Die mittelalterlichen Statuten aller Fakultäten interessieren den Theologen und Philosophen. Sehr oft werden durch sie auch Zustände und Gebräuche der eigenen Fakultät beleuchtet, die bei der Schweigsamkeit der Statuten im Dunkel geblieben waren. M. hat nun einen Entwurf zu den ältesten Statuten der Heidelberger Mediziner aus dem Jahre 1425 gefunden. Der Fund ist um so wichtiger, als die ältesten Statuten nicht erhalten sind. Der Entwurf steht in Cod. Vat. Pal. 1207; er stammt vor allem wohl von dem Magister Gerhard von Hohenkirchen, der 1418—1419 Rektor in Köln war und von dort nach Heidelberg ging, ferner von Andreas Richli aus der Konstanzer Diözese und Heinrich Münzinger, alles Doktoren der Medizin, und dem Baccalar Johann von Tübingen. Die Statuten sind den Kölner nachgebildet und handeln vor allem von den Pflichten der Studierenden: zwei Vorlesungen am Tag, 28 Monate Studienzeit bis zum Baccalariat; von der Promotionsordnung: gefordert werden Disputationen, für das Lizentiat eigene Vorlesungen — auch die Textbücher werden aufgezählt — und ein eingehendes Examen, ferner die Disputation der Vesperien und natürlich die nötigen Gebühren. Auch die Pflichten der neuen Magistri und des Dekans werden beschrieben. Eine Veröffentlichung des ganzen Textes wäre sehr wünschenswert, zumal da die Kölner Statuten bei Bianco zwar oft genannt werden, aber im Ausland kaum irgendwo sich finden. Ich sehe nicht ein, weshalb M. die Statuten als Entwurf bezeichnet, da sie doch pflichtmäßig präsentiert und ratifiziert wurden. — Es folgen noch einige Mitteilungen aus anderen Palatina Hss. Der Theologe Marsilius von Inghen hat einen Bruder Wolther als magister artium in Heidelberg, der wohl identisch ist mit dem Utrechter Kanoniker. Es wird ferner eine Bestätigung der von Heidingsfelder gegen Duhem aufgestellten These gebracht, nach der Albert von Sachsen mit Albert von Rickmersdorf identisch ist, und es werden die in der Vaticana vorhandenen Traktate Alberts aufgezählt, so daß diese Mitteilungen auch für Albert wertvolle Bereicherung bringen. Pelster.

\* \* \*

Beumer, J., Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide des hl. Fulgentius von Ruspe: Greg 23 (1942) 326—347. — Landgraf, A., Zum Begriff der Scholastik: CollFranc 11 (1941) 487—490. — Diese beiden Arbeiten suchen von verschiedener Sicht her auch das Wesen der Scholastik zu bestimmen. Beide gehen dabei von der Frühzeit aus. Beumer nimmt als Grundansatz des Fulgentius Liber de fide, um zu zeigen, daß bei aller Verschiedenheit doch die Grundanliegen der Patristik auch die der Scholastik sind: »Tatsächlich finden wir auch im Liber de fide ad Petrum neben der eigentlichen Glaubensvorlage weithin noch eine Rechenschaft über den Glauben oder eine rationale

Durchdringung des Glaubens, die aber nicht zerstört und auch nicht erst begründet, sondern den schon gefaßten Glauben vertieft und verstärkt.« Ganz gewiß ließe sich diese Linie bei den Kirchenvätern in noch umfassenderer Weise belegen als bei dem doch recht kurzen und im wesentlichen einer schlichten Glaubenserklärung gewidmeten Büchlein des Fulgentius, dessen in etwa systematische theologische Anordnung ja nicht dem inneren Streben nach einer systematischen Gesamtheologie entstammt, sondern mehr der Vorlage des Glaubensbekenntnisses. Es sei etwa an die großen Gottes- und Trinitätsspekulationen eines Augustin und Hilarius, die tief eindringenden philosophischen Erwägungen über *ὑπόστασις* und *οὐσία* u. a. im christologischen Streit, an die Logosmystik eines Origenes und Gregor von Nyssa erinnert, um nur einige besondere Beispiele anzuführen, wie ja überhaupt die Verschiedenheit zwischen östlichem und westlichem Denken aus der verschiedenen spekulativen Durchdringung des Glaubensgutes stammt. Wir würden es daher sehr begrüßen, wenn der Grundgedanke des Artikels, einmal von unten her die Verbindung zwischen Patristik und Scholastik zu zeigen, in einer grundlegenden Darlegung aufgegriffen würde, wie wir es von oben her, d. h. von der Frühscholastik aus in den letzten Jahren mehrmals getan haben (vgl. etwa des Ref. Arbeit: Das Schrifttum der ältesten scholastischen Schule, Münster 1935). — Landgraf nimmt den Ausgangspunkt etwas später: den Paulinenkommentar Haimos bzw. Remigius' von Auxerre. Die umstrittene Verfasserschaft macht für die Darlegung nichts aus, da der Kommentar auf jeden Fall dem 9. Jahrh. angehört. Nach ihm trägt jener die Glaubenswahrheiten »scholastice« vor, der sie dialektisch und philosophisch zu erörtern weiß. So predigten die Apostel »rustice et non scholastice«. Auch Paulus hat »rustice et non philosophice sive dialectice« gesprochen. Zu 1 Cor 13 bringt der Kommentar die Erklärung, daß dort die Engel zu deuten sind als die »scholasticissime loquentes, qui liberalibus artibus instructi politis disserunt verbis«. Es sind also die in den artes liberales Geschulten, die im Gegensatz zu den »simpliciter« Disputierenden dies auch »liberaliter« vermögen (PL 117, 581). Scholastik ist also hier noch, so möchten wir meinen, von der »Schule« her verstanden: scholastice d. h. »schulgerecht«, wobei die Gleichsetzung mit liberaliter von Bedeutung ist für die psychologische Betonung der artes liberales als Grundlage, die also noch nicht formell eine theologische war. Das Wort hat daher noch nicht den Inhalt einer festen wissenschaftlichen theologischen Richtung, die eine Glaubensdurchdringung sich zum bewußten Ziel setzte und aus ihr heraus das gesamtheologische System schuf, wie es im 12. Jahrh. geschah. Es sind im Kommentar freilich die Ansätze eines systematischen Eindringens in die Glaubenswahrheiten recht deutlich; ja man ist bei den Beispielen, die L. aus der Schöpfungs- und Erlösungslehre bringt, überrascht über die starken Anklänge an frühscholastische Lehre und Ausdrucksart. Das gibt erneut die kommende Aufgabe an, nun über die frühscholastische Zeit herabgehend ihre Quellen in der Vorscholastik aufzusuchen. Das Ergebnis wird zweifellos groß sein und vieles von der heute noch weitverbreiteten Ansicht über diese »dunkle« Zeit vernichten. Das zeigt uns der lesenswerte Artikel deutlich.

Weisweiler.

Landgraf, A., Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage »utrum veniale peccatum possit fieri mortale«: Acta Pontif. Acad. Romanae 1941, 78—126. — Die Abhandlung ist für die Kenntnis der wissenschaftlichen Forschungs- und Arbeitsmethode der frühen Scholastik kennzeichnend, da sie an einer für die damalige Zeit besonders schwierigen Lage das Mühen um Klärung zeigt. War doch durch die Autorität des hl. Augustinus das Axiom geheiligt, es könne durch die Häufung der läßlichen Sünde eine schwere eatstehen:

multa grana faciunt massam (In ep. Joh. ad Parthos, tract. 1 n. 6; PL 35, 1987) u. a. Die durchgängige persönliche Ansicht der Theologen der Frühscholastik aber war eine andere. So läßt sich gut verfolgen, wie die Wucht des Ansehens Augustins mit der entgegengesetzten theologischen Ansicht vereint wurde. Eine Harmonisierung der Texte war hier nicht möglich; so mußte man sich stärker mit ihrem Inhalt auseinandersetzen. Das Ergebnis war eine überraschende Fülle von Einzellösungen, die von einem erdacht, von andern tiefer geführt, vom dritten durch eine andere ersetzt wurden. Man sieht daran noch deutlich, wie der äußere Zwang, sich mit einer Väterautorität auseinanderzusetzen, sie zu deuten oder doch wenigstens das Problem, das sie stellte, zu lösen, zu immer tieferem Eindringen zwang. Dabei konnte die Lösung natürlich nicht bei einer bloßen Bejahung oder Verneinung stehen bleiben, sondern mußte notwendig in das Wesen der Frage selber wie der sie umgebenden theologischen Probleme eindringen: hier in das Wesen der läßlichen bzw. der Todsünde und ihre Psychologien. So wird das Problem weit größer, als es ursprünglich war, und zwingt dadurch von einer konkreten Einzelfrage aus den Gesamtbau der Theologie zu Rate zu ziehen. Es dient damit also zugleich der Vertiefung der Gesamtsystematik der Theologie und somit einem der großen Anliegen der Frühscholastik. — Die sachliche Lösung, die man hier fand, hieß: Hüte Dich, bei Gelegenheit vieler läßlicher Sünden in eine schwere zu fallen. Denn die vielfach begangene läßliche Sünde führt zur seelischen Erschlaffung, sie nimmt die Ergebenheit des Opfern, bringt zur Geringschätzung der guten Werke und zur Freude am Bösen. Verbreitet war auch die Ansicht, daß die öfter begangene läßliche Sünde zur formalen Verachtung (*contemptus*) des läßlichen Fehlers oder auch seiner Buße führen könne, was dann schwere Sünde sei. Weisweiler.

Morin, G., O. S. B., *Un théologien bénédictin oublié du XII<sup>e</sup> siècle: Guillaume le Français, moine de St. Bertin: RevBénéd 53 (1941) 108—111.* — Das Repertorium von Chevalier brachte als einzige bisher bekannte Notiz: Wilhelm von Frankreich, Mönch von Benevent, um 1137. M. hat nun in der römischen Bibl. Vallicelliana in Cod. B. 24 (saec. 12) *Collationes* mit Wilhelms Namen entdeckt. Er vermutet, daß diese Hs auch die Quelle für Chevalier war. Ursprünglich waren es 60 Konferenzen, von denen leider aber nur 34 erhalten sind. Durch das Vorwort sind wir auch über die Persönlichkeit Wilhelms genauer unterrichtet. Das Werk ist Innocenz II. gewidmet. Wilhelm nennt sich: *francigena*, Mönch von St. Bertin in Flandern. Er war einige Jahre in der Abtei S. Sophia in Benevent, wo er den Mönchen die Konferenzen unter Abt Franco (gewählt 1128) hielt. Abschriften von einigen der Vorträge hatte er bereits Kardinal Guido von Florenz geschenkt (Kardinal 1138—1158). M. gibt auch einige wertvolle Notizen aus dem Werk. Dogmatisch ist von Interesse z. B. die scharfe, im Wortlaut an eine scholastische Sentenz erinnernde Ablehnung der Ansicht, Christus sei nicht Mensch geworden, wenn Adam oder die Engel nicht gesündigt hätten. Der Satz des Karsamstags-Exsultet vom *peccatum necessarium* Adams wird in echtem Sinn zu erklären gesucht. Wilhelm ist daher wohl mit dem Streben von Cluny, das Wort aus dem Exsultet zu entfernen, nicht einverstanden. Bemerkenswert ist neben diesen theologischen Bemerkungen die starke Verwendung kosmologischer Kenntnisse, so z. B. in der 12. Konferenz über den Beginn der Genesis, wo über die Atmosphäre, Saturn und andere Planeten eingehend gehandelt wird. Energische Worte findet Wilhelm gegen die Griechen. Das Ablehnen des *Filioque*, der Gebrauch des gesäuerten Brotes, die schlechte Aufbewahrung der Eucharistie (in *vas preparatum post altare*), die Schwelgerei vor dem Altar usque

ad vomitum, barbaris pendentibus atque humentibus (111) werden getadelt. Das ideengeschichtlich Wertvollste ist zweifellos der hier wieder einmal ganz deutliche Hinweis, wieviel ungehobenes Material noch in den Predigtwerken der Frühscholastik verborgen ist. Hier steht die Forschung noch ganz in den Anfängen. Und doch sind ganze theologische Traktate aus ihnen noch zu erschließen, die wie z. B. die frühscholastische Mariologie in den systematischen Sentenzenwerken ganz zurücktreten. Erst wenn das geschehen wird, man auch die Bedeutung der einzelnen Predigten ganz beurteilen können. Jedenfalls muß die Forschung M. recht dankbar sein, sie einmal wieder auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit dieser Untersuchungen und ihre erfolversprechenden Ergebnisse deutlich hingewiesen zu haben.

Weisweiler.

Haering, Th., Albert der Deutsche (Aus: Das Deutsche in der deutschen Philosophie, Stuttgart 1941, 1—17). — Wenn Albert mit solcher Begeisterung den Aristotelismus aufgenommen hat, so darf man darin nicht eine »Überfremdung« des deutschen Geistes sehen; im Gegenteil, dieses aristotelische Erbgut ist mehr deutscher Art gemäß als manche zu Beginn der Neuzeit übernommenen, angeblich besseren Ideen, die wirklich eine westliche Überfremdung des deutschen Geistes bedeuteten. Was Albert im Aristotelismus als dem deutschen Geist urverwandt empfand, war vor allem der dynamische Grundcharakter seiner Akt-Potenzlehre, verbunden mit einem sicheren Blick für die Unterschiede und Besonderheiten der Naturreiche, die aber doch wieder durch Analogien und Verwandtschaften zu einer lebendigen Einheit verbunden werden. Auch daß Albert in die aristotelischen Formen christliche Inhalte gegossen hat, bedeutet keine Überfremdung; wollte man alle christlichen Einflüsse in dieser Weise bewerten, so hieße das, den deutschen Geist einem untragbaren »Ahnverlust« aussetzen; auch unter den christlichen Formen regen sich bei Albert spezifisch deutsche Gedanken. Eigentümlich deutsch ist bei ihm auch das Bestreben, von allen nur denkbaren Seiten an seinen Gegenstand heranzukommen; daher erklärt sich die Häufung der verschiedensten Autoritäten und Ansichten über die einzelnen Probleme; Albert will sich nicht mit einer einseitigen Lösung begnügen, sondern stets das Festhalten der vorhandenen Unterschiede und Gegensätze mit dem Erfassen ihrer lebendigen Einheit verbinden, wie H. an einigen treffenden Beispielen zeigt. (Zum Gesamtbuch H.s siehe oben S. 112.

de Vries.

Siedler, D., Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus (BeitrGPhThMA 36,2). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 256 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 12.— Das Buch behandelt Alberts Lehre über Wille und Wahlvermögen des Menschen (1. Teil) und über den göttlichen Willen (2. Teil). Mit erstaunlichem Fleiß hat der Verf. nicht nur die diesbezügliche Lehre Alberts von seiner Frühzeit bis zu seinen Alterswerken auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt, sondern auch bei allen Einzelfragen immer wieder sein Verhältnis zu den meist nur handschriftlich erhaltenen Werken seiner unmittelbaren Vorgänger und seiner Zeitgenossen (besonders zu Petrus Lombardus, Praepositinus, Philipp dem Kanzler, der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa und Odo Rigaldus) erforscht, um so die eigene Leistung Alberts deutlicher hervortreten zu lassen. Darüber hinaus wird des öfteren auf die weitere Entwicklung der Lehre, namentlich bei Thomas, hingewiesen. Eine Unmenge von Einzelansichten und feinen Abschattungen des Gedankens oder auch nur des Ausdrucks kommt so zur Sprache, und es ist nicht zu verwundern, daß es dem Verf. nicht immer gleich gut gelungen ist, die wesentlichen Linien herauszuarbeiten und den Geist aufzuzeigen, der Albert bei seinen

Einzelentscheidungen und seiner Lehrentwicklung bestimmt. Dieser Mangel mag damit zusammenhängen, daß von dem hochbedeutsamen Fragenkreis, auf den der Titel des Buches hinweist, eigentlich nur eine Einzelfrage ausdrücklich behandelt wird, nämlich die Frage nach der Rolle von Verstand und Wille in der freien Wahlentscheidung des Menschen. In dieser Frage zeigt sich bei Albert, der anfangs mit Aristoteles dem praktischen Urteil der Vernunft sehr große Bedeutung beigemessen hatte, im Alter wieder eine Annäherung an die augustinische, die Freiheit der Wahlentscheidung auch gegenüber dem Urteil der Vernunft betonende Überlieferung, eine Wendung, die wohl aus der Kampfstellung gegen den averroistischen Determinismus zu verstehen ist. Bezüglich der freien Entscheidung selbst vertritt Albert die eigenartige Auffassung, sie sei Akt des Wahlvermögens (*liberum arbitrium*) als einer sowohl von der Vernunft wie vom Willen verschiedenen eigenen Fähigkeit. Das anregende Schlußkapitel des 1. Teils betrachtet dann die menschliche Freiheit in den großen Zusammenhängen der Heilsgeschichte. Gegenüber Augustinus zeigt sich hier bei Albert klar eine positivere Einschätzung der menschlichen Natur; durch abschwächende Deutungen rückt er von den pessimistischen Auffassungen Augustins ab. — Der 2. Teil des Werkes zeigt Albert gegenüber dem Averroismus und der neuplatonischen Emanationslehre als Verteidiger der Freiheit Gottes in der Welterschöpfung. Dagegen kommt er in der Frage, warum die Wesensnotwendigkeit und die damit gegebene Unmöglichkeit des in sich Widersprechenden keine Einschränkung der göttlichen Freiheit und Allmacht bedeutet, nicht zu voller Klarheit (vgl. 183, 187). In dem folgenden Abschnitt über den Gegenstand des göttlichen Willens verdienen namentlich die Ausführungen über Alberts Stellung zum Problem des Übels Beachtung. Er wehrt sich gegen allzu glatte und das Böse nicht ernst genug nehmende Lösungen; »als ehrlicher Schwabe weist er alle gesuchten Erklärungen jener von sich, die das Übel als absoluten Beitrag zur Wahrheit und Güte des Weltalls erklären« (211).

de Vries.

Grabmann, M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitzungsb. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1941, II 10), gr. 8° (83 S.) München 1941, Beck. M 5.— — Der Verf. will in einer literar-historischen Übersicht den gegenwärtigen Stand der Forschung über die gedruckten Politikkommentare, wie insbesondere auch über das ungedruckte Material vorlegen, um so ein vollständiges Bild des geschichtlichen Entwicklungsganges der mittelalterlichen Politikkommentare zu zeichnen, eine Arbeit, die bis jetzt nur sehr unvollkommen geleistet war. Neben der bekannten Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke ist jetzt eine zweite ältere Version entdeckt worden, die in zwei Hss existiert. Albertus Magnus gibt in seinem Politikkommentar nicht bloß eine Paraphrase, sondern eine *expositio literalis*. Die lang erörterte Streitfrage, welcher Teil des Politikkommentars des hl. Thomas von ihm selber stammt, konnte Gr. infolge eines glücklichen Fundes in der Rossiana lösen. Thomas hat noch das 8. Kap. des 3. Buches kommentiert. Zweifelhaft bleibt immer noch, ob Aegidius von Rom einen Kommentar verfaßt hat. Der Magister an der Artistenfakultät Petrus von Alvernia hat nicht bloß als *discipulus fidelissimus* den Kommentar des hl. Thomas vollendet, sondern auch einen eigenen verfaßt in *Quaestionenform*, von dem 2 Hss bekannt sind. P. Glorieux behauptet, daß sich in Bologna noch eine zweite Erklärung findet. Der mehrfach bezugte Kommentar Sigers von Brabant ist noch nicht gefunden. Walter Burleigh, ein Schüler des Duns Scotus, schrieb auch zur Politik eine Auslegung in *Konklusionenform*, von der nicht weniger als 16 Hss aufgezählt wer-

den. Seine Absicht geht auf eine dialektisch klare und saubere Herausarbeitung der intentio des Autors, nicht auf eine selbständige Stellungnahme zu den Problemen. Im Gegensatz dazu will der fruchtbarste Aristotelesklärer des 14. Jahrh., Johannes Buridan, in seinen 92 Quaestiones zur Politik des Aristoteles nicht so sehr die Ansicht des Aristoteles, als vielmehr seine eigenen Meinungen zur Geltung bringen. Seine Staatstheorien sind bisher nur wenig berücksichtigt worden. Nikolaus von Oresme wurde durch König Karl V. zu einer reichen Übersetzertätigkeit ins Französische angeregt. Für die Politik hat er nicht das griechische Original, sondern die griechisch-lateinische Übertragung des Wilhelm von Moerbeke benützt. Charakteristisch sind die eingestreuten Glossen, für die er auch andere Kommentare benützt hat. Sowohl Buridan wie Oresme sind schon gedruckt. Auch der deutsche Gelehrte Heinrich Totting von Oyta schrieb per modum quaestionis einen Kommentar zur Aristotelischen Politik. Aus dem 15. Jahrh. stammen die Erklärungen des Dominikaners Johannes Krosbein (abbreviatio) und des Johannes Versor. Über letzteren wird ausführlicher berichtet. Interessant ist seine Stellungnahme zur sogenannten postestas directa des Papstes in zeitlichen Dingen, die er ablehnt. Ein Hinweis auf die neuen Übersetzungen und Erklärungen der Politik des Aristoteles im Zeitalter des Humanismus beschließt die fruchtbare Arbeit.

Schuster.

Grabmann, H., *Romanus de Roma* O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars: *DivThom* (Fr) 19 (1941) 166—194. — Gr. leistet in dieser Arbeit ein Dreifaches: Einmal faßt er eigene und fremde literarhistorische Studien über *Romanus de Roma* aus dem Geschlecht der Orsini zusammen, der 1272—1273 Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl folgte. Mit Recht fragt sich Gr., auf welchen Grund hin Glorieux Romanus seit 1266 in Paris weilen läßt; mit noch größerem Recht würde er die Angabe als reine Hypothese ablehnen. Romanus hat eine kurze *Summa Sententiarum* und einen Kommentar zu den Sentenzen geschrieben. Beide — der letztere nur in den zwei ersten Büchern — sind in nur je einem Exemplar erhalten. Im Gefolge von Quéatif-Échard zeigt Gr., daß Romanus in der *Pantheologia* des Rainer von Pisa benutzt wurde. Dies gilt auch für das vierte Buch, so daß Romanus einen vollständigen Kommentar verfaßt hat. Man müßte noch untersuchen, ob *Summa* und Erklärung ursprünglich Teile desselben Ganzen waren oder nicht. Hat Romanus den Sentenzenkommentar von Thomas zu Grunde gelegt? Ist er schon Thomasschüler im vollen Sinn oder schwankt er ähnlich wie Tarantasia? Das kann nur eingehende, sachliche Vergleichung lehren. Zweitens gibt Gr. eine willkommene Übersicht über die bisherige Erforschung der *Principia biblica* und *Sententiarum*. Vielleicht ist es der Klarheit wegen nützlich, *Principium* die gesamte Einleitung zu nennen, *Prologus* oder später auch *Sermo collativus* die Rede, und *Quaestio principii* oder *Quaestio collativa* die *Quaestio* der Einleitung. Auch sind Entwicklungsstadien zu unterscheiden: die *Quaestio* tritt erst später auf. Der *Prologus* war anfänglich, wie noch bei Romanus ein Lobpreis auf die Hl. Schrift. Später stand der Lombarde im Vordergrund. Anfangs teilte man ein nach *Materia*, *Intentio*, *Modus*. M. W. ist Albert bis jetzt der erste, der nach den vier Ursachen teilte. Der *Prolog* wird bald bei den *Dii minorum gentium* eine wenig bedeutende Schulübung. Daher auch die mehrfach vorkommenden Zusammenstellungen von solchen Prologi — Gr. bringt eine umfangreiche aus *Clm* 13501 —. Sie dienen als Repertorium für sich in Verlegenheit befindende *Baccalarii*. Drittens endlich veröffentlicht Gr. den *Prolog des Romanus*. Man erhält so ein recht erwünschtes Bild einer solchen Einleitung in der Form, wie sie um 1270 in Paris Brauch war.

Pelster.

Müller, J. P., *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris (Studia Anselmiana 12—13)*. gr. 8<sup>o</sup> (XXXIX u. 292 S.), Rom 1941, Saler. L 70.— Seit den Studien Ehrles und Grabmanns über die *Correctoria Thomae* weiß man nicht allein, daß Johannes Quidort ein *Correctorium Corruptorii* verfaßt hat, sondern auch welches unter all den *Correctoria* dies ist. Besonders Grabmann hat dann über das Leben und andere Werke Johannes mannigfachen Aufschluß gegeben, während Glorieux es m. E. sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß auch die Selbstverteidigung in Cod. 3490 der Mazarine in Paris Johannes zum Verfasser hat. Wenn daher nach dem *Correctorium* ‚Quare‘ jetzt dieses *Correctorium* ‚Circa‘ zum ersten Mal gedruckt wird, so ist dies nur zu begrüßen. Es wird so der Einblick in manche Kontroverspunkte zwischen Augustinismus und Thomismus bedeutend erleichtert. Zudem ist Johann ein Auktor von Temperament und Eigenwillen, wovunter allerdings die literarische Höflichkeit zu Schaden kommt. M. hat seine Ausgabe auf Grund aller bekannten Hss, die er in Familien scheidet und unter denen er Cod. 45 von Santa Caterina in Pisa den Vorrang gibt, mit großer Sorgfalt und recht übersichtlich gestaltet. Wenngleich die Überschriften einigermaßen den Inhalt verraten, so wäre doch bei der Verschiedenheit der behandelten Fragen ein Sachverzeichnis von Nutzen gewesen. Inbetriff des Cod. 147 der Stadtbibl. Bordeaux ist zu bemerken, daß ein dort laut der Notiz auf f. 4<sup>v</sup> früher vorhandenes *Correctorium fratris Jo-Par.* kaum unser *Correctorium* sein kann; der Umfang von 60 Folio paßt nicht zum Umfang des ‚Circa‘, ebensowenig das *Initium* »In prima parte summe«. Beides weist viel eher auf das *Correctorium* ‚Sciendum‘ hin. Noch eine andere Notiz ist von Wert: *finis* (sc. *lectura fratris Jo-Par.*) in CC<sup>o</sup>LXXVI folio, ubi incipit *expositio articulorum*, qui impositi fuerunt fratri Jo-Par. quando legit *sententias et durat usque ad CCLXXXVIII fol.* Sie zeigt, daß die von Glorieux in Cod. Mazarine 3490, f. 157<sup>v</sup> gefundene Apologie nur ein kleines Bruchstück, möglicherweise ein erster Entwurf, des Ganzen ist. — Betreffs der Datierung möchte ich vorläufig viel größere Zurückhaltung empfehlen. Es spielen zuviele Ignota X hinein. Die Grundlage für den terminus ante quem 1285 ist eine von De Rubeis mitgeteilte Notiz in dem seit Jahrzehnten verschollenen Cod. 217 der Bibl. von San Giovanni e Paolo in Venedig über die Weltalter seit Adam, die schließt: *A Christo usque modo (pascha fuit videlicet 7 exeunte martio) 1285*. Diese Bemerkung stand in keinerlei inhaltlichem, sondern rein örtlichem Verhältnis zum *Correctorium*. Sie war vor dem Quästionenverzeichnis angebracht, ob gleichzeitig oder später, das wissen wir nicht. War sie eine Bemerkung des Schreibers oder hatte dieser oder ein anderer die Angabe, die ihm gefiel, irgendwoher abgeschrieben? Das wissen wir ebensowenig. Ja, die umständliche Zitation der verschiedenen Alter und die hier des Zusammenhangs entbehrende Angabe »pascha fuit videlicet 7 exeunte martio« nebst der falschen summa 6775 lassen viel eher an eine Spielerei des Abschreibers denken. Häuser kann man auf eine solche Zahl sicher nicht bauen. Dann aber bleibt für eine Datierung vor 1285 nichts anderes übrig als die allzu kühnen chronologischen Spekulationen von Glorieux, nach denen Johannes 1285—1286 über die Sentenzen gelesen hätte. M. muß dies der Zahl 1285 zuliebe in 1282—1284 umwandeln, wobei die Voraussetzung, das *Correctorium* zitiere die Sentenzen, zwar wahrscheinlich, aber vorläufig nicht genügend sicher ist. Bis zum Beweis eines Besseren bleiben mir zwei Bedenken: Wie kommt es, daß zwischen der ersten recht eifrigen schriftstellerischen Tätigkeit des Johannes (zwei Traktate, eine *Summa philosophiae*, das *Correctorium*, der *Sentenzenkommentar*) und der gleich eifrigen nach 1300 ein Vacuum von 15 Jahren liegt; und

mehr noch: Wie kommt es, daß ein »Pariser« Baccalarius nach Vollendung seiner Lesung über die Sentenzen volle zwanzig Jahre auf das Doktorat warten muß? Das ist etwas völlig Unerhörtes. Der Hinweis auf den erregten Anstoß genügt nicht zur Erklärung. Durandus, dessen Vorlesungen einen ungleich größeren Sturm entfesselt hatten, wurde schon nach vier Jahren Magister. Zur Klärung dieser Fragen wird es gut sein, den Sentenzenkommentar Johannis einmal nach Inhalt und Quellen zu untersuchen. Der Wert der Ausgabe selbst wird durch die vorgebrachten Bedenken nicht berührt. Pelster.

Creytens, R., *Autour de la littérature des Correctoires*: Arch FrPraed 12 (1942) 313—330. — Anlässlich einer Besprechung der Ausgabe des *Correctorium ‚Circa‘* durch J. P. Müller (vgl. die vorausgehende Anzeige) untersucht Cr. hauptsächlich zwei Fragen. Er nimmt den von Müller aufgestellten *Terminus ante quem* 1285 für *Correctorium* und *Sentenzenkommentar* des Johannes Parisiensis als festgegebene Tatsache an und möchte nun die Abfassung beider Werke noch um zwei oder drei Jahre früher datieren (1279—1280). Die bisher sogenannte erste Redaktion des *Correctorium* Wilhelms von Mare ist auf 1278 zu datieren, die zweite Redaktion aber, von der Stücke vor 1285 zur Ergänzung des *Correctorium ‚Circa‘* gedient hätten, sei vor 1284—1285 und nach 1279 entstanden, die beiden *Correctoria* der Dominikaner lägen um 1282. Die gegen die Annahme Müllers bestehenden Bedenken, die ich bei Besprechung seines Buches erwähnt habe, gelten auch hier. Es kommt aber ein weiteres hinzu. Die Grundlage der Datierung für die erste Redaktion des *Correctorium* de Maras, die Verordnung des Generalkapitels der Franziskaner von 1282, ist noch keineswegs gesichert. Es heißt dort, die *declaraciones fratris Wilhelmi de Mara* zur *Summa* sollen nicht, wie es anscheinend bisher geschah, auf den Rand derselben, sondern in ein eigenes Heft geschrieben werden und sie sind geheim zu halten. Aber was ist hier gemeint: das *Correctorium* de Maras oder die von mir in Cod. 174 Assisi ff. 55<sup>v</sup>—58<sup>v</sup> festgestellten bedeutend kürzeren, aber viel schärferen Artikel — man könnte sie am besten eine Zensur oder ein Irrtumsverzeichnis nennen —? Für letztere sprechen zwei Umstände: Man versteht schwer bei der damaligen Schreibgewohnheit — die Zeit der breiten Ränder war vorüber, man schrieb in zwei Kolonnen —, wie die oft recht umfangreichen Artikel des *Correctorium*s an den Rändern Platz finden konnten und ferner warum das nach seiner ganzen Anlage nach sachliche und für die Öffentlichkeit bestimmte *Correctorium* geheim zu halten war. Der von Cr. angeführte negative Beweis, die Bulle Nikolaus III. von 1279 sei im *Correctorium* nicht angeführt, hat seinen Wert, schlägt aber keineswegs durch. In den *declaraciones* ist überhaupt keine Regelerklärung genannt; es wird nur gesagt: *Hoc reprobatum est per plures summos pontifices*. An einer Stelle des *Correctorium* redet es nur von der Regelerklärung Gregors IX., an anderer Stelle bei gleichem Anlaß auch von der Erklärung Innozenz' IX. und Alexanders IV. Man darf also aus dem Fehlen Nikolaus' III. nicht allzuviel schließen. — Viel wichtiger ist die Beantwortung der zweiten Frage nach einer späteren Redaktion des *Correctorium* und hier hat Cr. einen vollen Erfolg zu verzeichnen. Ehrle und Pelzer hatten bereits Bruchstücke einer zweiten Redaktion entdeckt. Cr. hat nun in Cod. Vat. 4413 ein vollständiges Exemplar gefunden, das er nach Inhalt und Eigenart sorgfältig beschreibt. Es hat den früheren Inhalt aufgenommen, aber vielfach umgestaltet und verbessert, vermehrt, im Ton gemildert und es fügt eine ganze Reihe neuer Artikel hinzu. Betreffs der Hss der früheren Redaktion hat Cr. eine wichtige Beobachtung gemacht. Ehrle hatte in seinem grundlegenden Artikel über die gesamte *Correctorienliteratur*, so wie es notwendiger Weise jeder tut, der ein

weites Gebiet erschließt, sich auf die ersten und letzten Artikel der einzelnen Teile verlassen und nach ihnen die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Redaktion bestimmt. Cr. zeigt nun an einem Beispiel, daß sich auch in Hss der ersten Redaktion Stücke der zweiten eingeschlichen haben. Es wäre aus verschiedenen Gründen wohl nützlich, auch die zweite Redaktion durch den Druck zugänglich zu machen.

Pelster.

Barth, T., O. F. M., Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus: PhJb 55 (1942) 300—321. — Die Abhandlung ist eine Fortsetzung der früheren Arbeiten des Verf.: De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum, und: Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Scotus bis heute. Ihre Besprechung siehe Schol 15 (1940) 452—454, 465 f. Barth betrachtet zunächst kurz den Begriff der Eindeutigkeit bei Aristoteles, dann bei Porphyrius, Boethius und ihren Anhängern, wobei der Logiker Petrus Hispanus als Anhänger der porphyrianischen Gestalt des univocum angeführt wird, während Albert der Große und Thomas von Aquin, die nur ganz flüchtig behandelt werden, sich auf Seiten des Boethius finden. Den Hauptteil der Arbeit bildet die Untersuchung des Begriffs der univocatio bei Duns Scotus. In dessen Auffassung werden drei verschiedene Stadien unterschieden. Im letzten und endgültigen Stadium besteht nach Duns Scotus zwischen Welt und Weltgrund »ein Minimum von Univozität«, »das sich seinem Wesensgehalt nach über und außerhalb jeder Besonderung befindet und daher die Fähigkeit hat, die entferntesten und verschiedensten Gegenstände miteinander zu verbinden« (315). »Gott und Welt treffen sich beide im transzendentalen Sosein« (318). »Für Scotus ist die univocatio in ihrer allgemeinsten Form primär eine begriffliche Einheit, welche aber soeben noch eine unvollkommene Grundlage in der Realität hat« (319). — Dies wird von Thomas nicht bestritten. Auch nach diesem ist Seinsanalogie zwischen Gott und Geschöpf nicht möglich ohne Übereinstimmung im Sein (vgl. S. th. 1 q. 13 a. 5); doch besteht in dieser Übereinstimmung zugleich eine Verschiedenheit, und diese ist größer als die Übereinstimmung. Wichtiger noch ist, daß Thomas das Seiende als solches nicht als »einfach und absolut leer« und auch nicht bloß als »realitas« nimmt, vielmehr betont, daß das Seiende als solches eine innere Struktur hat sowie Konstitutionsgründe, die voneinander verschieden sind. Gerade dies ist wesentlich bei Bestimmung der Seinsanalogie; das innere Verhältnis von essentia und existentia ist wesentlich anders in Gott als im Geschöpf; und weil dieses Verhältnis wesentlich anders ist, ist die analogia proportionalitatis der analogia metaphysica attributionis intrinsecae logisch vorgeordnet. Der Vorwurf, Thomas habe sich »zu einer allgemeinen Behandlung des Seienden als Seienden« »nicht herbeigelassen« (309), trifft doch wohl nicht zu: vgl. z. B. De ente et essentia; In Met. — Ein falsch gelesener Text stört die Argumentation: Thomas schreibt (1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3) nicht, »das Seiende enthalte in sich alle seine Besonderungen quodammodo unite et distincte«, sondern er sagt: »unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et in distincte, sicut in principio«. Auch die entia concreta sind indistincte im allgemeinen Seinsbegriff enthalten. Die Terminologie bei Duns Scotus ist verschieden von der bei Thomas; sachlich aber geht Duns Scotus in der Univokationslehre nicht über Thomas hinaus.

Nink.

Guillelmi Ockham, Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabriëlis Biel, quam ad fidem codicum restituit Ph. Böhner O. F. M. (Textus Guillelmi Ockham 1). gr. 8° (64 S.) Paderborn 1941, Schönigh. M 3.20.

— Bei der Seltenheit der Werke Ockhams ist der Plan, eine Reihe von Ockham-Texten in neuer Ausgabe zugänglich zu machen, sehr zu begrüßen. So ist man nicht mehr auf die manchmal recht allgemein gehaltenen Darstellungen und Urteile anderer angewiesen, sondern kann sich selbst ein Urteil über Eigenart und Inhalte seines Denkens bilden. Das vorliegende 1. Heft veröffentlicht, hauptsächlich auf Grund von vier Hss des 14. Jahrh., die erste Quaestio des Prologs zum Sentenzenkommentar: Ob es möglich sei, daß unser Verstand in diesem Leben eine evidente Kenntnis theologischer Wahrheiten habe; unter »Evidenz« versteht Ockham dabei das, was wir heute gewöhnlich »innere Evidenz« nennen, also nicht bloß eine äußere Evidenz auf Grund der Offenbarung Gottes. Schon die Fragestellung, erst recht aber die ganze Art der Behandlung der Frage geben ein gutes Bild vom Denkstil des »Doctor plus quam subtilis«. Durch die immer wieder eingestreuten oft recht umfangreichen Vorbemerkungen, Einwände und Lösungen von Einwänden wird seine Gedankenführung recht unübersichtlich. Seine logische Schärfe, aber auch sein Mangel an metaphysischer Tiefe tritt immer wieder hervor. Was dieser Quaestio einen besonderen Reiz verleiht, ist die weitgehende Berücksichtigung der inneren Erfahrung bei Darlegung der verschiedenen Weisen menschlicher Erkenntnis. Ockham unterscheidet scharf zwischen anschauerndem und abstraktiver, denkender Erkenntnis; erstere wird etwas formalistisch als jene bestimmt, die genügt, um das Dasein eines Sachverhaltes evident zu erkennen (24). Sie ist im Bewußtsein unserer geistigen Akte als rein geistige Anschauung verwirklicht. Innerhalb der abstraktiven Erkenntnis unterscheidet Ockham nicht nur einfachen Begriff und Urteil, sondern auch das bloße Erfassen eines Urteilsgedankens (*apprehensio complexi*) und die Zustimmung, die nach ihm erst das eigentliche Urteil ist. de Vries.

K ä p p e l i, Th., Benedetto di Asinago da Como († 1339): *ArchFrPraed* 11 (1941) 83—94. — Benedikt von Assignano ist in den letzten Jahrzehnten viel, vielleicht zu viel, in Verbindung mit einer *Concordantia Thomae* genannt worden. In dieser sorgfältigen Arbeit hat K. alles gesammelt, was bisher über Benedikt bekannt war, und diese Angaben nicht unwesentlich erweitert. Wenigstens seit Quétif-Échard geht Benedikt unter dem Namen von Assignano, als sei dies sein Geburtsort. Der Name ist irreführend. Benedikt heißt de Asinago und entstammt einer Familie in Como des gleichen Namens. Er beginnt 1319 die Vorlesung über die Sentenzen in Paris. Gegen die Ansicht K.s, daß Benedikt schon 1321 Magister geworden sei, spricht, daß er in einem Brief Johannes' XXII. von 1322 gegen sonstigen Gebrauch der Kurie nicht als Magister der Theologie bezeichnet wird. 1324 ist er als solcher bezeugt. K. zeigt weiter, daß Benedikt 1326 für eine Gesandtschaft nach Konstantinopel verwandt wurde, die freilich nicht den gewünschten Erfolg hatte. 1328 wird er Bischof seiner Vaterstadt Como. Infolge des unseligen Streites zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern und den Visconti war seine Wirksamkeit in den ersten Jahren sehr gehemmt, für welche Tatsache K. eine Reihe von Dokumenten bringt. Benedikt ist 1339 gestorben. Für die Geschichte der Theologie ist von Wichtigkeit, daß wenigstens noch im 18. Jahrh., wahrscheinlich aber bis zur Aufhebung 1865, in der *Bibl. von San Giovanni e Paolo* in Venedig eine Quaestio Benedikts über die *Visio beatifica* von der Auferstehung der Leiber vorhanden war; sie steht in Beziehung zum Streit über die *Visio* unter Johann XXII. Nach Quétif-Échard, der aus Rovetta schöpft, waren andere Quaestiones im Konvent zu Bologna. Das *Viridarium consolationis* der *Stadtbibl.* Bologna sieht K. als unecht an. — Es bleibt ein Wort zu sagen über die *Konkordanz »Veritatis et sobrietatis verba eloquor«*, die, nachdem Mandonnet die Hypothese aufgestellt hat, immer wieder

mit dem Namen Benedikts verknüpft wird. K. selbst ist in dieser Frage zurückhaltend. Es ist gut, sich einmal zu vergegenwärtigen, auf welch schwachen Füßen diese Annahme steht. Hat Benedikt überhaupt eine Konkordanz geschrieben? Die beiden ältesten Zeugnisse, beide aus Bologna, sind fast 200 Jahre jünger als die Schrift selber. Es ist obendrein zum mindesten wahrscheinlich, daß sie von einander abhängig sind. Leander Alberti in seinem Werk *De viris illustribus ordinis Praedicatorum* (1517) berichtet, Benedikt habe eine *Concordantia dictorum Thomae* verfaßt. In der nach 1496 geschriebenen *Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum predicatorum* des Borselli in Cod. 1999 der Universitätsbibl. Bologna steht, wie ich mich selbst überzeugt habe, f. 109<sup>r</sup> ein Nachtrag des 16. Jahrh. zu den Angaben über fr. Benedictus Cumanus: *Hic postmodum fuit episcopus Comensis et primus edidit Concordantias dictorum b. Thomae, quas iuvenis vidi in conventu Comensi.* Die Vermutung liegt nahe, daß hier die Quelle für Leander ist, der dem gleichen Konvent in Bologna angehörte; ja es ist leicht möglich, daß Leander selbst den Nachtrag geschrieben hat. Beide geben den gleichen Titel an. Man kann sagen: Also haben wir ein altes handschriftliches Zeugnis aus dem Heimatskonvent des Benedikt. Aber *Concordantiae dictorum Thomae* ist der Titel der Konkordanz »Pertransibunt plurimi«, während gerade die älteren Zeugen für »Veritatis et sobrietatis verba« die Schrift *De concordantia (concordia) articularum* nennen. Ferner betonen der Nachtrag und Lander, Benedikt habe als erster eine *Concordantia* verfaßt. Die erste Konkordanz ist aber zweifellos »Pertransibunt plurimi«, die in »Veritatis et sobrietatis« vorausgesetzt wird. Diese also muß der Verfasser des Nachtrags im Konvent zu Como gesehen haben. »Pertransibunt plurimi« kann aber unmöglich ein Werk Benedikts sein, da sie älter ist. Eine völlig ungezwungene Erklärung des Irrtums ergibt sich, wenn in der Hs mit »Pertransibunt«, die mit anderen Büchern Benedikts an den Konvent kam (siehe Käppeli 90), ein Schreib- oder Besitzvermerk Benedikts als Angabe des Verfassers gedeutet wurde. Damit würde aber meine früher ausgesprochene Ansicht, die sich auf äußere und innere Gründe stützte, Thomas von Sutton sei der Verfasser von »Veritatis et sobrietatis verba«, wieder in den Vordergrund treten. Die Frage nach dem Verfasser beider Konkordanzten muß noch einmal und umfassender als bisher untersucht werden.

Pelster.

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

Honecker, M., *Logik. Eine Systematik der logischen Probleme* (Leitfäden der Philosophie 5). 2. Aufl. 8° (196 S.) Bonn 1942, Dümmeler. M 4.50. — Diese Neuauflage von H.s *Logik*, die der inzwischen verstorbene Verf. noch selbst besorgt hat, bietet im wesentlichen den Text der 1. Aufl.; nur das Literaturverzeichnis wurde durch einen Nachtrag ergänzt. Beim Erscheinen der ersten Aufl. (1927) fand ihre neuartige Einteilung und die dieser zugrunde liegende Überzeugung, in den üblichen Darstellungen der Logik würden verschiedene Gegenstandsgebiete miteinander vermengt, viel Beachtung, freilich zum Teil auch Widerspruch. Man kann aber nicht sagen, daß später erschienene Logiken sich mit diesen Problemen viel auseinandergesetzt hätten. H. unterscheidet scharf Gegenstandslogik, in der die formalsten Bestimmungen des vom Denken unabhängigen Gegenstandes betrachtet werden, Bedeutungs- und Notionenlehre, die sich den Denkinhalten als solchen und ihren Beziehungen untereinander zuwendet, und Denklehre, die Normen für den Vollzug der Denkkakte aufstellt. In seiner Schrift »Gegenstandslogik und Denklogik«, die

diese neue Einteilung theoretisch ausführlicher begründet, faßte H. selbst Bedeutungslehre und Denklehre als »Denklogik« zusammen. In der Tat hängen diese beiden Teile trotz der Verschiedenheit ihres Gesichtspunktes so eng miteinander zusammen, daß sich eine getrennte Behandlung kaum empfiehlt; wie H. selbst (162 f.) darlegt, ist die »Denklehre« nichts anderes als die jeweils ins Normative gewandte, auf den tatsächlichen Vollzug bezogene Lehre von den Beziehungen der Denkinhalte untereinander. Nur nach dem Vorwiegen des einen oder andern Gesichtspunktes behandelt H. in der »Bedeutungslehre« die übliche Lehre von Begriff, Urteil und Schluß und in der »Denklehre« die Methodenlehre. Bei der vorausgeschickten »Gegenstandslehre«, der die »Logica praedicamentalis« der alten Scholastiker der Idee nach entspricht, ist die Abgrenzung gegen die Ontologie die in der Natur der Sache liegende Schwierigkeit. Durch zu wenig kritische Übernahme von Auffassungen der Phänomenologie und der Meinong-Schule hat sich H. diese Schwierigkeit wohl etwas zu leicht gemacht. So erscheint der »Gegenstand im allgemeinen« einerseits als vom Denken völlig unabhängig, andererseits doch nicht als gleichbedeutend mit dem Seienden im ontologischen Sinn — sollen doch sogar »negative Sachverhalte« unabhängig vom Denken »bestehen«. Störend wirkt auch ein gewisses Übermaß an Einteilungen und die Verwendung von Ausdrücken in einem vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden — meist eingegengten — Sinn; so wird z. B. unterschieden zwischen »Gegenstand« und »Objekt«, zwischen »wirklich« und »real«, wobei letzteres auf die Außenwelt eingeschränkt wird, während umgekehrt »phänomenal« und »seelisch« gleichgesetzt werden. — Die Auseinandersetzung mit Methode und Inhalten dieser Logik wird der Verlebendigung und dem Fortschritt der scholastischen Logik in mancher Beziehung sehr förderlich sein.

de Vries.

Viglino, H., I. M. C., *Logica et Generalis Introductio in philosophiam*. 8<sup>o</sup> (XVI u. 402 S.) Rom (Viale delle Mura Aurelie 11) 1941, Missioni Consolata. L 27.— Das Buch bietet eine sehr gründliche, persönlich durchdachte Darstellung der scholastischen Logik, und zwar nur der eigentlichen Logik, von der die Erkenntniskritik mit Recht unterschieden wird. Vorausgeschickt ist eine kurze Einleitung in die Philosophie (1—78), deren umfangreichsten Teil ein Überblick über die Geschichte der Philosophie bildet. Die scholastische Philosophie ist dabei besonders berücksichtigt — die scholastische Erneuerung im 16. Jahrh. hätte freilich mehr Beachtung verdient —, und das Unberechtigte verschiedener Vorurteile gegen die Scholastik wird gut gezeigt (71—73). Beachtenswert sind auch die wohl abgewogenen Sätze über die Bedeutung einer Mehrheit philosophischer Richtungen (35). In der Darstellung der Logik verdient die Kennzeichnung der verschiedenen Formen der Erkenntnis hervorgehoben zu werden, namentlich die Analyse des Urteils mit der klaren Unterscheidung von Wahrnehmung und gedanklichem Ausdruck des Sachverhaltes. Weniger befriedigt die Erklärung des analytischen und synthetischen Urteils (212 f.) und die Begründung der ersten Prinzipien (323—325), die wohl besser ganz der Erkenntniskritik überlassen worden wäre. Im 2. Teil der Logik, der Wissenschaftslehre (316—382), werden die aristotelischen Forderungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wissenschaft mit Recht eingeschränkt (319); die Methodenlehre im einzelnen mußte sich natürlich auf die Grundlinien beschränken; die Beurteilung der nicht-euklidischen Geometrie (369) hätte aber wohl auf jeden Fall mehr Unterscheidungen gefordert. Recht dankenswert ist der geschichtliche Anhang mit seiner Gegenüberstellung der »klassischen« Logik und verschiedener Formen der modernen Logik.

de Vries.

Rougier, L., *La Relativité de la Logique: RevMétMor* 47 (1940) 305—330. — Hat »Logik« einen absoluten oder aber relativen Sinn? Gibt es nur eine Logik oder aber mehrere? Und wenn seit Begründung der nichteuklidischen Geometrien Logiken verschiedener Valenz ausgebildet worden sind, welche philosophischen Folgerungen ergeben sich daraus? Die Beantwortung dieser Fragen ist eng verknüpft mit den letzten Fragen der Philosophie und muß darum je nach dem philosophischen Standpunkt eine verschiedene sein. Nach der Meinung vieler ist durch die Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien die apodeiktische Logik des Aristoteles ihres Ranges beraubt und an ihre Stelle die Axiomatik Hilberts und eine große Anzahl anderer inzwischen ausgebaute Logiken getreten, die sich in verschiedener Weise einteilen lassen. Aus diesen logischen Arbeiten, meint R., ergebe sich die philosophische Folgerung: die logischen Gesetze seien a priori wahr in dem Sinne, daß sie die Möglichkeiten erschöpfen, die wir durch Konvention gesetzt haben, indem wir den Sätzen zwei, drei oder eine unbestimmte Anzahl von Werten geben oder eine bestimmte Anzahl von Möglichkeiten betrachten. Diese Auffassung nähert sich sehr derjenigen von H. Poincaré, daß die mathematischen Axiome konventionell festgelegte Sätze seien. Nach Meinung der Ref. gründet alle Logizität des Denkens und Folgerns in Seinslogizität. Verschiedene Geometrien lassen sich deshalb in beliebiger Anzahl ausbilden, weil in verschiedenen Axiomen und arithmetischen Konstruktionen verschiedene logisch notwendige Seinsverhältnisse zum Ausdruck kommen. Jedes logisch notwendige Verhältnis ist logisch notwendiges Verhältnis eines Seienden und jede logische Möglichkeit logische Möglichkeit eines Seienden. Darum gilt jede widerspruchsfreie Axiomatik absolut. Die verschiedenen Logiken beweisen nicht die Relativität der Logik, sondern die Möglichkeit, daß der abstrahierende menschliche Verstand verschiedene logisch notwendige Seinsverhältnisse für sich allein in Abstraktion von andern Bestimmungen, mit denen sie in der Wirklichkeit immer realidentisch sind, festhalten und untersuchen kann. Näheres siehe: *Der Sinn der Mathematik*, in: *Schol* 14 (1939) 545—564. Nink.

Werkmeister, C. W., *Sieben Leitsätze des logistischen Positivismus in kritischer Beleuchtung* (übersetzt von W. Krampf): *PhJb* 55 (1942) 162—186, 366—389. — Diese Arbeit wählt aus dem umfangreichen Schrifttum der dem »Wiener Kreis« zugehörigen Autoren sieben Leitsätze aus und unterzieht sie der Kritik. Es sind die Sätze: 1. Wissenschaft ist lediglich durch ihre Form Wissenschaft. 2. Eine Aussage hat nur Sinn, insofern sie verifiziert werden kann. 3. Es gibt nur Erfahrungswissenschaft, die von unmittelbar Gegebenem handelt. 4. Die in der Metaphysik behandelten Sätze sind völlig sinnlos. 5. Alle Forschungsgebiete sind nur Teile einer Einheitswissenschaft: der Physik. 6. Die Sätze der Logik sind Tautologien. 7. Reine Mathematik ist nichts als Logik. Gegen diese Sätze macht W. vor allem geltend, daß Erkenntnis es nicht mit der reinen Form zu tun hat, sondern in sinnvollen Sätzen Ausdruck findet. Der Sinn eines Satzes aber ist weder mit seiner Verifizierbarkeit noch mit den tatsächlichen Operationen, durch die die Verifikation geschieht, identisch. Die Positivisten sind nicht imstande, ein eindeutiges Sinn- und Wahrheitskriterium anzugeben, und sehen sich genötigt, die meisten ihrer empiristischen Voraussetzungen aufzugeben. Die Probleme der Ontologie lassen sich nicht vermeiden. Der Positivismus kämpft gegen eine falsch verstandene spekulative Metaphysik und versperrt sich dadurch den Weg zu den echt metaphysischen Fragen. Die Physik reicht nicht aus, um alles Sein zu erklären: das psychische Sein, das personale Sein, der lebende Organismus sind nicht Gegenstand der Physik. Der Sinn der Logik ist vom Standpunkt des Positivismus aus nicht zu fassen und

die reine Mathematik nicht identisch mit Logik. — Die kritischen Bedenken bestehen zurecht, können aber erst dann ihre wahre Kraft haben, wenn man auf tieferliegende innerlich zusammengehörige Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik zurückgeht. Nink.

Olgia ti, Fr., Il problema critico e P. Léon Veuthey: RivFilNeoscol 34 (1942) 63—74. — Veuthey, L., O.F.M. Conv., Il problema critico: MiscFranc 42 (1942) 219—232. — Olgia ti wendet sich gegen die von Veuthey in seiner »Critica« (vgl. Schol 17 [1942] 464) an der Erkenntnislehre der Alten geübte Kritik, wie auch gegen dessen eigene Lösung des Erkenntnisproblems. Veuthey werfe Aristoteles und Thomas zu Unrecht vor, sie setzten die Geltung der Erkenntnis ohne Begründung voraus. Denn diese gehen weder vom Subjekt noch in unkritischer Weise vom Gegenstand aus, sondern vom Sein, und zwar nicht vom bloßen Begriff des Seins, sondern vom erfahrungsmäßig gegebenen Seienden selbst. Weil Subjekt und Objekt beide Seiendes sind, gelten die Gesetze des Seins ohne weiteres von beiden; es braucht also keine »Brücke« vom Subjekt zum Objekt; ein kritisches Problem im Sinn dieser »Brückenfrage« gibt es nicht. An Veutheys eigener Lösung bemängelt O. ferner die übereilte Analyse des Bewußtseins, in das zu viel hineingedeutet werde, weiter besonders die Redeweise vom intuitiven Erfassen Gottes. — In seiner Entgegnung bleibt Veuthey darauf bestehen, daß das kritische Problem in dem von O. angegriffenen Sinn nicht nur tatsächlich gestellt werde, sondern auch zu Recht bestehe; die Zweiheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein sei nun einmal eine Tatsache, und was uns zunächst gegeben sei, sei das Subjekt, das — auch in der Erfahrung — das Objekt auf seine eigene Weise aufnehme; darum sei es nicht ohne weiteres klar, daß das Denken mit dem Sein übereinstimme, sondern diese Übereinstimmung bedürfe des Beweises. Die abstrakte Einheit im Sein könne aber die notwendige Beziehung zweier konkreter Seiender, wie Subjekt und Objekt es sind, nicht begründen. Wenn er von einer »Intuition« Gottes gesprochen habe, so verstehe er dabei Intuition nicht als unmittelbare Schau, sondern als geistiges Erfassen eines konkreten Seienden; es handle sich um eine »analoge Anschauung«. — Dieser letztere Ausdruck scheint uns wenig glücklich zu sein; eine analoge Erkenntnis, die ihren Gegenstand nicht nach seiner eigenen Form, sondern nach der Form eines andern und daher teilweise negativ bestimmt, ist, auch wenn sie sich auf einen Einzelgegenstand richtet, stets ein begriffliches Erkennen, also ein Denken, kein Anschauen. Mißverständlich und zu V.s eigenen Gedankengängen nicht recht passend ist auch die wiederholt vollzogene Gleichsetzung des Gegensatzpaares Subjekt-Objekt mit dem Gegensatz Denken-Sein; geht doch V. selber vom Sein des Subjektes aus. Im übrigen müßte man wohl unterscheiden zwischen Urteilen der Daseins- und der Wesensordnung. Die Übereinkunft von Subjekt und äußerem Gegenstand im abstrakten Begriff des Seienden kann freilich das Urteil über das Dasein des äußeren Gegenstandes nicht begründen. Andererseits geht es aber nicht an, die »Brückenfrage« auch bei den apriorischen Urteilen der Wesensordnung (den Prinzipien) zu stellen; wenn deren objektive Geltung grundsätzlich eines Beweises bedürfte, wäre der Beweis von vornherein unmöglich, da jeder Beweis bereits mindestens eine allgemeine Prämisse, und zwar eine objektiv gültige, voraussetzt.

de Vries.

Ottaviano, C., Kritik des Idealismus. Mit einer Einführung von F. J. von Rintelen, Realismus-Idealismus? (48 u. 184 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 7.50. — Wenngleich der Idealismus im philosophischen Sinn dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein als überwundene Episode gilt, so hat doch angesichts der großen Bedeutung,

die er bis in die jüngste Vergangenheit hatte, die deutsche Ausgabe der Ottavianoschen *Critica dell' idealismo* eine Aufgabe, besonders deswegen, weil sie nicht bloß die großen Richtungen des deutschen, sondern ebenso auch die verschiedenen Formen des italienischen Idealismus: Gentile, Orestano, Varisco, Croce, der Kritik unterzogen. Ziel der logisch scharfen Kritik O.s bildet der Nachweis, daß die elementaren idealistischen Grundbegriffe: Bewußtsein und Inhalt, Denksubjekt, -objekt und -akt, Entstehen und Zeitlichkeit nicht aus dem Idealismus selbst abgeleitet sind, sondern aus dem Realismus stammen. Der Idealismus führe also auf den Realismus als die ursprüngliche und ihm selbst zugrunde liegende Auffassung zurück. Das Grundprinzip der Immanenzphilosophie: es sei sinnlos, von einem Sein zu reden, das unabhängig vom Denken existiert, führe zu Absurditäten. Allgemeingültigkeit könne ihren Ursprung nicht im Subjekt als solchem haben und sei bei Verneinung der Substanzialität der Dinge ohne Fundament. — Die 40 Seiten umfassende Einführung von F. J. v. Rintelen ist eine dem italienischen Werk gegenüber selbständige scharfsinnige Begegnung mit dem Idealismus. Sie sieht dessen letztes Fundament in einem geistigen Aktivismus, deren Anlehnung an das Zeitliche eine Werdensphilosophie fordern muß. Auch R. gibt eindeutig dem Realismus den Vorzug: Es gibt zwei grundverschiedene Wirklichkeitsweisen, die Welt geistigen Bewußtseins und dringlicher Realität, die eine dualistische Einheit bilden. — O.s Buch und R.s Einführung bilden beide einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung der Frage, daß die Bestimmung des Sinnes der Erkenntnis letztlich nicht bloß Sache innerer Persönlichkeitshaltung ist, sondern sich auch erkenntnistmäßig herbeiführen läßt.

Nink.

Goldschmidt, H. L., *Der Nihilismus im Licht einer kritischen Philosophie*. gr. 8<sup>o</sup> (91 S.) Thayngen-Schaffhausen 1941, Augustin-Verlag. — Unter Nihilismus wird verstanden: »der Glaube und die Erkenntnis, daß hinter allen Glaubensinhalten, Erkenntnisinhalten und Werten nichts steckt, und der Wille, alle Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte auf dieses Nichts zurückzuführen«. Den Nihilismus haben nach G. heraufgeführt: das Christentum — der Nachweis für diesen ungeheuren, aller Wahrheit ins Gesicht schlagenden Satz wird ausschließlich mit Aphorismen aus Nietzsche versucht! —, die Aufklärung, die Moral und die europäische Philosophie. Die Überwindung des Nihilismus sieht die Schrift allein in der Skepsis kritischer Philosophie: »Weil wir nicht länger an die Möglichkeit allgemeingültiger Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte glauben — darum stürzt uns die Erfahrung der Begrenztheit unserer Glaubensinhalte, Erkenntnisinhalte und Werte nicht in die Verzweiflung an jeder Wahrheit überhaupt, und diese nicht in den Willen, alle Wahrheiten auf das ‚in Wahrheit‘ hinter ihnen stehende Nichts zurückzuführen — sondern wir fangen, zweifelnd aber nicht verzweifelnd, nun erst wirklich zu leben an.« »Erst jetzt werden Gemeinschaft, Gespräch, Freundschaft möglich. Der Nihilismus kam, weil wir annahmen, bald Gott erkennen, bald ihn ersetzen zu können, und weil wir, da wir es doch nicht konnten, an uns verzweifelten. Der Nihilismus schwindet, sobald wir, bewußt unserer Begrenztheit, nicht länger über der Unmöglichkeit, das scheinbar Mögliche zu verwirklichen, verzweifeln, sondern uns beugend vor dem Unmöglichen, das Mögliche ins Auge fassen«. Kritischer Besonnenheit entspricht »das Bekenntnis zu der immer neuen Wegverwirrung als unserem Los und unserer Aufgabe« (83). — Diese Schrift kann nicht als ernste Arbeit und ernst zu nehmende Überwindung des Nihilismus angesehen werden. Unter einem verheißenden Titel birgt sich ein Inhalt, der weder historisch noch philosophisch kritisch bearbeitet ist. Die positiven Gedanken und Werte des

Christentums und der christlichen Philosophie sind der Schrift fremd geblieben. Zu Nietzsches Kampf gegen das Christentum und seiner Verzeichnung des christlichen Ethos vgl. die ausgezeichnete Schrift von Paul Wolff, Nietzsche und das christliche Ethos, Regensburg 1940.

Nink.

Degl'Innocenti, U., »Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu«: *Sophia* 9 (1941) 433—443. — Das im Titel der Untersuchung genannte Wort, auf das sich der Empirismus immer wieder berufen hat, dessen aristotelischen Ursprung Hegel aber bestreitet, findet sich in dieser Fassung ohne Zweifel bei Thomas und Bonaventura; von letzterem wird es, wenn auch nicht mit Bestimmtheit, Aristoteles zugeschrieben. Der Sinn, in dem Thomas den Ausspruch verwendet, ist nicht der, daß alles Inhaltliche unserer Verstandeserkenntnis den Sinnesgegebenheiten entnommen ist; erkennt doch der menschliche Geist auch nach Thomas in unmittelbarer innerer Erfahrung seine eigenen Akte, die dem Sinn unzugänglich sind (*De malo* q. 6 a. un. ad 18); die Geltung des »Nihil est...« wird von ihm ausdrücklich auf die materiellen Dinge eingeschränkt (*In De sensu et sensato* l. 15 n. 212). Wahr bleibt freilich, daß auch die geistige Erfahrung der eigenen Akte zu ihrem Zustandekommen des Anstoßes von seiten der Sinne bedarf. Die Bedeutung dieser geistigen Erfahrung für die Gewißheit unserer Erkenntnis und für die Gotteserkenntnis wird auch von Thomas anerkannt. Der Verf. geht aber u. E. über Thomas hinaus, wenn er die Anwendbarkeit aller aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe auf das Geistige und auf Gott zu leugnen scheint (441); führt doch nach Thomas die Abstraktion wenigstens auf ihrer dritten Stufe (*abstractio a materia intelligibili*) zu den allgemeinsten ontologischen Begriffen, durch die auch das Geistige gedacht werden kann (*S. th.* 1 q. 85 a. 1 ad 2), wenn auch natürlich die der inneren Erfahrung entnommenen Begriffe von unersetzlicher Bedeutung für die Verlebendigung unserer Geistes- und Gotteserkenntnis sind.

de Vries.

Ghéréa, J. D., »Existences«: *RevMétMor* 47 (1940) 376—385. — Für jene philosophischen Richtungen, die neben dem Wirklichseienden auch dem »idealen« und »irrealen« Sein, dem Reich der Wahrheiten, »Sätze an sich« und Geltungen eine Art Existenz zuschreiben, kann der Begriff »Existenz« nicht einen Sinn haben. Darum haben, ähnlich wie im Altertum Platon in der Ideenlehre, im 19. Jahrh. vor allem Bolzano und Lotze und in der Gegenwart N. Hartmann u. a. auch die Sphäre des Idealen, des Wahrseins und Geltens als eine eigentliche Seinssphäre mit selbständiger Seinsweise neben der Realsphäre betrachtet. Von ähnlichen Überlegungen aus unterscheidet die vorliegende Abhandlung verschiedene, nicht auf eine Grundbedeutung rückführbare Bedeutungen von »Existenz«. Ein Körper, der vom Körper eingenummene Raum und der abstrakte Begriff »Tisch« »existieren« auf verschiedene Weise; die reale Zahl 10 »existiert«, eine imaginäre Zahl dagegen nicht. Die existenziellen Unterschiede bilden also, meint Gh., eine Reihe, in der man nicht zwei beliebige Glieder vertauschen kann. Wie aber mehrere Grauschattierungen sich in verschiedenen Verhältnissen auf weiß und schwarz zurückführen lassen, so seien die verschiedenen Bedeutungen von »Existenz« auf zwei Gegensätze rückführbar: Existenz als »Dauer« oder »Werden« im Sinne Bergsons und Existenz der Idee, z. B. der Zahl, die Werden ausschließt. — Wenn die mit unserm intellektuellen Erkennen aufs innigste verbundene und naturhaft leicht vollzogene Abstraktion berücksichtigt wird — auf die schon Aristoteles gegenüber den Mathematikern und Platonikern energisch hingewiesen hat: *Phys.* II 2,193 b 35 f. —, so ergibt sich, daß »Existenz« nur einen Sinn haben

kann: Wirklichsein, daß ein Sinngehalt, eine Idee zwar in Abstraktion von der Singularität und Existenz für sich allein betrachtet werden, in Wirklichkeit aber nur als Sinngehalt eines Concretum existieren kann. Niemals aber ist »Dauer« Wesen der Existenz, vielmehr folgt die Dauer erst dem Wirklichsein, sie ist Beharren der Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis, und »Existenz« ihrerseits ist Konstitutionsgrund des Seienden, d. h. jenes dem Seienden immanente Prinzip, durch das es wirklich ist. Die innere metaphysische Seinserschließung — diese unbedingt erfordernte und logisch erste Aufgabe der Metaphysik und auch der Erkenntnistheorie und -kritik — kann nur dann in Angriff genommen und mit Erfolg durchgeführt werden, wenn Essenz und Existenz als Konstitutionsgründe des Seienden gefaßt sind.

Nink.

Hartmann, O. J., Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz. 3. Aufl. 8° (202 S.) Frankfurt 1941, Klostermann. M 6.— Die metaphysische Bedeutung der Freiheit für das Wesen und Verstehen des Seins überhaupt ist bisher noch nicht genügend zur Geltung gekommen. Einen anregenden Beitrag dazu bietet H.s Buch, das in der Freiheit »das Grundproblem der Philosophie« (11) sieht. Es stellt sich die Aufgabe, »den philosophischen Begriff der Freiheit und Ichheit zu entwickeln und von hier aus ... die Zentralprobleme der Erkenntnis, Logik und Wahrheit, der Sittlichkeit, des Schicksals und der Geschichte einer wurzelhaften Verdeutlichung zuzuführen« (7). Dem Verf. gelingt es, in einem selbständigen, durchaus einheitlichen Wurf oft überraschende, tiefgründige Zusammenhänge aufzudecken. Darin werden alle die Einflüsse eingeschmolzen, die seine Geisteswelt geformt haben; zu nennen sind die Existenzphilosophie, vor allem der deutsche Idealismus, dessen »Ewigkeitskräften« das Werk »seine Möglichkeit« (202) verdankt, und theosophische Motive, die von Böhme über Schelling zu Steiner reichen. Um das hieraus erwachende Ganze genauer zu kennzeichnen, greifen wir drei Gesichtspunkte heraus. — Systematisch gesehen, sind zwei Arten von Sein grundlegend: das abstrakte, materielle Es-ist, das einfachhin ist, und das wesenhafte, geistige Ich-bin, das nur ist, indem es, sich selbst schaffend, wird. Dieses enthält als »Ich bin Ich inmitten von Du, Wir und Welt« in den »inneren Formen seines Selbstvollzuges ... alle Wirklichkeiten der Welt auf geistige Weise« (110). So wird zum Fundament aller sonstigen Gegenständigkeit jenes Sein, »welches ist in der Weise des sich-selbst-Bestimmens, -Begründens und -Kausierens« (83), was heißt, daß der letzte Grund der Notwendigkeit in der Freiheit liegt. Freiheit aber ist »ein sich selbst verpflichtendes Sollen«, das somit »früher als das Sein« ist und »das Sein aus dem Nichts« (88) heraufhebt. An diesen Ausführungen ist richtig, daß das Letzte ein Ichhaftes, ein In-sich-selbst-gründendes sein muß. Aber kann es als solches ein Sich-selbst-kausierendes sein? Wie gilt das vom menschlichen Ich, wie von dem dahinter sich andeutenden göttlichen Ich? — Weiter führt der geschichtliche Gesichtspunkt. Alle Entwicklung ist nur »die Geschichte des Wesens und Un-Wesens der Freiheit« (1), die drei Phasen durchläuft. Zuerst ruht der Mensch noch schlafhaft und ich-los in den »naturhaften Bindungen alter mythischer Götter- und Blutswelten« (4). Wenn dann die Ichheit erwacht, geht die bisherige Welt verloren bis zum völligen Nichts; im Drang seiner Selbstbehauptung verfällt das Ich der »Gottes-Ferne« (18) und »den Verstrickungen des Irrsins, Sündigens« (16 f.). Kraft der »Positivität des Negativen« (17) muß es durch das »Selbstsüchtige und Lügnerische« (115) hindurch, um sich »in Wahrheit und Liebe öffnen« (78) zu können. Schließlich erobert der Mensch alles als »seine Eigenwelt« (18) zurück, indem er »immer weitere Bereiche der Natur und Welt

aus seinem autonomen Geiste nachschaffend« (22) hervorbringt. So kommt es »zur Wiedervereinigung mit den makrokosmischen Ordnungen« (40), mit »Götterwillen und Götterweisheit« (197). Hier finden wir Antwort auf unsere Fragen, insofern dem Menschen-Ich ein nach-schaffendes Aneignen und damit Neusetzen seiner selbst und der Welt zugesprochen wird. In diesem Sinne liegt wirklich ein Selbst-kausieren vor, worin das Ich erst für sich selbst zum Ich wird und sich so aus dem Nichts ins Sein hebt. Doch können wir nicht anerkennen, daß der Abfall dabei eine innere Wesensnotwendigkeit besitzt. Wie steht es aber mit dem göttlichen Ich? — Dazu schauen wir auf die letzten metaphysischen Hintergründe. In Urzeiten war »unser ewiges Geistwesen« (191) nur »ein verschwindender Funke im Götter-ich« (199). Durch »zunehmende Verwesentlichung und Verichlichung« wird die »Götterkraft langsam zur Eigen- und Ich-Kraft des Menschen«, wofür »die wiederholte Verkörperung im Erdendasein nötig« (199) ist. Hierbei verstärken sich die Iche so, »daß sie sich nun in der Gottheit nicht wieder auflösen, sondern in ihr als selbständige und mitschaffende Kräfte erhalten bleiben« (199). Wir sehen, wie H. in theosophisch-pantheistische Vorstellungen einmündet. Auch Gott scheint er ein Sich-selbst-kausieren zuzuschreiben; wenigstens setzt er die göttliche Ichheit nicht eindeutig in ihrer völligen Eigenart von der menschlichen ab, ja er läßt beide ineinander verschwimmen, weil er kein eigentliches Erschaffen kennt. — Nach allem kann H.s Buch nicht als Philosophie der christlichen Existenz gelten; öfters angeführte christliche Geheimnisse werden lediglich auf den sonst schon feststehenden Gedankenkreis hin ausgelegt.

Lotz.

Ostorero-Mamel, A., Il postulato della esistenza di Dio e la sua vera origine (Problemi d'oggi 12). gr. 8<sup>o</sup> (135 S.) Padua 1942, Cedam. L. 15.— — Der Verf. vertritt bewußt den Kantischen Agnostizismus und verwirft daher alle rationalen Gottesbeweise, aber auch den moralischen Kants. Die Quelle der Religion liegt im Gefühl unserer Begrenztheit, in der Erfahrung der Kluft, die sich im Leben überall auftut zwischen der Wirklichkeit (Unwissenheit, Ungerechtigkeit und Tod) und den Idealen und Sehnsüchten unseres Herzens. Der allwissende, unendlich gute und gerechte sowie ewige Gott ist der treue Freund der Seele, die durch Unwissenheit, Ungerechtigkeit und Tod gequält wird. So ist Gott »ein Mittel zur Verteidigung und nicht ein Gegenstand der Spekulation«. Obwohl das Dasein Gottes nur im Gefühl verankert ist, wird es doch verbürgt, weil unsere tiefste Naturanlage nicht sich selbst widersprechen kann. Gott ist daher nicht ein bloßes Wunschgebilde wie bei Feuerbach, auf den der Verf. ausdrücklich Bezug nimmt, sondern die Erfüllung unserer berechtigten Wünsche. Wir hätten im Grunde den scholastischen Beweis aus dem »Glückseligkeitsstreben«, der allerdings rational unterbaut sein muß, um wirklich tragbar zu sein. Durch die bewußte Ablehnung aller Metaphysik und das Zurückziehen auf die Psychologie aber kann das Problem der Existenz Gottes nicht gelöst werden.

Rast.

\* \* \*

Niedermann, J., Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder (Bibl. dell' »Archivum Romanicum« I, 28). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 249 S.) Florenz 1941, Bibliopolis. L. 80.— — »Kultur bedeutet alles, was der Mensch an der Natur und über die Natur hinaus für sich und die Gemeinschaft schafft und geschaffen hat« (VII). N. zeigt, wie sich »Wort und Begriff Kultur« (8) entwickelt haben. Dabei bildet Cicero den Ausgangspunkt, weil er den Ausdruck »cultura animi« geprägt hat, der sich »in der

Antike nur einmal« (25) findet. Als Endpunkt wird die Zeit Herders, d. h. etwa 1790, angesetzt, weil dann Kultur »als ausgebildeter moderner Begriff erscheint« (VII). Den Gang der fortschreitenden Entfaltung mit all den von N. überaus sorgfältig und feinsinnig dargestellten Abschattungen auch nur annähernd zu skizzieren, ist hier unmöglich; wir beschränken uns auf wenige Hinweise. Drei Phasen der Entwicklung sind erkennbar; ihnen entsprechen die drei Teile der Studie. Der 1. Teil »Vorbereitende Sichten und Begriffe« umfaßt die Zeit von der Antike bis und mit zur Renaissance« (9). In diesen Jahrhunderten spielen »humanitas, civilitas und andere Begriffe die entscheidendere Rolle«, während der »Begriff cultura nur beschränkter Begriffsinhalt« (9) besitzt. Vorab seit dem Aufkommen des Humanismus, als sich die Wendung vom Übernatürlichen und Ständischen (Rittertum) weg »zum Staatlich-Gesellschaftlichen (Stadt) und zum Menschen hin« vollzog, wurden »civilitas und humanitas mit neuem Inhalt versehen oder neu betont« (103). Der 2. Teil geht dem »Werden des neuen Begriffs cultura« (103) im 17. Jahrh. nach. Die maßgebende Neuprägung vollzog Pufendorf, aber erst von 1675 ab. Vorher gebraucht er »cultura animi« und »cultura vitae«; zugleich hat der Kulturbegriff noch seinen überlieferten, aktiv-dynamischen Charakter, wobei sein funktioneller Sinn durch Beifügung des Objektgenetivs unterstrichen wird. Später aber kommt Pufendorf, angetrieben durch die Kontroversen über den Naturzustand des Menschen, dazu, »cultura« ohne Beisatz oder absolut anzuwenden, und zwar in einem statisch-substantiellen oder zuständlichen Sinn; dieser Zustand umschließt alles, was cultura animi und cultus vitae besagten, und stellt eine Leistung der Gemeinschaft dar. Danach ist Kultur »alles nicht von der Natur Gegebene, sondern vom Menschen — dem Einzelnen wie der Gesamtheit — durch eigenes Bemühen der Natur Hinzugefügte« (159). Der 3. Teil erörtert den »Durchbruch des Begriffes und des Wortes ‚Kultur‘ im 18. Jahrh.« (175). Zunächst blieb alles still: »kein unmittelbarer Gegner und kein unmittelbarer Schüler Pufendorfs hat den Begriff irgendwie von sich aus verwendet« (171 f.). Wie sich der Übergang vom 17. zum 18. Jahrh. vollzog, ist noch nicht restlos geklärt. Jedenfalls wird die Aufspaltung deutlicher »in den persönlichen Kulturbegriff und den kollektiven Sachkulturbegriff« (174). Beide reifen durch die Vermittlung vor allem von Leibniz, Voltaire, Rousseau und Hamann zu Herder hin, der die Entwicklung im wesentlichen zum Abschluß bringt. Er hat »organisch zur Bedeutung ‚objektive Kultur‘ hinübergeführt«, ohne aber die andere Bedeutung »Kultur gleich Geistesbildung« (214) aufzugeben. Dieser ausgebildete Kulturbegriff hat sich »schon in den Jahren bis 1770 nach allen Seiten« erweitert und »alle kulturgeschichtlichen Begriffe« (216) in sich aufgesogen. Von da ab konnte er sich allgemein durchsetzen. — N. bietet von der sprachgeschichtlichen Forschung her einen ungemein aufschlußreichen Beitrag zu jeder Kulturphilosophie, zumal sich in den Wandlungen des Wortes geistesgeschichtliche Vorgänge spiegeln. Die Arbeit ist um so wertvoller, als sie von großer Sachkenntnis zeugt und aus einer nahezu erschöpfenden Verarbeitung der Quellen und Literatur erwachsen ist. Abhold jeder Konstruktion, hat der Verf. in mühevollster Kleinarbeit Steinchen um Steinchen zu seinem umfassenden Mosaikbild zusammengefügt. Angesichts dieser Leistung muß der Wunsch fast verstummen, daß die führenden Linien noch thematischer hervortreten sollten.

Lotz.

Büchler, Fr., Über das Tragische. gr. 8° (45 S.) Straßburg 1942, Hünenburg-Verlag. M 3.—. — Ein schaffender Dramatiker sucht hier das Tragische denkerisch zu erfassen, und zwar allein aus

eigenem sachlichem Erleben, nicht mittels irgendeiner Philosophie. Da aber die Tiefe des Lebens nur erlebbar, nicht erdenkbar ist, geht es zum großen Teil lediglich darum, »die Irrtümer und Verfälschungen in der Auffassung des Tragischen (nicht aber das Tragische selbst) aufzudecken und auf die reinen Elemente des Tragischen hinzuweisen« (9). Den Ansatzpunkt der Erörterungen bildet nicht die tragische Erschütterung, sondern der Vorgang des Tragischen selbst als »Urscheinung des menschlichen Lebens« (13). Dazu gehört ein der Ausweglosigkeit fähiger Mensch, der bei seinem Handeln dem vernommenen »Anruf unbedingt bis zur letzten Erfüllung folgt« (19). Ihm »muß eine zur Ausweglosigkeit fähige Weltsituation entsprechen« (19), die durch den unbedingten Widerstand des Allwillens gegen den Einzelwillen gekennzeichnet ist. Beide »verbinden sich zur wirklichen Ausweglosigkeit des Gesamtgeschehens« (22), wenn der handelnde Mensch in der rätselhaften Zuneigung von Mensch und Situation, die vereint auf den Brennpunkt der Tragik zustürzen, den Widerspruch erfährt, der den Sinn der Welt selbst spaltet, indem sich Gott »gegen sich selbst wendet« (25). Deshalb »gibt es keine Erlösung« (25), sondern nur ein Durchtragen des Urzwiespales. Dieses entspringt jener »Spannungsmitte«, welche die griechischen Tragiker »als ein Wesensgesetz des Tragischen« (33) errungen haben, und »in der der Mensch zwischen der Gottheit und den Dämonen zur Entscheidung frei wird« (42). Allerdings vermag er diese Spannung auf die Dauer nicht auszuhalten; es verschlingt ihn der tragische Untergang, der keineswegs ein »fruchttragendes Opfer« (24) bedeutet. All das vollzieht sich in jener Unmittelbarkeit oder Illusionslosigkeit, die vor allem bei Shakespeare als das »tragische Wesenselement« (33) hervortritt; im Durchstoßen jahrtausendalter Bindungen erreicht sie »eine Nacktheit des Daseins, die für die Norm des Lebens unerträglich ist« (43), in der aber »bis in die letzte Faser hinein der ganze Mensch« (35) wach wird. — Die Darlegungen B.s sind aus einem lebendigen Einssein mit dem Tragischen geboren, weshalb sie in dessen Wesen und Elemente tief eindringen. Der gesunde Sinn des Verf. offenbart sich besonders darin, daß er keineswegs einen Pantragizismus vertritt: »wir wollen ja nicht die Tragik, wir wollen die Erfüllung« (21); und es gibt Zeiten, in denen diese Erfüllung gelingt. Doch scheint uns, daß die Tragik allzu sehr mit absoluter Ausweglosigkeit gleichgesetzt wird. Wirkliche Tragik ist schon mit einer relativen, diesseitigen Ausweglosigkeit gegeben, die eine Erlösung nicht nur als Umgehen, sondern als echtes Überwinden der Tragik zuläßt. Absolute Ausweglosigkeit gehört weder bei den griechischen Tragikern noch bei Shakespeare notwendig zum Wesen des Tragischen. Von ersteren hat jüngst erst H. J. Baden gezeigt, daß sie in ihren feinsten Aufgipfelungen um »die Vorläufigkeit aller Tragik« wußten; und wenn B. selber von letzterem sagt, er führe uns im »Kaufmann von Venedig« durch die Ausweglosigkeit in die selige Landschaft der Gnade hinein (vgl. 37), so enthüllt er uns damit einen tiefsten Grund, der Shakespeares ganzes Werk trägt, und in dem es »noch keine absolute Ausweglosigkeit« gibt, wie Sellmair herausgearbeitet hat. Zu seinem Standpunkt kommt B., weil für ihn das Christentum zu jenem »Netz wirklichkeitstäuschender, aber lebensschützender Vorstellungen« gehört, die »der tragische Blitz« zerreißt, um »die grelle Nacktheit des wirklichen Geschehens« (41) bloßzulegen. Dazu ist auch Gott für ihn »das Geheimnis«, das wir nicht »benennen, beweisen und berühren können« (20 f.), weshalb »die menschliche Seele nichts anderes will und weiß, als sich in der gegebenen Welt zu verwirklichen«, ohne Flucht »in ein Jenseits oder Paradies« (17). Und schließlich könnte dem Menschen auch ein Gott keine Zuflucht bieten, der selbst den tragischen Zwiespalt in sich trägt, wie es bei B. der Fall ist.

Die absolute Ausweglosigkeit entstammt also nicht dem Wesen des Tragischen selbst, sondern dem Weltbild, in das es eingefügt ist.

Lotz.

#### 4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

K a i l a, E., Über den physikalischen Realitätsbegriff. Zweiter Beitrag zum logischen Empirismus (Acta philos. fennica, fasc. IV). gr. 8° (191 S.), Helsinki 1941, Akateeminen Kirjakauppa. Fmk 100.—

Wie der Untertitel der Schrift bereits angibt, versucht der Verf. auf dem Boden des logischen Empirismus eine Klärung des physikalischen Realitätsbegriffes. Das Kriterium, das allein über den Realgehalt einer Aussage eine Entscheidung gestattet, ist ihm die Prüfbarkeit. Mit Hilfe dieses Kriteriums wird dann für besonders bedeutende Fragen der Physik mit viel Scharfsinn der Realgehalt herausgearbeitet und die Entscheidung getroffen, was in den physikalischen Theorien auf konventionellen Festsetzungen beruht und was als echte Erkenntnis über die Wirklichkeit zu werten ist. In dieser Weise werden behandelt die Idealisierung, wie sie vor allem statthat bei der mathematischen Behandlung physikalischer Probleme, die Raumauffassung der Physik, das physikalische Meßverfahren, die modernen mikrophysikalischen Theorien und in einem Anhang die euklidische Raumanschauung. Als Leitmotiv der physikalischen Forschung gilt K. das Suchen nach »höheren Invarianzen«, d. h. nach möglichst umfassenden konstanten Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten, die ein Zeichen sein sollen für das Vorhandensein wahrer Erkenntnisse im Gegensatz zu reinen Konventionen. — Der Verf. verwahrt sich entschieden dagegen, seine Methode als Positivismus aufzufassen (47 ff.). Wahr an dieser Behauptung ist, daß es sich nicht um einen krassen Positivismus Machscher Prägung handelt, mit dem der logische Empirismus jedoch die Metaphysikfeindlichkeit gemeinsam hat. Indes weist K.s philosophische Einstellung eine enge Verwandtschaft mit dem subtileren Neupositivismus auf, wie er von vielen heutigen Physikern vertreten wird. Die scharfsinnigen Untersuchungen der vorliegenden Arbeit halten sich demnach innerhalb des rein empirischen Bereiches, auf den sich der logische Empirismus wie der Positivismus beschränken, und zeigen somit auf, was für eine physikalische Betrachtungsweise als real zu gelten hat; die philosophisch bedeutsamen Fragen aber, »ob es eine ‚reale Außenwelt‘ gibt oder nicht« (39) und was in dieser objektiv realen Welt den physikalischen Theorien und Begriffen eigentlich entspricht, erheischen darüber hinaus noch eine Antwort unter Zuhilfenahme metaphysischer Prinzipien.

J u n k.

M a r c h, A., Raum, Zeit und Naturgesetze: Naturw. 31 (1943) 49—59. — Die Arbeit ist der Untersuchung der Frage gewidmet, ob die räumliche Beschaffenheit einer elementaren materiellen Partikel im Rahmen der gewöhnlichen Geometrie beschreibbar sei. Bisher wurde die Frage von den meisten Forschern, auch vom Verf., verneint. Denn sowohl die Voraussetzung von punktförmigen als auch von ausgedehnten Elementarteilchen führte zu unlösbaren Schwierigkeiten. Daraus wurde die Folgerung gezogen, die Anwendung der gewohnten geometrischen Begriffe auf kleinste Dimensionen sei unzulässig. Verf. glaubt nun den Grund der Schwierigkeiten gefunden zu haben in einer falschen Deutung des Meßaktes. Alles Messen besteht in der Feststellung von Koinzidenzen zwischen den Enden der zu messenden Strecke und einem Maßstabe. Bisher wurde stillschweigend vorausgesetzt, daß auf diese Weise Punktkoinzidenzen feststellbar wären. Infolge des begrenzten Auflösungsvermögens unserer Beobachtung ist es jedoch möglich, daß zwei Partikeln, die als koinzident erscheinen,

dennoch verschieden im Raume liegen, aber für die Beobachtung räumlich nicht getrennt werden können. In diesem Falle ist für die Feststellung der räumlichen Beziehungen eine untere prinzipiell unüberschreitbare Grenze gegeben. Diese Grenze hat den Charakter einer universellen Konstanten und bedeutet »den maximalen Abstand, den zwei Partikeln voneinander haben dürfen, um noch als koinzident zu erscheinen« (51). Es muß also ein allgemeines Naturgesetz geben, daß die Meßmöglichkeiten begrenzt derart, daß zwei Partikeln mit einem Abstand, der kleiner ist als diese Konstante, durch keinen Versuch für die Beobachtung getrennt werden können. Unter dieser Voraussetzung läßt sich eine relativistisch invariante Formulierung der Feldgesetze aufstellen, was unter der Voraussetzung von Punkt-koinzidenzen unmöglich war. Der Wert der Konstanten ist von der Größenordnung des Elektronendurchmessers, so daß der Sinn der dargelegten Auffassung darin besteht, »daß der Auflösungskraft unserer räumlichen Beobachtung durch die Ausdehnung der kleinsten Materieteilchen eine natürliche Grenze gesetzt ist« (57). Ähnliche Überlegungen gelten für die Zeitmessung. — Die Gedanken M.s dürften im ganzen zutreffend sein. Die aus seiner Theorie sich ergebenden experimentell prüfaren Folgerungen bedürfen jedoch noch einer Bestätigung. Die Theorie will die Wege weisen für die Behandlung der Ausdehnung der Elementarteilchen im Rahmen der mathematischen Physik; sie bezweckt nicht, etwas auszusagen darüber, wie philosophisch die Ausdehnung der Elementarteilchen zu denken ist, ob es sich um eine formelle oder nur virtuelle Ausdehnung handelt. Andererseits bietet sie wertvolle Grundlagen für die philosophische Besinnung auf diese weitere Frage.

Junk.

Goedertier, P., Van Newton tot de Broglie. Vier eeuwen ontwikkeling van het physisch begrip licht: Streven 10 (1942/43) 37—47. Der Artikel schildert die Entwicklung der Lichttheorien in den vier letzten Jahrhunderten. Der Verf. unterscheidet fünf Gruppen von Erscheinungen, die durch die Lichttheorie erklärt werden müssen. Die erste Gruppe umfaßt »neutrale« Erscheinungen, die sowohl durch eine korpuskulare wie eine wellenhafte Auffassung des Lichtes eine Erklärung finden; es sind die geradlinige Ausbreitung und die Reflexion. Die zweite Gruppe, Interferenz- und Beugungserscheinung tragen Wellencharakter. Drittens zeigen die Polarisationsphänomene, daß es sich dabei um Transversalwellen handelt. Der 1846 entdeckte Faraday-Effekt, der in der Drehung der Polarisationssebene durch ein magnetisches Feld besteht, sowie der Zeemann-Effekt (1896), der die Beeinflussung von Licht durch das elektromagnetische Feld betrifft, lassen als vierte Gruppe das Licht als elektromagnetische Wellenerscheinung erkennen. Das war der Stand der Lichttheorie um die Jahrhundertwende. Da zwang die Entwicklung in Verfolg der Planckschen Quantentheorie und durch die experimentellen Gegebenheiten des photoelektrischen und Compton-Effektes, bei denen Licht in der Wechselwirkung mit Materie sich wie aus korpuskularen Teilchen bestehend benimmt, wiederum zu einer korpuskularen Auffassung des Lichtes. Schließlich wurde durch die von L. de Broglie begründete und von Schrödinger ausgebaute Wellenmechanik eine wellenhafte Deutung auch der Materie angebahnt. Der Verf. glaubt in dieser Entwicklung einen Hinweis zu sehen, daß die wellenhafte Auffassung wohl geeignet sein werde, alle Erscheinungen der physikalischen Welt unter sich zu fassen. — Doch dagegen stehen immer noch die offenbar korpuskularen Phänomene des Lichtes sowohl wie der Materie und die der Wellenmechanik gleichberechtigt gegenüberstehende Quantenmechanik von Heisenberg, die in dem Aufsatz wohl zu wenig beachtet wird (vgl. Das Ringen um einen neuen Materiebegriff, in Schol 16 [1941] 521—533).

Junk.

Mazzantini, C., *Il tempo. Studio filosofico*. 8<sup>o</sup> (153 S.) Como 1942, Cavalleri. L 20.— Die Schrift behandelt die Zeit als Teilproblem allgemein ontologischer Probleme. Es ist in ihr nicht die Rede von der astronomischen Zeit, noch von der absoluten Zeit im Sinne einer allgemeinen Aufnahmefähigkeit von Bewegungsvorgängen (*receptaculum motuum*). Die allgemeinen ontologischen Probleme, auf die der Verf. das Problem der Zeit zurückführt, sind zunächst zwei: 1. Wie etwas, das eins ist, eine Vielheit enthalten kann, und 2. wie Aktivität und Bewegung zusammen sein können. Beide Fragen können schließlich unter dem gemeinsamen Problem von *actus* und *potentia* behandelt werden. Der Verf. betont, daß es sich bei dem Zusammenhang von Einheit und Vielheit nicht um die begriffliche Verträglichkeit der beiden handelt — diese Frage wird gelöst durch die Unterscheidung »*actu unum et potentia plura*« —, sondern darum, wie die Einheit in sich, als Einheit, die Vielheit enthält; sie ist nicht »*unità esclusiva*«, sondern »*unità comprensiva*«. Analoges gilt von dem Verhältnis von Wirken und Bewegung (Veränderung). Auch hier enthält die Aktivität die Bewegung in sich nicht als etwas Gegensätzliches, sondern als zu ihr selbst gehörig. Beide Probleme wurden von altersher durch die Unterscheidung von *actus* und *potentia* gelöst, die aber nur Gesichtspunkte sind, unter denen das ganze *ens mobile* betrachtet wird. In der physischen Wirklichkeit zeigt sich das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Ausdehnung, sowohl im räumlichen wie im zeitlichen Sinn. Im ersten Fall geschieht die konkrete Verwirklichung durch die Quantität als Akzidens, im zweiten durch den Vorgang der Veränderung. In beiden Fällen wird etwas aktuiert, was schon als Seiendes potentiell alles das ist, was durch die konkrete Verwirklichung uns erkennbar wird. Das alles betrachtet der Verf. im besonderen für den zeitlichen Werdevorgang. Im Grunde trägt er vor, was Aristoteles und die Scholastik über Akt und Potenz in allem nicht ewigen und unveränderlichen Sein lehren. Schließlich vergleicht er das *ens mobile* mit dem ewigen Sein, das alle diese Gegensätzlichkeiten in höherer Weise in sich vereint, ohne doch selbst ein *ens mobile* zu werden. Wie das möglich ist, bleibt unserer Erkenntnis verschlossen; wir sind aber genötigt, auf das Dasein eines ewigen Seins zu schließen.

Frank.

\* \* \*

Bierens de Haan, J. A., *Die tierischen Instinkte und ihr Umbau durch Erfahrung*. 8<sup>o</sup> (478 S.) Leiden 1941. — Die Instinkte lassen sich nicht durch eine Reihe von Reflexen erklären, sondern verlangen eine psychologische Erklärung; sie schließen Wahrnehmungen, Gefühle und Handlungen ein. Der Instinkt ist angeboren, tritt oft schon das erstmal vollkommen auf. Die reinen Instinkte werden ausgelöst durch einen inneren Vorgang, wie Hunger, Müdigkeit; das führt zu Suchhandlungen, etwa nach Futter, schon bei den niedersten Tieren. Andere stammen von Empfindungen äußeren Ursprungs, etwa Licht oder Beschattung, wie Zuwenden und darauf zugehen; das ist kein Reflex, sondern echte Handlung; denn es gelingt, die Tiere umzudressieren. Instinkte im engeren Sinn treten auf bei gestalteten Wahrnehmungen: wenn etwa eine Spinne auf das Vibrieren des Netzes hineinlt, die Beute prüft, beißt, einspinnt und davonträgt. Die Instinkte sind nicht absolut starr, wie Fabre meinte. So werden beschädigte Zellen von der Wespe fast immer wieder ausgebessert. Der Instinkt hat eine gewisse Breite. — Diese Fähigkeit, von der Erfahrung zu lernen, heißt Tierintelligenz. Junge Hühner picken anfangs nach allen Körnern einer bestimmten Größe. Aber sehr schnell wird das Eßbare vom anderen unterschieden. Die Nachahmung ist nicht ein besonderer Instinkt, der auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, sondern eine allgemeinere Veranlagung. Die tieri-

sche Intelligenz ist wesentlich verschieden von Verstand und Denken des Menschen. Höhere Tiere lernen Umwege machen, um ein erwünschtes Ziel zu erreichen. Großen Eindruck machen die Versuche von Köhler über den Werkzeuggebrauch. Besonders Affen benutzen leicht den Stock zu verschiedenem: um hochhängende Früchte herunter zu schlagen, als Schlagwaffe beim Kampfspiel, zum Ameisenfang, als Hebel um Futter heranzuholen usw. — Man wird selten eine so gut durch Erfahrung begründete Lehre des Instinks finden, wie sie der holländische Gelehrte hier bietet. Die Grenzen nach unten und nach oben werden gut erfaßt. Die richtige Erklärung durch innere Sinne wird mustergültig dargestellt. Fröbes.

\* \* \*

Menschenformen, Volkstümliche Typen. Herausgegeben von der Inspektion des Personalprüfungsamtes des Heeres. gr. 8° (305 S.) Berlin 1941, Bernard u. Gräfe. M 6.—; geb. 7.20. — Das vorliegende Buch will keine wissenschaftliche Typenlehre geben, wie Kretschmer, Heymans, Pfahler, sondern die in der Volkssprache üblichen Charakterisierungen von Menschenarten klarstellen. Ich kann hier unmöglich alle besprochenen Typen zusammenfassen, sondern muß mich bescheiden, einige Beispiele zu geben. So beschreibt Oehrich den durchgeistigten Menschen. Das umschließt nicht rein theoretische Erkenntnis, sondern eine Vertiefung des menschlichen Innenlebens durch einen neuen hohen Sinnzusammenhang. Gemeint ist eine Persönlichkeit von hohem Format. — Breitkopf beschreibt den Intellektuellen im Sinn des nüchternen Verstandesmenschen mit rational begründetem Pflichtbewußtsein. Erfaßt ist hier mithin der einseitig Intellektuelle. Unter seinen Beispielen bringt B. auch solche, deren geistige Anlagen nur gerade den Durchschnitt erreichen, oder die im Denken oberflächlich sind, ohne Selbstkritik. — J. Rudert schildert den grundsätzlichen Menschen. Sehr gut wird hingewiesen auf die meisterhafte Schilderung des Misanthropen bei Molière, der keine Kompromisse, keine Komplimente duldet. Gesprochen wird von dem »grundsätzlichen Glauben, daß die ethischen Grundsätze jedermann verpflichten.« (Ist das vielleicht unrecht?) Diese Einstellung liegt nach R. besonders den Reifungsjahren. Wenn jemand als Vollerwachsener noch grundsätzlich bleibt, sei ihm die Reifung nicht ganz gelungen. Brenner beschreibt den habituell Unzuverlässigen. Bei ihm kommt es zu Kurzschlußreaktionen, die Triebe überwältigen den Willen, er ist unfähig zu einheitlicher Willenssteuerung. — Die Empfindlichkeit, die Büttner beschreibt, ist eine besonders starke Neigung, an Unwerten seiner Umwelt zu leiden; seine Abwehrkräfte sind nicht stark genug; man denke an »Werthers Leiden«. — Nach Kröber sondert sich der Einzelgänger (Eigenbrötler) von den andern ab, ist zugeknöpft, unerregbar, menschenseu. Auch manche Volksstämme neigen dazu wie die Westfalen. — Simoneit beschreibt den draufgängerischen Leistungsmenschen, mit seiner impulsiven kraftvollen Freude an körperlichen oder geistigen Leistungen. In der Arbeit kommen keine Stimmungen auf; man wertet keine Einfälle ab, sondern geht in Schlußfolgerungen voran. Er ist kein Forscher; er nimmt nicht übel, trägt nicht nach, verzeiht leicht. — Der Betriebsame zeigt nach Rieser Ungehemmtheit des Handelns aus Naivität; er hat allen etwas mitzubringen; ist geräuschvoll tätig in Kleinigkeiten; er ist gesund, anspruchlos, Optimist, wird nicht ernst genommen, hat naive Freude am Tätigsein. — Der Streber, den Lamm beschreibt, ist der Mensch, der sozial höher strebt, nicht durch rechte Werte, sondern mit Täuschungsabsicht. Er trägt überall die Ansicht vor, die einen günstigen Eindruck macht.

Er tut alles aus Liebedienerei, studiert die Wünsche und Schwächen der Vorgesetzten, geht bereitwillig auf alle Fragen ein. — Nach Breikopf ist der Pechvogel vom Unglück verfolgt. Das liegt nicht am Zufall, sondern am Können und der Lebendstüchtigkeit, etwa an körperlichen oder Begehrungsmängeln. Die Hauptursache des mangelnden Kontaktes mit anderen ist Täuschung über sich selbst und die anderen. Wenn der Mut abgeht, fehlt auch Selbstbewußtsein und Aktivität. — Andere Formen, auf die wir hier nicht eingehen, sind: der Fanatiker; der Grundstoffel und der Dünnbrettbohrer (im sächsischen Sprachgebrauch); der Aufschneider; der Leichtsinrige und Faule; der mit allem zufrieden ist; der Kerl (im lobenden Sinn) usw.

Fröbes.

Strauhal, Maria A., Kritische Untersuchung zur Jaensch'schen Integrationstypologie. gr. 8° (127 S.). Berlin 1941, Pfa. Dissertation. — Die bekannte Teilung der Charaktertypen von Jaensch legt den Gegensatz der Außen- und Innen-Integration zugrunde. Integration im allgemeinen bedeutet ihm das Einander-durchdringen zweier Seelenfunktionen. Bei den J<sub>1</sub> sind es die Funktionen, die die Außenwelt darstellen, die Wahrnehmung und Vorstellung, die in den eidetischen Bildern zum Verwechseln ähnlich sind; bei den J<sub>2</sub> dagegen die inneren Seelenleistungen. Zwischen beiden steht J<sub>3</sub>, bei dem die Ideale oder Grundsätze herrschen. Neben diesem Gegensatz, der mit der Teilung von Kretschmer ziemlich zusammenfällt, hat er noch einen weiteren Typus S, der eine krankhafte Aufhebung des Gleichgewichtes bedeutet. Die Zuordnung zu einem Typus läßt Jaensch's Schule durch verschiedene Wahrnehmungstests bestimmen, wie den Aubertest, den Brillentest usw. St. stellte sich die Aufgabe, den Wert dieser Tests zu prüfen. Sie stellt also zunächst unabhängig von den Tests fest, welchem Typ die Versuchspersonen angehören, durch Vereinigung von Fremdbeobachtung und Selbstbeobachtung. So fand sich: J<sub>1</sub> ist aufgeschlossen, auf die Umwelt gerichtet, hat Freunde, ist nachgiebig; J<sub>2</sub> handelt von innen heraus, ist im Handeln konstant, verläßlich, aufrichtig, nicht redselig, ist natürlich, schlicht. Es ist die typische Einstellung des Erwachsenen, wie J<sub>1</sub> die des Kindes. J<sub>3</sub> steht in der Mitte beider. Er ist nach außen aufgeschlossen, wenn es seinen Idealen oder Grundsätzen entspricht; er handelt nicht aus innerem Zwang, wie J<sub>3</sub> (?), sondern auf Grund der Werte. Der S<sub>1</sub> ist in der Wahrnehmung haltlos, labil, sein Verhalten ist gesetzlos, wechselnd. Bei S<sub>2</sub> kommt zu dieser Anlage, die bleibt, ein rationaler Oberbau, indem der Verstand sein Tun beherrscht. Hieraus konstruiert St. einen neuen Fragebogen, der für jede Versuchsperson den genauen Typus oder die Verbindung mehrerer Typen festlegt. Nunmehr folgt die Hauptaufgabe, die Nachprüfung der Wahrnehmungstests auf ihre Zuverlässigkeit. Das Aubertphänomen besagt, daß eine gesehene vertikale Linie, wenn man den Kopf nach der Seite neigt, nicht mehr vertikal erscheint, sondern geneigt. Seine wahre Bedeutung erklärt Rupp, unter dessen Leitung die Arbeit entstand, als Kompensation der eigenen Kopfbewegung durch das sonstige Wissen, was auch bei vielen anderen Wahrnehmungstäuschungen eine Rolle spielt. St. findet nun, daß in der Hälfte der geprüften Fälle der Test nicht stimmt. Der Brillentest läßt die Umgebung durch eine Prismenbrille beobachten: ein grader Stab erscheint dann gekrümmt, was bei einiger Übung zurückgeht, worin sich die Typen unterscheiden sollen. Nachprüfung durch andere Forscher konnte das nicht bestätigen. Auch die Nachprüfung hier ist keine Bestätigung für diese Aufstellung. Etwas günstiger steht der Test der Farb-Form-versuche. Bei Erinnerung an ganz kurz gesehene Figuren überwiegen bei einigen die richtige Angabe der Farbe, bei anderen die der Form, und zwar in Übereinstimmung mit den Typen von Kretschmer. Auch die Nachprüfung von St. bestätigt, daß das Farbsehen fast immer bei J<sub>1</sub> be-

vorzuzug ist; dagegen bevorzugen die Versuchspersonen, bei denen der Verstand überwiegt, fast immer die Form, die ja für die Erkenntnis der Gegenstände wichtiger ist, als für die Gefühlsbeeinflussung. — Im Verlauf der vorzüglichen Arbeit wird mit Recht auf einzelne Unstimmigkeiten des Systems von Jaensch hingewiesen. Hier hätte noch manches beigefügt werden können, z. B. zur Behauptung, daß die Entscheidung durch den Verstand eine Eigentümlichkeit des  $S_2$  sei, während die  $J^3$  Triebmenschen oder Willensmenschen seien. Daß die Willensentscheidung wesentlich auf der Verstandesüberlegung der Motive beruht, tritt bei der Konstruktion des Seelenlebens bei Jaensch ganz zurück.

Fröbes.

Peiper, A., Die Umwelt des Säuglings: ArchGsmtPsych 111 (1942) 1 ff. — Diese Arbeit eines Kinderarztes beschreibt genauer die ersten Tätigkeiten des Säuglings. Berührt man, wenn er hungrig ist, seinen Mund irgendwo, so schnappt er lebhaft, zielgerecht nach dem berührenden Gegenstand. Die subjektive Umwelt des Säuglings besteht in seiner Mutter; er lernt auch das Sehen und Hören an ihr. Wenn er sich nicht helfen kann, schreit er. Das und das Mitgefühl der Mutter ist ein starker Instinktmechanismus. Der Säugling ist nicht, wie Gehlen meinte, unorientiert, reiz-schutzlos, bewegungsunfähig, sondern nur anders orientiert, anders vor Reizen geschützt, bewegt sich anders wie die Erwachsenen. Viele Sinnesreize werden unangenehm empfunden; gute Stimmung beginnt erst später; ihre Reize sind Nahrung, gestreichelt werden, wiegen. Sein Wirkraum reicht so weit, wie die ausgestreckten Arme. Das Kind lernt allmählich die Gegenstände heraussehen. Der Gesichtsräum entwickelt sich mit Hilfe des Greifraumes. Das Kind will, sobald es die Mutter erkennt, auf den Arm genommen, angesprochen, gelobt, gefüttert werden. Auch die Gegenstände will es ergreifen, hin und her wenden, in den Mund stecken, damit Geräusche machen. Die subjektive Umwelt des Kleinen und des Erwachsenen unterscheiden sich grundsätzlich gegeneinander. — Die Arbeit beschreibt gut die ersten Anfänge des kindlichen Lebens.

Fröbes.

Tuompo, A., Experimentelle und sozialpsychologische Untersuchungen bei der Landjugend (Annales universitatis Turkuensis, Serie B, 26). gr. 8<sup>o</sup> (258 S.) Helsinki 1942, Akateeminen Kirjakauppa. Fmk 100.—. — Der finnische Psychologe beschreibt eigene Versuche, die er an der Volkshochschule in Huittinen (Finnland) anstellte. Versuchspersonen waren hauptsächlich die dortigen Schüler, etwa 170 Knaben und Mädchen, im Alter zwischen 17—24 Jahren. Der Typus wird zum Teil tachistoskopisch geprüft. Die Extreme sind: vom gezeigten Wort werden höchstens 3 Buchstaben richtig erkannt, so daß erst aus einer Reihe Expositionen das Wort aufgebaut wird; oder aber es wird gleich ein erheblicher Teil des Wortes erkannt: der enge und weite Typ, Farb- und Formtyp werden unterschieden, je nachdem bei kurzer Zeit eher die Farbe oder die Form richtig aufgefaßt wird. Eine wichtige Kombination ist der weite Farbentyp und der enge Formtyp. — Läßt man die Schüler ihre Kameraden nach dem Grade der Beliebtheit ordnen, so findet sich, daß der weite Farbentyp für die Beliebtheit stark vorherrscht; diese sind mehr gesellig, Freunde mit vielen, Vermittler. — Die Untersuchung der eidetischen Anlage stellt fest, daß 13 Prozent manifeste Eidetiker vorkamen, d. h. solche, die nach kurzer Betrachtung eines Bildes Anschauungsbilder zum Teil komplizierter Vorlagen mit allen ihren Einzelheiten innerlich sahen, oder wenigstens einzelne von ihnen. — Die Ehrlichkeit wird untersucht: es wird verlangt, zwischen eng gedruckten Linien eine Zwischenlinie zu ziehen, die die ersteren nicht berührt, und zwar so, daß der Anfang der Linie gesehen wird, daß aber

während der Zeichnung der genannten Linie die Augen geschlossen zu halten sind. Als Probe der Ehrlichkeit wurde in einem folgenden Versuch dasselbe verlangt, wobei aber die Augen durch einen Vorhang ausgeschaltet waren. Im letzteren Fall waren die Fehler wesentlich mehr, also die Ehrlichkeit einigermaßen gemessen. — Bei diesem Versuch müßte man noch beachten, daß Schüler die Benützung von Nachhilfen im Unterricht für einen sehr kleinen Fehler halten, was keinem Lehrer unbekannt ist. — Die Arbeit ist recht lesenswert.

Fröbes.

Ehrenstein, W., Beiträge zur ganzheitspsychologischen Wahrnehmungslehre. gr. 8° (285 S.) Leipzig 1942, Barth. M 19.50. — Das Buch behandelt in der Hauptsache die Gesichtswahrnehmung unter der Rücksicht der Ganzheitspsychologie. Neben den komplizierten Experimenten beachtet es besonders die ganze Lebenserfahrung. Das Gesetz der Gestalttheorie, daß »das Ganze mehr ist, als die Summe seiner Teile« wurde, wie E. ausführt, schon von Plato ausgesprochen. Ebenso gilt allgemein der andere Satz: »das Ganze ist früher als seine Teile«, wenn man ihn versteht: Die Wahrnehmung des undifferenzierten Ganzen ist früher, als die Wahrnehmung eines stärker differenzierten. — Zur ganzheitlichen Wahrnehmung gehört für den Farbensinn der Kontrast, das Nachbild und die Transformation: zwei gleiche weiße Karten können in sehr verschiedenem Abstand von der Lichtquelle ungefähr gleich aussehen, während ihr objektiver Unterschied enorm ist. Auf Erfahrung geht zurück die Konstanz der Sehgröße, die nach dem Verf. erst jenseits 500 Meter nachlassen soll. (Nach den Ausführungen meines Lehrbuches wohl bei vielen kleineren Entfernungen.) Die Lehre von den optischen Täuschungen wird stark gefördert: so das Aubert-Förstersche Phänomen, die Überschätzung der Vertikalen usw. Die Störung des Parallelismus beim Zöllnerschen Muster beruht nach heutigen Erfahrungen auf Augenbewegungen. Sieht man die Bewegungen eines fernen großen Schiffes, so kann man seine Geschwindigkeit gut schätzen; das liegt nicht allein an der Verschiebung auf der Netzhaut; denn die Bewegung eines ganz nahen Objektes würde man bei gleicher Netzhautverschiebung nicht erkennen. — Bei der Lehre von Figur und Grund läßt sich die relative Stärke der Figur messen, d. h. welche Eigenschaft des Dinges dazu führt, es als Figur erscheinen zu lassen, z. B. beim Kreis seine Regelmäßigkeit. Die absolute Stärke wird gemessen an der Kürze der Latenzzeit. Einen besonderen Wert erhält das Buch dadurch, daß Verf. sehr häufig eigene Erfahrungen beibringen kann. Fröbes.

Kröss, H., Das Problem der visuellen Lokalisation bei Augenbewegungen. ArchGsmtpsych 110 (1941), 241 ff. Die Augenstellung wurde festgelegt durch ein foveales Nachbild, das anzeigt, wohin der Blick gerichtet ist. Bei Rotation des Körpers hat man gewöhnlich eine umgekehrte Augenbewegung; wenn die Rotation nachläßt, eine gleichgerichtete Augenbewegung. Dabei ging bei den meisten Versuchspersonen das Nachbild am Anfang der Drehbewegung seitlich, bis das Maximum erreicht war; dann kehrte es zurück; beim Ende der Drehung scheinbare Gegendrehung, mit umgekehrter Wanderung des Nachbildes. War das Auge willkürlich zwischen zwei Lichtpunkten zu bewegen, dann wanderte bei mäßiger Geschwindigkeit das Nachbild nicht; bei stärkerer Geschwindigkeit wurde es nur in den Endpunkten gesehen. Waren möglichst große Augenbewegungen zu machen ohne Zielpunkte, so bewegte sich bei mäßiger Geschwindigkeit das Nachbild mit; bei größerer wurden die Bewegungen des Nachbildes immer kleiner. — Nach Diskussion der hauptsächlichen Theorien wird eine eigene Theorie der Bewegung oder Ruhe des Nachbildes bei den Augenbewegungen aufgestellt. Die Wahrnehmung

ist ein Ergebnis verschiedener Sinne; man lernt durch Erfahrung eine Umarbeitung der Wahrnehmung. So sehen wir ja auch in 10 m Entfernung einen Menschen nicht kleiner, als in 5 m trotz verkleinerten Netzhautbildes; dagegen glückt über 100 m Entfernung diese Umwandlung nicht mehr. Dasselbe liegt vor bei der Umstimmung der absoluten Raumwerte der Netzhaut. Wenn wir den Blick von A nach B richten, sehen wir nicht die objektiven A und B sich bewegen, weil wir durch Erfahrung wissen, daß nur unser Auge sich bewegt. Bei raschen horizontalen Kopfbewegungen ändert das Auge seine Stellung nicht oder nur wenig. Die Kopfbewegungen merken wir an den Halsempfindungen, was wir umdeuten. So entsteht das anschauliche Wissen der Ruhe äußerer Objekte. Diese Einarbeitung glückt nicht mehr ganz bei schneller Kopfbewegung, wo deshalb Scheinbewegungen der Körper dazu kommen. Fröbes.

Mayer-Hillebrand, Franziska, Die geometrisch-optischen Täuschungen als Auswirkungen allgemein geltender Wahrnehmungsgesetze: ZPsych 152 (1942), 126 ff — Nach Ansicht der Verfasserin handelt es sich bei diesen Täuschungen nicht um Urteile — sie kommen auch bei Tieren vor — sondern um echte inkongruente Empfindungen. Bei Größentäuschungen werden unterschieden das Infeld, das (nähere) Umfeld und das weitere Gesamtfeld; das habe sie in früheren Abhandlungen bewiesen. So nehme mit zunehmender Größe des Umfeldes die scheinbare Infeldgröße ab. Eine Einheit (Strecke, Winkel, Fläche) erscheint größer, wenn sie zwischen zwei kleineren liegt. In der Müller-Lyerschen Täuschung sind das Umfeld die Doppeltrapeze durch die Ansatzstücke: das Infeld ist hier vom Umfeld nicht gesondert. Hier herrscht das Gesamtfeld vor. Bei der Vertikaltäuschung fehlt das Umfeld. Hier hängt die Täuschung ab von den Gesichtsfeldgrenzen, die nach eigenen Versuchen eine Ellipse sind, horizontal länger als vertikal, nach unten sich weiter erstreckend, als nach oben. Darauf beruht, daß nach oben und unten symmetrische Figuren (wie manche große Buchstaben mit Querstrich) in der oberen Hälfte größer erscheinen, weshalb man die untere Hälfte größer macht. — Die Winkeltäuschungen beruhen auf einer Änderung der Hauptrichtungen unseres Sehfeldes. Die Poggendorfsche Täuschung wurde von M. H. in einer früheren Arbeit untersucht. Aus diesem Grund sind die Ausführungen hier nicht zu übersehen. So bleibt vieles für den Leser dieser Abhandlung einstweilen noch ohne Beweisführung. — Befriedigender ist der zweite Teil: die Anwendung der anerkannten psychologischen Gesetze auf die Baukunst. Man entdeckte zuerst vor einem Jahrhundert, daß bei den griechischen Bauten der Blütezeit starke Abweichungen von der Regelmäßigkeit und Symmetrie vorkommen: der Unterbau verläuft nicht gerade, sondern erhebt sich in der Mitte. Es kommen Krümmungen vor, Abweichungen von der Vertikalen, von der geometrischen Regelmäßigkeit und Symmetrie. Nun läßt sich aus der Lehre vom empirischen Horopter ableiten, daß gerade dadurch der subjektive Eindruck der Regelmäßigkeit bewirkt wird. Man betrachtet eben das Bauwerk davor stehend mit geradeaus gerichtetem oder etwas gehobenem Blick. Das verlangt aber für größere Entfernung eine konvexe Krümmung der Objekte, um gerade zu erscheinen. Wirklich ebene Flächen scheinen unterhalb der Blickebene in der Mitte zu sinken. Ähnlich erklärt sich die Tatsache, daß die Säulen nicht genau vertikal stehen, sondern der Tempelmitte zugeneigt. Manche andere Unregelmäßigkeiten treten in der Gesamtwirkung ganz zurück. Fröbes.

Kolligs, M., Optische Figuren im Entstehen und der Entwicklung ihrer Bedeutung: ArchGsmtPsych 111 (1942) 39 ff. — Es wurden hier teils Strichfiguren (wie Dreiecke) teils Gegenstandsfiguren

(Kirchenfenster) in Projektion geboten zur Beschreibung bei ganz langsam ansteigender Lichtstärke. In einem ersten Stadium wurde ohne Wissen der Versuchspersonen überhaupt noch nichts projiziert. Trotzdem wurden von allen (19) Aussagen geschrieben über optische Eindrücke, wie Wolken, Flecke, Striche, die meist wechselten; es waren Phantasievorstellungen. In einem zweiten Stadium werden die Projektionen ganz langsam verstärkt. So treten dieselben Gebilde auf wie im ersten Stadium; sie wechseln miteinander wieder ab, gelten aber den Beobachtern noch immer als subjektiv. Erst in einem dritten Stadium mit objektiv noch gewachsener Stärke tritt der Eindruck der Lebhaftigkeit hinzu. Zunächst wird dann ein Detail gesehen, woraus sich allmählich eine Figur aufbaut, in beständiger Veränderung infolge von eingreifenden Vorstellungen. Bei den Strichfiguren werden aus den anfänglichen Wolken Schnüre, aus diesen große Striche. In der weiteren Verarbeitung werden etwa Winkel als Bogen gesehen. Bei den Gegenstandsfiguren ist das Lebhaftigkeitsgefühl nicht so scharf abgesetzt wie bei den Strichfiguren. Sie sind reichhaltiger und mehr konturlos. Hier greift aber früher ein Deutungsversuch des Ganzen ein. Es wird ein Inhalt vermutet aus konventionellen Zeichen, daß es sich etwa um eine Schneelandschaft handelt, was sich dann durch folgende klarere Einzelheiten immer mehr bestätigt. Auch hier verschwinden manche Einzelheiten immer wieder und verwandeln sich. — Die ganze Beschreibung zeigt die Rolle des subjektiven Elementes bei schwachen Wahrnehmungen.

Fröbes.

Wellek, A., Das absolute Gehör und seine Typen (ZAngewPsych, Beiheft 83. gr. 8<sup>o</sup> (368 S.) Leipzig 1938, Barth. — Zur Prüfung wurden alle Tasten des Klaviers in bunter Folge dargeboten; dabei war der Name des Tons zu nennen, aber nicht die Oktave, zu der er gehörte. Der Verf. selbst prüfte 65 Personen; außerdem bezog er die 22 Fälle von Weinert mit hinein und 35 Erkundigungen durch Fragebogen. Bei den eigenen Versuchspersonen zeigten die meisten mehr als  $\frac{2}{3}$  Treffer. Bei größeren Klassen von Musikschülern dagegen fanden sich unter 841 nur 74 mit absolutem Gehör, also 9 v. H. Diese Fähigkeit ist nicht erlernbar; aber je vorzüglicher sie auftritt, desto höher entwickelt sie sich später. Am besten werden die weißen Tasten des Klaviers geschätzt. Am höchsten steht der Ton c; dann folgt die Quint g; dann f und die weiteren Oberquinten. Es gibt zwei verschiedene Typen des absoluten Gehörs, der lineare und der zyklische oder polare. Beim ersteren sind geringe Abweichungen vom richtigen Ton häufiger als größere Abweichungen. Beim polaren ist der Fehler um eine Quint der häufigste. Beide Typen sind gleich häufig. Die chromatische Tonreihe ist eine Reihe nach der Linearität, nach der Helligkeit. Die Folge im Quintenzirkel dagegen entspricht der Harmonielehre; es ist eine Ordnung nach der Qualität, der Tonigkeit. Den letzteren entspricht die verschiedene Ähnlichkeit zwischen den Tönen; beim linearen besteht Ähnlichkeit nur für einen schmalen Ausschnitt aus der chromatischen Skala; bei der polaren herrscht die Quintenverwandtschaft.

Fröbes.

Wolff, W., Zur Deutung der Sprechweise: ZPsych 152 (1942) 1 ff. — Grundlage der Untersuchung ist hier nicht der Vortrag, sondern die freie Rede, die Unterhaltung. Man kann daran unterscheiden die Tonlage, Klangfarbe, Artikulation, das Melos, die Lautheit, die Akzentuation, das Tempo: die alle auf Subjektives hinweisen können. Die Tonlage: Das Intervall der Stimmen ist etwa zwei Oktaven; die Sprechstimme bewegt sich gewöhnlich in der unteren Hälfte davon, etwa zwischen a und e. Zur Freude paßt mehr die hohe Stimme, zur Trauer die tiefe. Der hohe Ton hat eine klarere Wirkung und Ein-

dringlichkeit; der tiefere mehr Fülle, Gewicht, Breite, paßt mehr zum Selbstvertrauen. — Die Klangfarbe liegt an der Obertonstruktur, an dem Tonspektrum. Die Vokale sind Klangfarben; sie kommen für die Sprechweise am meisten in Betracht. Bezeichnungen dafür sind hell, dunkel, rau, hart, dünn. — Die ausgeprägte Artikulation trägt zur Eindringlichkeit der Sprechweise sehr bei, weist etwa auf Gewissenhaftigkeit. — Das Melos, die Melodie ist die zeitliche Bewegung des Grundtones; sie ist in beständigem Fluß. Sehr gewöhnlich ist der Umfang einer Septime. Monotonie findet sich bei Stumpfheit, aber auch beim Gedrückten. — Die größere Lautheit beweist Kraft, Spannung, die schwächere Schüchternheit. Die Lautheit versucht bisweilen die sachliche Begründung zu ersetzen, oder sie beweist Selbstgefühl. Bei Sachgerichtetheit wird Wichtiges und Unwichtiges unterschieden. Das leise Sprechen kommt vor bei Hemmung, aber auch bei Schüchternheit, Trägheit. — Der Akzent der Stärke weist hin auf Straffheit, Festigkeit, im Gegensatz zu Trägheit, Gleichgültigkeit. — Das Tempo kann sein fest, gesteuert durch Gefühle, Gedanken oder Willen. Hierzu können viele Gründe mitwirken.

Fröbes.

Schiller, L., Ganzheitliche Auffassung und Persönlichkeitstypus: ZPsych 153 (1942) 43 ff. — Nach Wachter herrscht bei den Zyklothymen für die Täuschungen das Ganzheitliche vor, bei den Schizothymen das Einzelheitliche. Diese Regel wird hier durchgeprüft an 10 verschiedenen Modifikationen der Müller-Lyerschen Täuschung, die verschiedene Täuschungsgrößen aufweisen. Etwas größer erweist sich der Betrag der Sanderschen Parallelogramm-täuschung. — Weiter werden die beiden Charaktertypen geprüft an dem Rorschachversuch mit Klecksen. Die Erklärung ist recht kompliziert und die Feststellungen Rorschachs werden nicht in allem anerkannt. Es fand sich hier nicht der behauptete allgemeine Zusammenhang zwischen dem Auffassungs- und Erlebnistypus, den Rorschach angibt; dagegen bestätigt sich der Zusammenhang zwischen Ganzheitlichkeit der Auffassung und dem Vorrang der primären Farbe-antworten; wie auch der Zusammenhang zwischen Einzelheitlichkeit der Auffassung und den häufigeren Bewegungsantworten bei Schilderung der Kleckse. Je mehr die Farbenantworten überwiegen, desto labiler ist die Affektivität; je mehr die Bewegungsantworten überwiegen, desto stabiler.

Fröbes.

Marbe, K., Zur Bedeutung der Psychologie für Statistik: ZAngew Psych 63 (1942) 326 ff. — Schon Dauber zeigte, daß die auf den Grabinschriften der alten Römer angegebenen Lebensalter unmöglich der Wirklichkeit entsprechen können. Unter den 10 möglichen Endziffern der Alterszahl kommt 0 am häufigsten vor; am seltensten 9 oder 1. Die Zahlen waren offenbar von den Überlebenden geschätzt, wobei immer bestimmte Endziffern bevorzugt sind. Genau dasselbe findet sich bei anderen Schätzungen unserer Zeit: Urban ließ Zeitstrecken in Sekunden schätzen, Bauch Raumstrecken in Millimetern. Wieder bestätigte sich dieselbe Reihenfolge der Endziffern wie bei den alten Römern. Das hängt übrigens auch mit dem Dezimalsystem für Längen, Gewichte und Münzen zusammen. Ein anderer Beweggrund gilt für die Geburtsanzeigen nach Tagen. Es ist häufig der erste des Monats bevorzugt; viele Verträge, und Abmachungen lauten eben auf den Monatsanfang; ebenso sind da begünstigt kirchliche oder politische Festtage.

Fröbes.

Remplein, H., Beiträge zur Typologie und Symptomatologie der Arbeitskurve (ZAngewPsych Beih. 91). gr. 8° (VIII u. 138 S.) Leipzig 1942, Barth. M 9.60. — Das aus der Schule Paulis hervorgegangene Werk behandelt die Kräpelinsche Arbeitskurve mit besonderer Rück-

sicht auf die psychologische Bewertung des Charakters, wie sie die Graphologie aus der Schrift gewinnt. Bei dieser Methode werden vorgedruckte einstellige Zahlen paarweise addiert, hier während einer ganzen Stunde, unter dem Antriebe, eine möglichst hohe Gesamtleistung von Additionen zu liefern. Zur Verfügung standen 400 Versuchspersonen, meist über 19 Jahre alt. Alle drei Minuten erfolgt ein Glockenschlag, wobei neben der Zahl, die gerade an der Reihe ist, ein waagrechter Strich anzubringen ist. Die Schule Paulis benutzte aus den Ergebnissen besonders die Menge der Leistungen (die Anzahl der Additionen), die Zahl der Fehler und Verbesserungen, die Schwankungen der Arbeitskurve, ihre Steighöhe, die Gipfelage, den Anfangsanstieg, R. fügt hinzu den Anfangsabfall. Es ist selten, daß Anfangspunkt und Tiefenpunkt der Kurve zusammenfallen. Meist sinkt die Kurve erst einige Minuten lang. Die Tätigkeit zur Anpassung an alle gegebenen Vorschriften ist verschieden und erlaubt Schlüsse auf Willenskraft, Anpassungsfähigkeit und Frische, ähnlich wie man in der Graphologie schließt. Der Anfangsabfall ist bei starken Typen (Gesamtsumme der Additionen über 3000) viel deutlicher, als bei den schwachen Typen (Additionen unter 2600). — Die Steighöhe, d. h. die Differenz zwischen der höchsten und geringsten Teilleistung (von 3 Minuten) hat eine starke Korrelation zur Menge der Leistung. Zur starken Steighöhe gehört starker Wille, natürlicher Schwung. Das bestätigt auch das Urteil des Militärs über die Wehrmachtsangehörigen. — Die Schwankungen der Arbeitskurve sind zum Teil Aufmerksamkeitsschwankungen; sie beruhen auf der Gegenwirkung der Gefühle und Strebungen gegen den Willen. Bei den gefühlsbestimmten Willenschwächen sind die Schwankungen besonders groß. Ebenso sind die Fehler ein Beweis, daß man sich wenig Mühe gibt. Wenn man sich absichtlich auf gute Leistungen, statt auf möglichst große Menge einstellen ließ, nahmen die Fehler ab, aber auch die Größe der Gesamtleistung. — Die Arbeit bringt viele wertvolle Einzelheiten zu einer neuen Methode der Messung geistiger Arbeit. Ein Nachteil ist, daß sie volle Kenntnis der früheren Leistungen der Schule mehr oder weniger voraussetzt; deshalb ist manches nicht genügend für den erklärt, der allein sie liest

Fröbes.

Plössl, P., Die Arbeitskurve als diagnostisches Hilfsmittel bei Schwererziehbarkeit: ZAngewPsych 61 (1941) 2—69. — Nach einer längeren Einleitung über die Schwererziehbarkeit, ihre Formen und Bedingungen wird die Kräpelinische Rechenprobe (in ihrer Weiterbildung durch Pauli) bei 58 Zöglingen einer Anstalt für Schwererziehbare durchgeführt. Dabei wird eine Höchstleistung erstrebt und, wie es scheint und die Prüflinge selbst bezeugen, auch erreicht. 4 Wochen später wird der gleiche Versuch wiederholt. Die Mengenleistung wird dann verglichen mit der Durchschnittsleistung des Alters und für jede Versuchsperson im Leistungsquotient (LQ) niedergelegt; ebenso in dem nach der Güte korrigierten (von den Fehlern befreiten) Leistungsquotienten und weiter das Kurvenbild festgestellt. Ergebnisse: Nur 14 % erreichten die Leistungshöhe der Norm. Das Leistungsbild des Ausgangsversuches wurde durch den Wiederholungsversuch weitgehend bestätigt; auch der Vergleich mit den Schulleistungen paßt gut dazu, mit der Korrelation 0,79. Der schwächeren Leistungsfähigkeit im Ausgangsversuch entspricht auch eine verminderte Übungsfähigkeit bei der Wiederholung. — Die Hauptleistung der Arbeit ist indessen eine Teilung der Versuchspersonen in 5 grundsätzlich verschiedene Abarten des Verlaufes der Arbeit. Es gibt eine Kurve der Starken (I), die der Norm sehr ähnlich ist; in II, der Kurve der Halbstarken, hat man eine abgeschwächte Form von I; III ist nicht stark, steigt aber beständig an; die Kurve der sinkenden IV fällt beständig; die V stehen konstant gleich tief. Aus dem Vergleich mit den Personal-

akten in einzelnen Beispielen ergibt sich, daß die I gut veranlagte Psychopathen sind mit normaler Leistungsfähigkeit; II hat normales Intelligenzalter, aber unternormale Schulleistung, wegen Störung durch Trieb und Willensschwäche; III zeigt verspätete Entwicklungsstufe, Infantilismus; IV Haltlosigkeit und Willensschwäche; V sogar Schwachsinn. Fröbes.

Bozzano, E., *Dei fenomeni di telestesia* (Collana di studi metafisici 2). 8° (182 S.) Verona 1942, L'Albero. L 18.— In dieser Schrift behandelt B. speziell jene psychischen Leistungen, die man jetzt allgemein unter dem Namen »Telästhesie« zusammenfaßt (im Gegensatz zur Tele-physik, Tele-pathie). Das »Tel« bedeutet nicht notwendig: »in der Ferne« im räumlichen Sinn, obwohl diese Ferne meistens auch zutrifft, sondern: »unvermittelt durch die Sinne«. Bei der Tel-ästhesie im strengen Sinn kommt noch ein Moment hinzu, wie aus der Definition des Verf. zu ersehen ist. In der von Richet übernommenen Formulierung ist Telästhesie »die Erkenntnis von etwas, das mit den normalen Sinnen auf keine Weise wahrgenommen werden kann und gleichzeitig eine Erkenntnis, die in keiner Weise, weder bewußt noch unbewußt, auf eine mentale Übertragung (von seiten eines jene Erkenntnis mental besitzenden Subjektes) zurückgeführt werden kann.« — Der Verf. behandelt aber nicht nur diese Art unvermittelter Erkenntnis, sondern auch Fälle, wo man sinnliche Vermittlung wenigstens vermuten darf und wo telepathische Beeinflussung nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann. Die ersten Fälle schreibt er der »Radioästhesie« oder der »criptomnesia« (»Kryptoskopie«) zu, so das Lesen durch lichtundurchlässige Körper, und das Auffinden verlorener, verlegter Dinge und das Auftauchen vergessener Vorgänge. Es werden in dem Buche eine Reihe der am besten beglaubigten Fälle objektiv und sehr genau analysiert; dabei stellen sich einige heraus, die den Bedingungen der Definition entsprechen. Der Verf. erklärt diese Fälle als Halluzinationen, d. h. er leugnet, daß es sich dabei niemals um wirkliches Sehen oder eine andere objektive sinnliche Wahrnehmung handelt; es sind nur »symbolische« Äußerungen einer unterbewußten rein geistigen Erkenntnis, die vom unterbewußt erkennenden Subjekt seinem bewußt erkennenden Ich mitgeteilt und von diesem in anschaulicher, symbolischer Form, wiedergegeben wird. — Auch glaubt der Verf., auf einige Fälle gestoßen zu sein, wo das eigene Unterbewußtsein die Mitteilung an das bewußt erkennende Subjekt nicht eingegeben haben kann, wo also ein anderes Seelisches als Quelle der Wahrnehmungen zu postulieren ist; das sind die »spiritistisch« zu deutenden Phänomene. Das Buch ist ernst zu nehmen. Es bringt ein gut gesichtetes Material und macht mit allen Erklärungsversuchen dieses dunklen Gebietes bekannt. Frank.

### 5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre.

Isoldi, M. A., *Introduzione a un'etica dell'idealismo*: Sophia 9 (1941) 198—234. — Eine Einleitung zur Ethik will die Grundbegriffe des Sittlichen: Freiheit, Wert, Sollen, Gut und Böse in ihrer vorgängigen Denkmöglichkeit und Einheitlichkeit darstellen. Die Verfasserin prüft den Versuch Gentiles, in einem radikalen absoluten Idealismus den wahren Einheitsgrund der sittlichen Phänomene zu finden. Gentiles geistige Ahnenreihe beginnt bei Kant, um dann über Fichte, Schelling zu Hegel und Spaventa zu führen. Gentile fühlt sich als Vollender der tieferen Intentionen des Idealismus. Das eigentliche und einzig wahre Sein liegt im lebendigen konkreten Denken des Selbst ohne fremdes Sein, in dem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen. Das Ich, das Kantische »Ich denke«, Be-

wußtsein, Selbstbewußtsein, Geist, Freiheit als Akt fallen zusammen mit dem Sollen, dem Wert als ewigem Prozeß der Vervollkommnung. Alle Realität wird auf die Ethik oder das Sittliche zurückgeführt. Daß Gentile den Idealismus, der jede fremde Seinsbestimmung ablehnt, ganz radikal verstanden wissen will, zeigt sein an den tragischen Heroismus gemahnendes Bekenntnis: Wir müssen in einer Agonie der Opferbereitschaft unser begrenztes Selbst von heute verlieren, um unser eigentliches größeres Sein von morgen zu gewinnen. Darin allein liegt der moralische Wert. Es ist der Weg aller Heroismen, der Weg aller Heiligkeit. Es gehört zum Wesen des schöpferischen Idealismus, daß wir niemals an ein letztes Ziel gelangen, sondern immer unterwegs sind. Am Ende der sorgfältigen, mit vielen Zitaten belegten Darstellung von Gentiles Idealismus fügt I. eine kurze, besonnene, immanente Kritik an. Zunächst wird, wie bei Hegel, das Böse relativiert und darum nicht ernst genommen. Der Haupteinwand richtet sich also gegen den Versuch, aus dem schöpferischen Geist durch reinste Selbstverwirklichung die Fülle des Lebens zu erklären. Dieses Bestreben führt logisch zur größten Verarmung und Entleerung und zeigt die Falschheit des idealistischen Ansatzes. Der wahre Wert des aktualistischen »Ich denke« setzt notwendig eine Gegenständlichkeit voraus.

Schuster.

K ü n k e l, H., Der furchtlose Mensch. 8<sup>o</sup> (126 S.) Jena 1941, Diederichs. M 3.— Das Buch will ein Stück Lebenskunde, genauer Schicksalskunde, bieten aus persönlicher Lebens- und Innenerfahrung. Unter »Schicksal« versteht der Verf. »die Auseinandersetzung mit der Außenwelt« (14). Das Erfahrungsorgan des Schicksals ist die Seele (17). Die Seele wird als Inbegriff von »Innerungen« dem Inbegriff von Äußerungen (dem Schicksal) gegenübergestellt. Wohl glaubt Verf. »an eines ewigen Geistes Wesenheit auf dem Grunde oder im innersten Kern der Menschenseele und Welt«, doch müsse der Geist als ruhend, gleich, ewig, einheitlich und erhaben über jeden Versuch der Darstellung gedacht werden, hingegen sei die Seele, das innerweltliche Korrelat des Schicksals, vom Geist wesensverschieden, nämlich »wechselnd, bewegt, mannigfaltig, entstehend und vergehend und darstellbar« (22). Diese philosophischen Grundbegriffe ohne eingehenden Beweisgang unterstellend, sucht Verf. in einem weiteren Kapitel die »subjektive Notwendigkeit« des Schicksals darzutun. Ein »Schicksal an sich« gibt es nicht, sondern Schicksal ist stets persönliches Erlebnis, da die Ereignisse an sich, z. B. ein Todesfall, erst durch die Eigenart und die Gewalt zum Schicksal werden, mit der sie jeden einzelnen verschieden affizieren. Obwohl subjektiv, ist dieses Schicksal doch keine Illusion, sondern besitzt für den, dem es angehört, die volle Realität einer psychischen Tatsache. Es ist überdies von subjektiver »Notwendigkeit«, die nicht von außen, sondern vom Schicksalsganzem herkommt, das unser Leben bildet. Verf. steigert diese Notwendigkeit sogar bis zu fataler Absolutheit, wodurch er in letzter Konsequenz die Willensfreiheit leugnet und seinem späteren Aufruf zur Furchtlosigkeit dem Schicksal gegenüber widerspricht: »Es ist uns nicht vergönnt, auch nur einen Schrittbreit in unserem Erleben von der Lebensgesetzlichkeit abzuweichen, die wir selber sind« (45). Unumwunden opfert er die »rationale« Willensfreiheit zugunsten einer Determinismusart, die er gleichwohl als »die Begründung einer absoluten, lebendigen Freiheit« betrachtet, »insofern der Organzusammenhang, von dem die Handlungen und Schicksale des Menschen ausgehen, aber doch nichts anderes ist als wir selbst« (45). Das Hauptkapitel lehnt 5 Typen von Schicksalsgesinnung als überholt ab: 1. die primitive: Dem Primitiven ist das Schicksal ein tückischer Zufallsdämon, ein übergewaltiger, gefährlicher Feind, der Angst einjagt und

aus Furcht beschworen wird durch Opfer und Zauberzeremonien. »Religion, Sitte und Kultur stehen unter dem Einfluß dieser Angst. Sie haben einen biologischen Zweck; sie dienen der Schaffung einer imaginären Sicherheit, ohne die das Leben nicht gedeihen kann« (52). 2. Die heroische Schicksalsgesinnung (Griechisches Denken vor Perikles, klassischer Islam, Edda, Calvinismus) betrachtet das Schicksal weniger als »zufällig«, denn als ehernes Gesetz und unentrinnbares Verhängnis, dem der adelige Mensch mit unerschrockener Sicherheit und Tapferkeit begegnet, beruhigt durch den Glauben an die Vorherbestimmung. 3. Die absolut verneinende Schicksalsgesinnung (Buddhismus) steigert die reservierte Distanz des heroischen Menschen bis zur glatten Ablehnung und Verneinung alles dessen, was überhaupt Schicksal ist, es weder passiv erleidend noch aktiv ausgestaltend; sie ist eine Lebenssicherung aus der Leugnung jedes Unglückes wie Wertes, zwar Überwindung der Urangst, aber auf Kosten der Welt. 4. Die passiv bejahende Schicksalsgesinnung (irrtümlicherweise durch die Absonderung vom aktiven Typus mit dem Christentum schlechthin identifiziert): Während der primitive Mensch das Schicksal flieht, der heroische es stumm-trotzig besteht, der Buddhist es gefühllos-kalt ablehnt, bejaht der positiv-passive Typ das Schicksal mit Freude und Dankbarkeit im Hinblick auf die gütig alles vorherbestimmende »Vorsehung, sich ihm unterwerfend mit der vertrauensvollen Demut des Kindes, das sich dem Willen des Vaters fügt, auch wenn er ihm sein Glück zerstört . . . , willige Erleider des Schicksals, nicht Täter . . . ; Mentalität in ihrem ganzen Wesen weiblich« (62 f.). 5. Die banale Schicksalsgesinnung: Während die passive Schicksalsbejahung starken Geistern, die den Mut zur Demut finden, sich rückhaltlos in den göttlichen Willen zu ergeben, die Möglichkeit zur höchsten menschlichen Entfaltung bietet, legt sie den Schwachen die Entgleisung in mittelmäßige Behaglichkeit, in Banalität, nahe. — In diesen fünf Schicksalsgesinnungen sieht K. eine fast mit hegelianischer Notwendigkeit sich ablösende geschichtliche Entwicklungslinie, die Vollendung aber in einer 6. aktiven Schicksalsgesinnung der Übereinstimmung, d. h. mit der dem Menschen innewohnenden Notwendigkeit des Schicksals, die sein eigenes Ich ist. Verf. löst das Rätsel des Schicksals durch die Gleichung Schicksal = Lebensentfaltung meines Ich. Er bezeichnet seine »Lehre von der Übereinstimmung als das männliche Christentum . . . , das an die Stelle des ausgelebten weiblichen Christentums tritt« (80). K. hält diese Schicksalsgesinnung für die »unkomplizierteste Denkungsart und die einheitlichste Weltansicht« und »wie das Ei des Kolumbus« (31). Nicht jeder Leser wird »die innewohnende Gerechtigkeit« noch den aufgestellten »kategorischen Imperativ der Notwendigkeit« dieser Übereinstimmung (Inhalt der nächsten Kapitel) als klar bewiesen und tragbar in seinen Konsequenzen ansehen. Es soll »die Gerechtigkeit des Schicksals nicht von außen verordnet und von keinem außerhalb des Lebens stehenden Richter im Sinn von Lohn und Strafe über die Kreatur verhängt . . . , vielmehr eine dem Leben selber . . . im Grunde innewohnende Ehrlichkeit« (94) sein. Das Zentrale dieser neuen Ethik heißt: »Tue, was für dich Lebensnotwendigkeit ist; und wenn möglich, tue nichts anderes« (101). Erkenne beispielsweise ein Familienvater: »Jawohl, ich könnte weiterleben, auch wenn ich nicht für die Meinen arbeite und sie hungern, und es wäre besser zu gehen, nun wohl, so soll man in Gottes Namen seines Weges ziehen und die Konsequenzen tragen . . . Das Leben geht der Pflicht voraus« (100). »Nur durch diese Lebenstreue wird man rein, niemals aber dadurch, daß man aus Angst vor irdischen oder jenseitigen Sorgen vor seiner eigenen Konsequenz zurückschreckt« (103). »Wenn die Verhältnisse, wie sie

liegen, untragbar geworden sind, wenn man im Innersten fühlt, daß man sich nicht mehr mit ihnen identifizieren kann, — dann ändert man sie — sei es selbst durch den eigenen Tod« (99). »Der Mensch und sein Schicksal sind eins, es ist die Objektivation des Menschen, es ist gerecht, jeder hat das Schicksal, das er verdient« (106). — Diese Zitate enthalten, an nichts anderem als am Leben selbst gemessen, ihre Kritik in sich selbst. Für eine etwaige Neuauflage seien ein paar Fragen aufgeworfen: Sagt die Unterscheidung von Seele und Geist mehr als Klages' »Der Geist als Widersacher der Seele«? Inwiefern gibt die »Definition der Seele als dem Schicksalsorgan des Menschen der gesamten Seelenlehre eine neue Wendung« (20)? Hat wirklich jeder Mensch das Schicksal, das er verdient, z. B. ein Mädchen, das mit 17 Jahren an ererbter Krankheit bettlägerig wird und nach 7 Jahren stirbt? Und letztlich die alte, schon an Heidegger viel gestellte Frage: Warum soll der Mensch sein Schicksal aktiv bejahen, mag er auch selbst das Schicksal sein, wenn er keinen Sinn darin sieht und das Leben um des irdischen Lebens willen dieser Sinn offensichtlich nicht mehr sein kann?

W i n g e n d o r f .

Schwientek, A., La vida moral en la ennomía de la existencia: CiencTom 63 (1942) 148—180. — Der Titel deutet schon an, daß der Aufsatz sich gegen die Autonomie der Vernunft in der Moral richtet; gegen solche Vernunftautonomie setzt S. die »ennomía« des sittlichen Lebens, die er bestimmt als die »Immanenz des Gesetzes der eigenen Natur«. Das eigentliche Anliegen des Verf. ist, das sittliche Leben zu begreifen nicht so sehr als Folge einzelner Akte, sondern als eine Ganzheit, und diese Ganzheit zu sehen in ihrer Gebundenheit an das menschliche Sein, das mehr ist als abstrakte ratio. In einem historischen Überblick werden einige Vorläufer oder Vertreter der Existenzialphilosophie skizziert, von denen in der modernen Philosophie der Kampf gegen die autonome Vernunft geführt worden ist (Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Heidegger). — So sehr man mit dem Verf. in seiner These übereinstimmen kann, so problematisch erscheint sein Begriff der Existenz, mit dem er seinen Grundgedanken systematisch ausbauen will. Mit ihm ist offenbar Bezug genommen auf heutige Existenzphilosophie. Von dieser ist S. so tief beeindruckt, daß er den scholastischen Begriff der *existencia* mit dem »Sein in Zeit« verbindet: *existencia es la esencia en acto de un ser, o sea, aquello por lo cual una cosa es real y puede obrar en el tiempo, oder: ningún ser puede existir sino en el tiempo* (173). Die eingeklammerte Versicherung, daß dabei von Gott nicht die Rede sein soll (offenbar also von den *substantiae separatae!*), ändert an den ontologischen Bestimmungen nichts. — Der Existenzbegriff selbst bleibt in völliger Unklarheit. Wenn man alle vorkommenden Bestimmungen der »*vida existencial*« nebeneinanderstellt, endet die Aufstellung im offenen Widerspruch. Auf der einen Seite definiert S. Leben als *existencial*, »si se refiere solamente a la vida vegetativa y animal« (150); damit wäre zu verstehen, wenn er von einem bloß dahinglebenden und dahintreibenden Menschen erklärt, er sei eine *persona existencial* und lebe nicht als Mensch, sondern als Existenz (177). Auf der anderen Seite ist es das innere Gesetz der *vida existencial*, von dem der menschliche Akt »recibe su especificación y su valor moral« (180), und der hl. Thomas ist, als der gelehrteste unter den Heiligen und der heiligste unter den Gelehrten, der Bannerträger der *vida existencial perfecta* (179). Im Existenzbegriff des Verf. stecken Elemente unterschiedlicher Herkunft. — Zum Historischen: die Schrift Kierkegaards heißt »Stadien auf dem Lebenswege« (nicht:

Leidenswege); und Kierkegaard ist niemals párroco protestante gewesen, ein Umstand, der in seinem Leben von Bedeutung ist.

Hartmann.

Steinbüchel, Th., Vom Sinn der christlichen Freiheit in der Welt: WissWeish 9 (1942) 73—91. — In großen Zügen wird die in der christlichen Offenbarung verkündete Freiheit gezeichnet. Person und Freiheit verhalten sich wie Wurzel und Entfaltung. Person ist Selbst und Selbstbesitz, aber geöffnet und hingeordnet auf die Begegnung mit dem Du der anderen Menschen und besonders Gottes. Selbstverschlossenheit führt zur Ichverkrampfung und Verkümmern. Indem der Mensch den Anruf Gottes in Freiheit bejaht, erfüllt er das Gesetz seiner Geschöpflichkeit und vollendet sein eigenes Wesen. »Selbstgesetz und Fremdgesezt sind mithin für gläubig-kreatürliches Denken keine echten Gegensätze.« In der Freiheit der Entscheidung liegt Gefährdung und zugleich Erfüllung des menschlichen Daseinsinns, weil Gott Begnadung und ewiges Leben wohl anbietet, aber nicht aufzwingt. Klar und nachdrücklich wird die Sünde als freigewollte Auflehnung gegen Gott herausgestellt und die Berufung auf das Schicksal als Entschuldigung abgewehrt, wenn auch im Leben des einzelnen und in der Geschichte der Völker das Geheimnis der Freiheit und das mysterium iniquitatis bleibt. Aber Gott, dessen Vorsehung auch den Mißbrauch der Freiheit einbegreift, hat alle Schuld im Werk der Erlösung überboten, in dem des Vaters und des Sohnes Freiheit in letzter Einigung sich begegnen. Dieser absoluten Vorbildlichkeit nachzustreben, also die Nachfolge Christi, ist das Grundmotiv christlichen Ethos. Die Freiheit der Entscheidung zielt auf die Freiheit der Vollendung, die zwar dem Wanderer Mensch nie voll beschert ist, aber sein Anteil in der Ewigkeit sein wird. Sie besteht in der lautersten und endgültigen Entscheidung der Persontiefe zu Gott, in der vollkommenen Liebe zu Gott gemäß Röm 5,5. In dieser Liebe betätigt sich zugleich die höchste Freiheit, und in dieser Liebe ist die Liebe zum Nächsten eingeschlossen. — Der Aufsatz ist eine zu andächtiger Betrachtung stimmende Schau der christlichen Freiheit. Die starke Betonung der Freiheit und Liebe mag der Grund sein, warum ihn die Schriftleitung in die Nähe von Duns Skotus rückt, wiewohl auch Thomas gegen die positiven, durchaus unpolemischen Ausführungen kaum einen Einwand zu erheben hätte. Das undurchschaubare Geheimnis der Geschichte mit ihrer Verflechtung von Schuld und Schicksal wird eindringlich hervorgehoben; aber eben weil die Geschichte kein blindes, sinnloses Geschehen ist, dürfen wir doch dem Walten Gottes in der Geschichte nachspüren, freilich nicht »in letzter Klärung« (80) oder »in der Anmaßung endgültigen Richterspruchs« (82; vgl. 1 Kor 4, 5).

Pribilla.

\* \* \*

Bartolomei, A., Compendio di filosofia del diritto. 8<sup>o</sup> (464 S.) Neapel 1941, Pironti. L 35.— Die Hälfte des Werkes von B., Professor an der Universität Neapel, ist eine Geschichte der Rechtsphilosophie bis auf Kant. Die spätere Entwicklung ist in den systematischen Teil eingearbeitet, der außer den Grundlagen das Straf-, Eigentums-, Erb- und Vertragsrecht erörtert. — Der geschichtliche Teil hebt die größeren Entwicklungslinien hervor. Die doppelte Rolle der Sophistik und der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles treten gut hervor. Manche dürfte die Kennzeichnung Nietzsches überraschen. Sein Übermensch trage die Züge des Untermenschlichen, Animalischen — zur Entschuldigung könnte man beifügen: des Pathologischen. Die Lesung ist angenehm, zumal auf jede Quellen- und Literaturangabe verzichtet ist. Immerhin möchte man manchmal Quellenbelege wünschen. B. bemüht sich z. B. wohl um eine Würdigung des christlichen

Einflusses auf die Staats- und Rechtslehre. Augustinus, Thomas und die nachtridentinischen Scholastiker werden dabei einander gegenübergestellt. Aber man begegnet hier fast nur den gewöhnlichen protestantischen, Troeltsch'schen Auffassungen, die in Deutschland als ungeschichtlich großenteils verlassen sind. So ist es heute kaum mehr zulässig, zu sagen, für Augustinus sei der Staat an sich der Satansstaat. Das Paradiesesrecht beruhte auf außernatürlichen Gaben und war somit außernatürliches Recht, nicht bloßes Naturrecht. Nach dem Falle wurde dem im Wesen unveränderten Menschen das Außernatürliche entzogen und es blieb das bloße Naturrecht im Rahmen der übernatürlichen Erhebung. Hierin gibt es zwischen dem geschichtlichen Augustinus und Thomas von Aquin keinen Unterschied. Es ist auffällig, wie B. das Einheitsstreben des Augustinus vom ewigen Gesetz her, das im Wesen der Dinge sich spiegelt, anerkennt, ihm aber gleichzeitig die Lehre von einem wesentlichen, vollkommenen Bruche dieses Naturrechts zuschreiben kann. Die wesentliche Entstellung der Menschennatur und eine entsprechende Deutung Augustins ist erst die späte Entdeckung der Glaubenserneuerung. — Nach Thomas und den nachtridentinischen Scholastikern stammt die Staatsgewalt unmittelbar von Gott. Nach ihnen ist nur die Form der Autorität nicht schon, wie in der Kirche, von Gott bestimmt, sondern geschichtlichen Rechtstiteln überlassen. Und dieser Rechtstitel liegt nur in Ermangelung anderer Rechtstitel im Volkswillen (vgl. Schol 4 [1929] 177 f.). Der Geschichte entspricht es ferner nicht, wenn B. der Kirche das Streben zuschreibt, die Staaten politisch entrechten zu wollen. — Im systematischen Teil steht man noch mehr als im geschichtlichen unter dem Eindruck, es sei eine Arbeit, die oft sich gegenseitig ausschließende Systeme berücksichtigt, so daß eine gewisse Systemlosigkeit angestrebt wird. B.s Werk ließe sich noch am ehesten dem positivistischen Soziologismus einreihen. Daran ändert nichts das Bekenntnis zu Hegel 378. Denn dessen Prinzip der gegensätzlichen geschichtlichen Entwicklung ist — im Bunde mit seiner Ablehnung des Sollens für die Geisterverwirklichung — schließlich doch wieder dieselbe Anerkennung des Tatsächlichen wie der Positivismus. B. löst denn auch wichtigste Fragen wie die des Gegensatzes zwischen gesetztem und idealem Recht, zwischen Staats- und Völkerrecht mit dem Hinweis auf die alle Gegensätze geheimnisvoll hinwegspülende »Geschichte«. Denn alles »Geschichtliche« sei dem Untergang geweiht (397). Doch wohnt trotz der Untergangstendenz dem Geist der »Geschichte« eine aufsteigende Richtung zu immer größerer Vervollkommnung — ascensione — inne. Diesem relativistischen Historismus steht nun aber gleichzeitig die Auffassung der Philosophie, auch der Rechtsphilosophie, als der Wissenschaft von den Werten und Normen zur Seite. B. bekennt sich in diesen Zusammenhängen zu Kant und Windelband. Man vernimmt Worte, die wie ein Heimweh nach dem Naturrecht — und zwar dem rechtverstandenen, scholastischen — klingen. Das Recht soll von der Sittlichkeit und Religion getragen sein. Die Strafrechtsfrage sei nur durch den Geist der Bergpredigt lösbar. Doch bleibt es an den entscheidenden Stellen bei einem Positivismus: Außer der Gesetztheit und der Sanktion gibt es kein Recht (268). — Der Leser wird in manchen Einzelheiten bei B. Anregung finden. Sein Gesamteindruck wird sich wohl zu dem Wunsche verdichten, die wertvollen Ansätze der Hochschätzung der antiken und christlichen Philosophie möchten sich zu einer logischen, entschiedenen Schlußfolgerung durchsetzen.

G e m m e l .

Rüfner, V., Grundformen des staatsphilosophischen Denkens der Neuzeit vom 15. bis zum 19. Jahrhundert (Kriegsvorträge d. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn 94), 8<sup>o</sup> (31 S.) Bonn 1942, Scheur. M 0.50. — Die innere geistige Einheit der Epoche vom 15. bis

zum 19. Jahrh. ist philosophisch durch den Aufstieg und das restlose Durchdenken der Methoden der anorganischen Naturwissenschaften gekennzeichnet. Dies wird an den Grundformen des staatsphilosophischen Denkens aufgewiesen. Das griechisch-statische Gesellschaftsdenken des christlichen Mittelalters verblaßt, der deutsch-rechtliche Lehensstaat wird zum Privilegienstaat. In den italienischen Stadtstaaten erwächst der Machtapparat der signoria, »lo stato« genannt. Die wichtigsten Vertreter der neuen Staatsauffassung werden Macchiavelli und Th. Hobbes. Mehr an die Vergangenheit bleiben Bodin und Grotius gebunden. Im Zeitalter des Deismus kommt die Wendung zur Volkssouveränität durch J. Locke, den Theoretiker des Konstitutionalismus. Montesquieu, A. Smith, Rousseau und Turgot bereiten die neue Rechtsauffassung vor: Das Recht ist allgemeines Weltgesetz der Geltendmachung der Interessen zur Herstellung eines Gleichgewichts. Im bürgerlichen Zeitalter des 19. Jahrh. blüht der extreme Rechtspositivismus, der das Ideal der Rechtspraxis in der starren Festlegung und mathematisch vorausberechenbaren Sicherheit erblickt. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Anschauungen aber liegt im naturwissenschaftlichen Weltmodell des mechanischen Gleichgewichts: Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion in der Physik, Gleichgewicht der Empfindung von Lust und Unlust im Menschen, Gleichgewicht der Bilanz in der Wirtschaft, von Angebot und Nachfrage auf dem Markt, Gleichgewicht der Parteien innerhalb des Staates und schließlich das europäische Gleichgewicht.

Schuster.

Padovani, U. A., Storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi. I. Introduzione, il pensiero indoano, il pensiero classico. 80 (XVI u. 321 S.) Como 1942, Cavalleri. L. 40.— Der Verf., Professor der Moralphilosophie an der Mailänder Herz-Jesu-Universität, legt den 1. Band einer auf 4 Teile berechneten Geschichte der Philosophie vor, der die indische und die klassische griechisch-römische Philosophie behandelt. Die Zielsetzung ist begrenzt: ein Leitfaden, der vor allem die Ideenbewegung und zwar in philosophisch-systematischer Absicht vom scholastischen Standpunkt aus klar machen will. Der Verf. zeigt großes pädagogisches Geschick. Durch klare Überblicke und geistes- und kulturgeschichtliche Vorbemerkungen, sowie durch die Betonung der politischen, ethischen und religiösen Probleme weiß er dem bekannten traditionellen Stoff neue Seiten abzugewinnen. Die internationale Literatur ist maßvoll berücksichtigt. Ein deutscher Leser hätte vielleicht noch Wünsche hinsichtlich Platons völkischer Auffassung etwa durch K. Hildebrandt oder hinsichtlich der Aristotelesdeutung W. Jaegers. Ein Muster von Klarheit scheint mir die Darstellung der indischen Philosophie zu sein. Die griechische Philosophie umfaßt die naturalistische (bis zu den Sophisten), die systematische (Platon und Aristoteles), die ethische (Stoizismus bis zum römischen Recht) und die religiöse Periode (Philo, Neupythagoräismus und Neuplatonismus). Daß das römische Recht und die darin wurzelnde Rechtsphilosophie ausdrücklich behandelt wird, ist nicht bloß vom Standpunkt eines Italieners aufrichtig zu begrüßen. Die ausführliche Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich durch die oben berührte Zielsetzung und hütet sich, spätere Entwicklungen und Deutungen in den Meister von Stagira hineinzutragen. Mit Recht wird auch der große Gegensatz zwischen Neuplatonismus und Christentum hervorgehoben.

Schuster.

# Mathematik und wirkliche Welt.

## Gedanken zu einer philosophischen Theorie der mathematischen Physik.

Von Nikolaus Junk.

Unser Wissen über die Natur, das uns durch die exakten Wissenschaften vermittelt wird, ist in der Sprache der Mathematik geschrieben. Die mathematische Formelsprache ist die eigentliche Sprache der theoretischen Physik, sodaß theoretische Physik mit mathematischer Physik gleichgesetzt werden kann. Für den theoretischen Physiker als solchen gilt mit dieser mathematischen Formulierung der Forschungsergebnisse seine Aufgabe als erledigt. Die Gesamtheit der mathematischen Formeln ist ihm die erschöpfende Kenntnis der Natur<sup>1</sup>. Will jedoch der Philosoph die Ergebnisse der exakten Wissenschaft zur Grundlage naturphilosophischer Besinnung machen, dann bedarf es einer Übersetzung der mathematischen Sprache in die Wortsprache, um zu dem Wirklichkeitsgehalt und zu den Wirklichkeitsaussagen zu gelangen, die die physikalischen Theorien enthalten. Wie schwierig dieses Unternehmen ist, zeigen die Bemühungen der letzten Jahrzehnte, eine richtige Deutung der modernen Physik zu finden, und nicht zuletzt die vielen Irrtümer und Mißverständnisse, die bei diesem Bemühungen zutage getreten sind. Unser Aufsatz stellt einen Versuch dar, die allgemeinen Beziehungen von Mathematik und Wirklichkeit aufzuhellen, somit den Versuch einer Theorie der angewandten Mathematik.

### I.

Bevor die Frage der angewandten Mathematik untersucht werden kann, ist es zunächst erforderlich, Klarheit zu gewinnen über die Mathematik als solche, d. h. über die reine Mathematik. Bekannt und weitverbreitet ist die Charakterisierung der Mathematik als Wissenschaft von der Größe; bis ins 19. Jahrhundert hinein war diese Auffassung herrschend, und auch heute noch zählt sie manche Vertreter. Diese Kennzeichnung dürfte jedoch für die Mathematik, wie sie im Laufe der Entwicklung inzwischen geworden ist, nicht mehr zutreffen. Eine philosophische Deutung der mathematischen Erkenntnis darf sich nicht darauf beschränken, die elementare Mathematik, wie sie etwa in den „Elementen“ des Euklid und in der gewöhnlichen Zahlenlehre vorliegt, zum Gegenstand der Besinnung zu machen<sup>2</sup>, sondern muß ausgehen von der Mathematik, wie sie

<sup>1</sup> Vgl. P. Jordan, Am Rande der Welt: Die Neue Rundschau (52. Jg. der Freien Bühne) 1941, 294.

<sup>2</sup> Nur zu oft schöpfen Philosophen ihr Wissen über Mathematik aus Darstellungen der Elementarmathematik oder aus abgeleiteten, bereits

als Wissenschaft heute betrieben und von den berufenen Vertretern dieser Wissenschaft verstanden wird. Die moderne wissenschaftliche Mathematik ist aber von der Elementarmathematik und der Mathematik früherer Zeiten in manchen Punkten verschieden. Wäre Mathematik die Wissenschaft von der Größe, dann wären große Gebiete, die in der heutigen Mathematik eine bedeutende und zum Teil grundlegende Rolle spielen, als nicht-mathematische Disziplinen aus dem Bereich der Mathematik auszuschneiden, so z. B. die Kombinatorik, die Topologie, die projektive Geometrie, die abstrakte Gruppentheorie u. a.

Doch auch für die übrigen Teile der Mathematik von heute kann die Größe nicht als eigentümlicher Gegenstand angesehen werden. Die Mathematik hat wohl ihren Ausgang genommen von den in der anschaulich gegebenen Ausdehnung und der Vielheit von Dingen vorliegenden Größenverhältnissen, hat dann aber in stetig fortschreitender Entwicklung die Abstraktion beträchtlich weiter getrieben und zu Gebilden geführt, die nicht mehr zur Kategorie der Größe gehören. Diese höchst abstrakten Begriffe, zu denen die Mathematik in folgerichtiger Anwendung ihrer Methoden gelangt, haben oft noch den Namen, der ihnen anfänglich zukam, beibehalten, sie bedeuten jedoch etwas ganz anderes, worauf der ursprüngliche Begriff höchstens noch in analoger Weise paßt<sup>3</sup>. Diese Ausweitung der Begriffe trifft sowohl für die geometrischen wie die arithmetischen Begriffe zu.

Es ist irreführend und muß zu falschen Auffassungen Anlaß geben, wenn man bei einer philosophischen Besinnung über das *Wesen der Geometrie* ausgeht von der euklidischen Geometrie und ihrem anschaulichen Charakter und die nicht-euklidischen Geometrien von dieser Position aus zu verstehen und zu deuten sucht. Bei einer solchen Betrachtung erscheinen dann die nicht-euklidischen Geometrien als Systeme, die sich aus der euklidischen Geometrie ergeben durch Weglassung des Parallelenaxioms, als „entartete“ Formen der Geometrie, da die euklidische Geometrie als eigentliche Geometrie vorausgesetzt wird<sup>4</sup>. Historisch gaben zwar die Bemühungen um eine Klärung

verderbten Quellen, selten aus eigener Kenntnis der heutigen Mathematik. Es ist nicht zu verwundern, daß die Mathematiker nicht gewillt sind, sich von solchen Philosophen über den Sinn ihres eigenen wissenschaftlichen Tuns belehren zu lassen und daß dadurch die ganze Philosophie bei manchen Mathematikern in Verruf geraten ist.

<sup>3</sup> Eine heillose Verwirrung ist bereits dadurch entstanden, daß der veränderte Sinn solcher Begriffe wie Zahl, Punkt usw. nicht beachtet wurde. Schon M. Pasch, der selbst viel beigetragen hat zur Erweiterung der Begriffe in der neueren Mathematik, macht auf diese Gefahr aufmerksam und führt sogar neue Namen ein, um dieser Gefahr eines Mißverständnisses wirksam vorzubeugen. Vgl. vor allem: Vorlesungen über Neuere Geometrie, Leipzig 1882. — Grundfragen der Geometrie: Journal f. reine und angew. Mathematik 147 (1917) 188 ff.

<sup>4</sup> J.-M. Dario, Praelectiones Cosmologiae, Paris 1923, 77 ff. geht soweit, den nicht-euklidischen Geometrien den Charakter der Geometrie

der Stellung des Parallelenaxioms innerhalb der euklidischen Axiomatik den Anstoß zur ersten Ausbildung noch unvollkommener nicht-euklidischer Geometrien<sup>5</sup>; auch didaktisch wird es von Vorteil sein, eine erste Einführung in das Verständnis der nicht-euklidischen Geometrien für Anfänger von der als bereits bekannt vorausgesetzten euklidischen Geometrie her zu versuchen. Handelt es sich aber darum, ein philosophisch begründetes Urteil über den Sinn der Geometrie überhaupt oder auch nur der nicht-euklidischen Geometrien zu fällen, dann darf nicht ein solches Zerrgebilde der nicht-euklidischen Geometrien zugrunde gelegt werden, sondern alle Formen der Geometrie müssen in ihrem inneren mathematischen Zusammenhang gesehen werden. In dieser Sicht erscheint die euklidische Geometrie genau wie die nicht-euklidischen Geometrien als ein Spezialfall der projektiven Geometrie. Diese betrachtet nur *die* Eigenschaften mathematischer Gebilde, die bei projektiven Transformationen oder Kollineationen unverändert erhalten bleiben, sie ist die Invariantentheorie aller linearen Transformationen. In ihrer allgemeinen Form kennt sie keine metrischen Eigenschaften wie etwa Längen und Winkelgrößen. Erst wenn ihr Maßbestimmungen aufgeprägt werden, bei denen die metrischen Eigenschaften erhalten bleiben, so wird eine quadratische Form ausgezeichnet, die als Untergruppen die euklidische und die nicht-euklidischen Geometrien umfaßt<sup>6</sup>. Somit ist

---

überhaupt abzusprechen. Sie könnten nur mißbräuchlich Geometrie genannt werden. — Auch der Begriff der Geometrie hat eine Ausweitung erfahren und kann nicht etwa mit »Landmessung« übersetzt werden. Vgl. auch Anm. 29.

<sup>5</sup> Vgl. darüber etwa F. Klein, Vorlesungen über nicht-euklidische Geometrie (Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften, 26), Berlin 1928, 271—277. — Diese ersten Anfänge von Joh. Bolyai, Lobatschefskij und Riemann waren aber nur ein Ausgangspunkt; die mathematisch strenge Begründung und Ausführung blieb späteren Zeiten überlassen. Siehe die folgende Anmerkung.

<sup>6</sup> Es muß für unseren Zweck genügen, durch diese kurzen Andeutungen den Zusammenhang der verschiedenen Geometrien aufzuzeigen. Eine eingehende Erörterung der pythagoreischen oder quadratisch-metrischen Geometrie als der Untergruppe der projektiven Geometrie, bei der ein bestimmter Kegelschnitt unverändert bleibt, würde hier zu weit führen. Eine solche Erörterung würde aber zeigen, daß man die elliptische Geometrie nicht einfachhin mit der Riemannschen und die hyperbolische nicht mit der Lobatschefskijschen gleichsetzen darf. Ferner würde sich ergeben, daß rein mathematisch betrachtet, abgesehen von der elementaren Anwendung, die euklidische Geometrie als ausgeartet bezeichnet werden muß. Sie entspricht nämlich dem konjugiert-imaginären Punktepaar, das einen entarteten Kegelschnitt darstellt. Wie sich nun die Lehre von den eigentlichen Kegelschnitten nicht rekonstruieren läßt aus der Lehre vom imaginären Punktepaar, so lassen sich auch die nicht-euklidischen Geometrien nicht aus der euklidischen herleiten, wie es nach manchen unkorrekten Darstellungen den Anschein haben könnte. Die exakte Begründung der nicht-euklidischen Geometrien als Untergruppen der projektiven Geometrie ist vor allem

die projektive Geometrie die höhere Einheit, die euklidische und nicht-euklidische Geometrien umfaßt. Die Eigentümlichkeiten der projektiven Geometrie finden sich sowohl in der euklidischen wie in den nicht-euklidischen Geometrien.

Die Begriffe der projektiven Geometrie sind nun aber nicht mehr Begriffe von Größen. Der projektive Punkt ist nicht die Grenze eines eindimensionalen Ausdehnungsgebildes, wie er in der Elementarmathematik verstanden wird, sondern ein viel abstrakteres Gedankengebilde, das nur den in den Axiomen ausgesprochenen Beziehungen unterliegt und von Quantität nichts mehr enthält. Dasselbe gilt auch von den projektiven Geraden, der projektiven Ebene und dem projektiven Raum<sup>7</sup>. In dieser Abstraktheit müssen die mathematischen Begriffe von einem höheren Standpunkt aus folgerichtig auch in der Elementarmathematik, sofern sie als reine Mathematik und nicht bereits als Anwendung gedeutet werden soll, verstanden werden, wenn auch die Formen der Geometrie, die durch Einführung von Maßbestimmungen in die maßfreie projektive Geometrie entstanden sind, als Objekt die meßbare Größe haben können. Die Begriffe und Axiome der projektiven Geometrie werden auch durch *nicht-quantitative* Gebilde erfüllt, etwa durch die *Farbqualitäten*<sup>8</sup>.

Eine ähnliche Ausweitung haben auch die Begriffe der *Arithmetik* durchgemacht. Der Zahlbegriff, mit dem die moderne Arithmetik operiert, ist nicht der Zahlbegriff des gewöhnlichen Sprachgebrauches und auch nicht die Auffassung von der Zahl, wie sie in der elementaren Zahlenlehre auftritt und meist in philosophischen Erörterungen über die Zahl zugrunde gelegt wird. Eine Definition der Zahl muß den verschiedenen Arten von Zahlen, die die Mathematik kennt, den rationalen, irrationalen, komplexen, transfiniten Zahlen<sup>9</sup> gerecht werden.

F. Klein zu danken, der dabei auf Vorarbeiten von Cayley aufbaute. Vgl. das in der vorigen Anmerkung angeführte Buch.

<sup>7</sup> Um einer Verwechslung vorzubeugen führt M. Pasch für Punkt, Gerade und Ebene der projektiven Geometrie die Namen: Monade, Dyade und Triade ein. Grundfragen der Geometrie: Journal f. reine u. angew. Mathematik 147 (1917) 188.

<sup>8</sup> Diese Zuordnung findet sich bei H. Weyl, Philosophie der Mathematik u. Naturwissenschaft (Handb. d. Philosophie, hrsg. von A. Bäumlcr u. M. Schröter, Abt. II) München u. Berlin 1927, 56.

<sup>9</sup> Irrationale und komplexe Zahlen gehören heute zum gesicherten Bestand der Mathematik. Die Erweiterung des Zahlbegriffes auch auf diese Zahlen ist, wie auch die Ausweitung der geometrischen Begriffe, nicht mathematischer Willkür oder dem Suchen nach Hilfsmitteln zur Erleichterung mathematischer Rechnungen entsprungen, sondern diese Zahlen verdanken ihre Einführung der immanenten Dynamik des mathematischen Tuns, die zu ihrer Einführung drängte. Bis jetzt ist es allerdings noch nicht gelungen, die Widersprüche, die sich bei der Annahme transfiniten Mengen ergeben, vollständig zu beseitigen und damit die transfiniten Zahlen in ihrem vollen Umfange als mathematisch ein-

In der Mathematik ist nun die Zahl weiter nichts als ein gedachter Gegenstand, der mit gleichartigen anderen durch die Axiome der Arithmetik in bestimmten Beziehungen steht. Sie ist also in irgend einer Weise Terminus von Relationen. Jedenfalls handelt es sich nicht um einen Größenbegriff. Die transfiniten Kardinalzahlen bezeichnen eher eine qualitative denn eine quantitative Bestimmtheit. Auf der Suche nach einem Gegenstand der Mathematik, der nicht die Größe sei, kommt A. Voß dazu, die Zahl als Gegenstand der Mathematik zu bezeichnen<sup>10</sup>, ein Zeichen, daß die Zahl nicht als Größe aufgefaßt werden kann. Eine befriedigende philosophische Definition der Zahl, wie sie in der heutigen Mathematik verstanden wird, steht noch aus<sup>11</sup>.

Der Unterschied zwischen Geometrie und Arithmetik ist nun folgender: in der Geometrie gibt es verschiedene Arten von Gegenständen, wie Punkt, Gerade usw., aber nur eine Art von Beziehung, die Inzidenzen; in der Arithmetik dagegen gibt es nur eine Art von Gegenständen, die Zahlen in höchst abstrakter Bedeutung, und mehrere Arten von Beziehungen.

Die Größe kann also nicht als der eigentliche Gegenstand der Mathematik, wie sie heute verstanden wird, bezeichnet werden<sup>12</sup>. Die Wissenschaft, die der Abstraktionsstufe der Quantitas entspricht, dürfte eher die moderne theoretische Physik sein. Sie bedeutet aber bereits eine Anwendung und gehört nicht mehr zum Bereich der reinen Mathematik, wie sie ja auch nicht vom Mathematiker, sondern vom Physiker betrieben wird<sup>13</sup>. Auf

wandfrei zu erweisen. Es besteht aber begründete Hoffnung, daß die arithmetische Grundlagenforschung noch zu diesem Ziele führen wird. Es hat den Anschein, daß die genannten Antinomien z. T. wenigstens damit zusammenhängen, daß der Begriff der Zahl noch nicht abstrakt genug gefaßt worden ist. — Es ist selbstverständlich, daß die in dieser Weise erweiterten Begriffe in Bezug auf die verschiedenen Arten von Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, nicht mehr univok, sondern analog sind.

<sup>10</sup> A. Voß, Über das Wesen der Mathematik, Leipzig u. Berlin 1922<sup>3</sup>, 24 ff. Ferner A. Voß, Über die mathematische Erkenntnis (Kultur der Gegenwart, III. Tl. 1. Abt., 3. Lfg.) Leipzig u. Berlin 1914, 18 ff.

<sup>11</sup> Vgl. die Zusammenstellung solcher Definitionen bei A. Antweiler, Unendlich, Freiburg 1934, 47 ff.

<sup>12</sup> Zwar finden sich auch in den mathematischen Begriffen Elemente der Größenordnung. Doch das trifft für viele Begriffe zu und rechtfertigt noch nicht die Charakterisierung der Mathematik als Wissenschaft von der Größe. Ja, da »die Begriffe: Einheit, Vielheit, Maß und Größe in alle Begriffe eindringen, ist ein der Mathematik übergeordnetes, selbständiges Gebiet begrifflicher Untersuchungen, das frei von allen mathematischen Bestandteilen [d. h. Bestandteilen der Größenordnung] wäre, unmöglich« (C. Nink, Der Sinn der Mathematik: Schol 14 [1939] 561 f.).

<sup>13</sup> Daß auch heute noch vielfach die Größe als Gegenstand der Mathematik angesehen wird, findet zum Teil wenigstens seinen Grund darin, daß man nicht die reine Mathematik betrachtet, sondern bereits

die Frage nach dem Eigengegenstand der reinen Mathematik läßt sich augenblicklich kaum eine endgültige und restlos befriedigende Antwort geben. Wir müssen uns mit dem Versuch einer vorläufigen Lösung begnügen.

Um nun zu einer Charakterisierung der Mathematik zu gelangen, gehen wir zunächst aus von der *mathematischen Methode*. Der Mathematik in ihrer Vollendung ist es eigentümlich, daß sie auf deduktivem Wege zu Schlußfolgerungen zu kommen sucht und zwar aus möglichst wenigen Fundamentalsätzen oder Axiomen. Dabei ist für die Mathematik als solche die Frage nach der Realgeltung nicht von Belang — diese Frage wird erst akut bei der Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit —, der Mathematik kommt es allein auf die Folgerichtigkeit der Deduktionen an. Die axiomatische Methode wurde bereits begründet durch die „Elemente“ des Euklid. In der neueren Mathematik wurde sie vorzüglich durch M. Pasch<sup>14</sup>, Peano<sup>15</sup> und in ausgedehntem Maß dann durch Hilbert<sup>16</sup> entwickelt. In der heutigen Mathematik gilt ein Gebiet erst dann als mathematisch begründet und berechtigt, wenn der axiomatische Aufbau in strenger Form geglückt ist: „Die axiomatische Methode besteht einfach darin, die Grundbegriffe und die Grundtatsachen, aus denen sich die sämtlichen Begriffe und Sätze einer Wissenschaft definitorisch bzw. deduktiv herleiten lassen, vollständig zu sammeln“<sup>17</sup>. Die einzigen Forderungen, die an ein Axiomensystem gestellt werden müssen, sind, daß die Axiome vollständig sind, sodaß die ganze Wissenschaft sich aus ihnen ableiten läßt, und daß sie von einander unabhängig und widerspruchsfrei sind<sup>18</sup>. Das gesamte mathematische Tun

---

die Anwendung, dazu oft noch in elementarer Form. Angewandt aber wird die Mathematik auch heute fast immer noch zur Darstellung und Meisterung von Größenverhältnissen.

<sup>14</sup> Vorlesungen über Neuere Geometrie, Leipzig 1882. — Betrachtungen zur Begründung der Mathematik: Math. Zs 20 (1924) 231—240; 25 (1926) 166—171. — Die axiomatische Methode in der neueren Mathematik: Annal. der Phil. u. phil. Kritik 5 (1926) 241—274, u. a. m.

<sup>15</sup> Principii di geometria logicamente esposti, Torino 1889. — Arithmetices principia, Torino 1889, u. a.

<sup>16</sup> Grundlagen der Geometrie (Wissensch. u. Hypothese, VII. Bd.) zuerst erschienen 1899, 1930<sup>7</sup>. — Axiomatisches Denken: Math. Annal. 78 (1918) 405—419, u. a. m.

<sup>17</sup> H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, 16.

<sup>18</sup> In welcher Weise der Nachweis erbracht werden kann, daß diese Forderungen bei einem Axiomensystem erfüllt sind, ist für unsere Untersuchung nicht von Bedeutung. Auch interessiert nicht die Frage, welche Methoden angewandt werden, um das Axiomensystem aufzustellen. Es genügt z. B. von bereits vorhandenen und bekannten Sätzen eines mathematischen Gebietes ausgehend, die grundlegenden Sätze zu suchen, aus denen sich die Sätze des betreffenden Gebietes deduktiv ergeben. Die passenden Ursätze zu finden, erfordert viel Scharfsinn. Ist in dieser Weise ein System von Axiomen aufgestellt, dann werden

besteht dann in dem Aufsuchen der Beziehungen, die aus einem solchen System abgeleitet werden können. Damit offenbart sich die Mathematik als eine Wissenschaft, die an dem Inhalt ihrer Begriffe nur insoweit interessiert ist, als dadurch die Beziehungen oder Verknüpfungen fundiert werden, die zwischen ihren Gegenständen obwalten. Die mathematischen Begriffe gelten als genügend definiert dadurch, daß sie die Axiome erfüllen. Das, worauf es der Mathematik ankommt, sind wiederum nur die Beziehungen, die in den Axiomen zum Ausdruck kommen.

*Gegenstand der Mathematik* sind demnach widerspruchsfrei denkbare Dinge, die selbst Beziehungen oder doch Termini von Beziehungen sind<sup>19</sup>. Damit wäre aber der Mathematik noch kein ihr allein zukommender Gegenstand zugewiesen, vor allem wäre sie nicht genügend von der Logik und ihrem Gegenstande unterschieden. In der Tat gibt es ja manche Denker, die Logik und Mathematik glauben gleichsetzen zu müssen, oder die eine der beiden Wissenschaften aus der anderen herleiten<sup>20</sup>. Der Gegenstand der Mathematik läßt sich aber noch näher kennzeichnen unter Berücksichtigung der der Mathematik eigentümlichen Symbolsprache. Dann läßt sich sagen, Gegenstand der Mathematik seien widerspruchsfrei denkbare Gedankendinge, sofern sie der symbolischen Festlegung durch mathematische Zeichen fähig sind und den Operationen, die für diese Zeichen gelten, unterworfen werden können<sup>21</sup>. Damit hätte die Mathematik

sich meist durch Deduktion auch noch neue bisher unbekannte Sätze ergeben.

<sup>19</sup> Diese allgemeine Feststellung ist unabhängig von dem Streit zwischen den beiden großen Systemen des Intuitionismus (oder Neointuitionismus) und des Formalismus, die beide die Frage der mathematischen Existenz zu klären suchen. Unter Führung Brouwers, dem sich auch Weyl angeschlossen hat, deutet der Neointuitionismus die Existenz in der Mathematik als Konstruierbarkeit. Als mathematische Gegenstände werden nur solche anerkannt, die mit endlich vielen Schritten konstruierbar und aufweisbar sind. Danach müßten dann viele bisher in der Mathematik wegen ihrer scharfsinnigen Gedankenführungen besonders anerkannte reine Existenzbeweise abgelehnt werden; außerdem führt diese Anschauung u. a. zur unannehmbaren Folgerung der Preisgabe des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Darum bekennen sich denn auch die meisten Mathematiker im Anschluß an Hilbert zum Formalismus, der für die Existenz eines mathematischen Gegenstandes nur Widerspruchsfreiheit fordert, ohne sonst auf den Inhalt der Begriffe überhaupt Bezug zu nehmen. Der Intuitionismus berücksichtigt bei seiner Deutung vor allem die Herkunft der mathematischen Begriffe, während der Formalismus seine Aufmerksamkeit besonders der vollendeten mathematischen Wissenschaft zuwendet. Keine der beiden Auffassungen dürfte von Einseitigkeiten frei sein, wenngleich auch beide einen wahren Kern enthalten.

<sup>20</sup> Nachdem diese Auffassung erstmals von G. Frege vertreten wurde, hat sie durch B. Russell und A. N. Whitehead manche Anhänger gewonnen.

<sup>21</sup> Nicht das mathematische Symbol ist Gegenstand der Mathematik, wie es manche anscheinend auffassen, sondern das mit dem Symbol Gemeinte. Indes ist die Symbolsprache der Mathematik wesentlich.

einen von der Logik verschiedenen eigenen Gegenstand. Die Logistik, die logische Fragen in mathematischer Weise behandelt, wäre als Grenzgebiet zwischen Logik und Mathematik zu betrachten oder aber der Mathematik zuzuweisen. Auch im letzteren Falle wäre nicht zu befürchten, daß die Logik in der Mathematik aufgeht, da nur in sehr beschränktem Maße logische Probleme der mathematischen Behandlung zugänglich sind<sup>22</sup>. Zudem sind die Prinzipien der Logik über folgerichtiges Schließen und andere logische Prinzipien grundlegend für die Mathematik, ohne jedoch dadurch zu mathematischen Prinzipien zu werden.

## II.

Die reine Mathematik ist also eine allgemeine Relations-  
theorie. Ihr Ziel ist es, möglichst alle Beziehungen, die zwischen den durch die Axiome „implizit“ definierten Objekten bestehen, aufzusehen und durch Deduktion herzuleiten. Sie ist eine für sich abgeschlossene Wissenschaft und findet ihre Erfüllung in sich selbst. Aber von jeher wurden mathematische Begriffe angewandt auf die Gebilde der Wirklichkeit<sup>23</sup>. Die neuere Naturwissenschaft seit Galilei und Newton verdankt ihre großen Fortschritte und Erfolge gerade der umfassenden Anwendung mathematischer Mittel bei Behandlung naturwissenschaftlicher Fragen. In den Naturwissenschaften besteht seitdem die Überzeugung, daß das Naturgeschehen seinen passendsten Ausdruck findet in den durch die Mathematik bereitgestellten begrifflichen Formen. Dabei dient die Sprache der Mathematik nicht nur dazu, die erforschten Tatbestände exakt zu beschreiben. Die mathematischen Formeln gestatten auch, die Ergebnisse eines jeden Experimentes vorauszusagen, ohne daß ein Widerspruch mit der Natur zu befürchten wäre. Doch immer wieder wurde die Frage gestellt, wie es möglich sei, daß aus dem wenigen Material, das in den mathematischen Axiomen gesammelt vorliegt, so weitreichende Schlüsse auch für das Gebiet der Wirklichkeit gezogen werden könnten.

Mathematische Erkenntnisse sind Beziehungserkenntnisse derart, daß die zwischen den mathematischen Gegenständen aufgedeckten Beziehungen *wesensnotwendig* bestehen. Wo immer also sich die mathematischen Begriffe verwirklicht finden, müssen sie auch in den betreffenden Beziehungen stehend an-

<sup>22</sup> Vgl. C. Nink, Die mathematisch-logistische Symbolsprache in philosophischer Sicht: Schol 15 (1940) 57—62. Ferner J. de Vries, Logistische Zeichensprache und Philosophie: Schol 16 (1941) 369—379. — Daß andererseits auch auf mathematischem Wege logische Fragen eine Antwort finden können, die sonst nicht mit der entsprechenden Exaktheit zu beantworten wären, zeigt W. Brugger, Die Modalität einfacher Aussageverbindungen: Schol 17 (1942) 217—235.

<sup>23</sup> Vgl. W. Heisenberg, Die mathematische Gesetzmäßigkeit in der Natur, in: E. Dennert, Die Natur — das Wunder Gottes, Berlin 1942, 28—34.

getroffen werden. Oder wenn sie in die entsprechenden Beziehungen versetzt werden, müssen die mathematischen Formeln und Gleichungen für sie zutreffen. Als angewandte Wissenschaft betrachtet, trägt die Mathematik, die als reine Mathematik nicht von den Dingen der Wirklichkeit handelt, hypothetisch-deduktiven Charakter, insofern nämlich ihre Sätze besagen: Wenn das mit dem mathematischen Begriff Gemeinte von einem Ding der Wirklichkeit ausgesagt werden kann, gilt auch das weitere, was diesem Begriff durch die mathematischen Formeln zugeschrieben wird. Es ist darum gar nicht verwunderlich, daß aus dem System mathematischer Formeln, die einen experimentellen Vorgang vollständig wiedergeben, der Ausgang eines Experimentes sich zum voraus bereits berechnen läßt. Voraussetzung dafür ist nur, daß die mathematischen Begriffe in der Wirklichkeit ihre Erfüllung finden. Die ganze Frage der angewandten Mathematik kommt also hinaus auf die Frage, inwieweit die mathematischen Gegenstände in der Naturwissenschaft angetroffen werden.

Ziemlich einfach läßt sich die Entsprechung zwischen den Begriffen der Mathematik und den Naturgegenständen feststellen, solange es sich noch um die elementare Mathematik handelt. Allerdings sind bereits die elementarmathematischen Begriffe, wie Punkt, Gerade, Ebene usw. nicht einfache Abstraktionen aus der *Wirklichkeit*, sodaß sich diese Begriffe auch nicht in ganzer Strenge an den wirklichen Dingen vorfinden. Sie sind vielmehr der *Anschauung* entnommen, in der die Wirklichkeit bereits „idealisiert“ ist<sup>24</sup>. Die konkreten Körper der Welt sind nicht in der Weise kontinuierlich ausgedehnt, wie sie uns in der Anschauung gegeben sind. Die Lücken der ununterbrochenen Erstreckung werden von unserem sinnlichen Erkenntnisvermögen, dessen Zweck es ja vornehmlich ist, uns das praktische Leben in der materiellen Welt zu ermöglichen, „übersehen“ und die Kontinuität in die Dinge „hineingesehen“. Durch Abstraktion aus der Wirklichkeit, *wie sie in der Anschauung gegeben ist*, werden die ursprünglichen geometrischen Begriffe gebildet, die aber den wirklichen Dingen, denen sie zugeordnet werden, nur annäherungsweise entsprechen. Der mathematische Gegenstand „Punkt“ ist ohne jede Ausdehnung, der wirkliche „Punkt“ aber hat immer eine gewisse, wenn auch noch so geringe Ausdehnung. Ähnliches gilt von den übrigen elementarmathematischen Begriffen. Die mathematischen Gegenstände sind „Bilder“ für die Dinge der wirklichen Welt, die ihnen aber nur in einer gewissen „ersten Annäherung“ entsprechen. Zu der Abstraktion

<sup>24</sup> Eine eingehende Behandlung dieser Idealisierung bietet E. Kaila, Über den physikalischen Realitätsbegriff, Helsinki 1942, 59 ff. Vgl. Schol 18 (1943) 143.

kommt also schon bei den Gegenständen der Elementarmathematik eine Idealisierung<sup>25</sup>.

Die damit gegebene Ungenauigkeit wird noch vergrößert durch die Ungenauigkeit, die jeder Messung anhaftet. Nur wenn es sich um die reine Abzählung einer endlichen Menge von Einzelgegenständen handelt, kann ein wirklicher Gegenstand eine Größe mit der Exaktheit verwirklichen, wie sie der Maßzahl zukommt, die dieser Größe mathematisch zugeordnet wird. Jede Messung findet eine untere, prinzipiell unüberschreitbare Grenze in der Ausdehnung der kleinsten Materieteilchen<sup>26</sup>. Auch abgesehen von dieser Ungenauigkeit, die auch das beste Meßverfahren mit sich bringt, ist die Größe eines wirklichen Körpers niemals präzis festgelegt, weil ja doch die Molekeln und Atome nie vollständig in Ruhe sind. Um die Verhältnisse der wirklichen Welt meistern zu können, genügt aber nicht eine Approximationsmathematik, da diese immer die Präzisionsmathematik voraussetzt. So führt z. B. die Messung einer wirklichen Länge niemals zu einer Irrationalzahl als Maß dieser Länge, ja eine Messung wird garnicht zu einer Irrationalzahl führen *können*, da jede Messung ihrem Begriffe nach die Komensurabilität des zu messenden Gegenstandes voraussetzt<sup>27</sup>. Eine mathematische Behandlung der wirklichen Maßverhältnisse ist indes nicht möglich ohne Gebrauch von Irrationalzahlen. So herrscht schon bei den elementarmathematischen Anwendungen niemals eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem wirklichen Gegenstand und dem ihn darstellenden mathematischen Gegenstand. Aber trotz dieser Ungenauigkeiten in der Entsprechung ist die Mathematik in ausgezeichneter Weise geeignet, das Naturgeschehen darzustellen<sup>28</sup>.

Diese Anwendung der elementaren Mathematik auf die Wirklichkeit bedeutet zunächst nur, daß es möglich ist, mit Hilfe der

<sup>25</sup> Diese Idealisierung, die bei den einfachen mathematischen Begriffen statthat, ist nicht zu verwechseln mit den »idealen« oder uneigentlichen Elementen in der Mathematik. Diese letzteren sind 1882 von M. Pasch mathematisch endgültig entwickelt worden und bedeuten eine Erweiterung der elementar-mathematischen Begriffe. Siehe das in Anm. 3, 7, 9 Gesagte.

<sup>26</sup> Vgl. A. March, Raum, Zeit und Naturgesetze: Naturw. 31 (1943) 49—59.

<sup>27</sup> Irrationalzahlen sind nämlich nicht »unvernünftige« oder auch »übervernünftige« Zahlen, wie es sogar M. Bense (Geist der Mathematik, München u. Berlin 1939, 19 ff.) anzunehmen scheint. Sie heißen irrational, weil sie kein Verhältnis (ratio) zur Einheit haben, mit der Einheit inkommensurabel sind.

<sup>28</sup> Daß diese mathematische Beschreibung der Natur nur eine Seite der Natur erfaßt, die nämlich der mathematischen Behandlung zugänglich ist, braucht nicht eigens dargetan zu werden. Dieses Problem liegt den Absichten unseres Aufsatzes voraus, der sich nur mit dem Problem beschäftigt, wie und in wie weit gerade diese eine Seite der wirklichen Welt von der Mathematik betroffen wird.

Mathematik die Wirklichkeit zu beschreiben und die Verhältnisse und Vorgänge in der Natur mathematisch zu beherrschen. Es ist aber damit an sich noch nicht gesagt, daß die elementare oder euklidische Mathematik in der Wirklichkeit auch gelte. Innermathematisch spielt die Frage nach der Realgeltung der Sätze und auch der Axiome keine Rolle. Sie gewinnt erst Bedeutung, wenn die mathematischen Begriffe und Sätze auf außermathematische Gegenstände angewandt werden.

Die Behauptung, die euklidische Geometrie gelte in der Wirklichkeit, bedeutet, die Welt der Wirklichkeit sei euklidisch strukturiert, d. h. die Dinge der Wirklichkeit, die den Begriffen der Geometrie in der oben dargelegten Weise zugeordnet werden, ständen auch in den durch die euklidischen Axiome ausgesprochenen Beziehungen. Da sie nicht in der strengen Form verwirklicht sind, ist die Frage nach der Geltung durch die Anwendung allein noch nicht in positivem Sinn beantwortet. Sie läßt sich auch nicht a priori entscheiden. Die Mathematik zeigt nämlich eine Mehrheit von möglichen Geometrien<sup>29</sup> und es ist Sache der Erfahrung, zu entscheiden, welche von diesen möglichen Formen die Struktur der Welt richtig wiedergibt.

Selbstverständlich ist es möglich, einen leeren, homogenen, isotropen Raum zu konzipieren und als Ordnungsschema oder Leersystem möglicher Gegenstände für die räumliche Ordnung der Welt den Betrachtungen zugrunde zu legen. Es ist das weiter nichts als ein Koordinatensystem, auf das die räumlichen Gegenstände in der Welt bezogen werden. In diesem Raum „gelten“ auch die euklidischen Axiome, denn es ist ja der Raum der euklidischen Geometrie<sup>30</sup>. Doch dieses abstrakte Schema und Ordnungsgefüge, wenngleich es auch auf Grund unserer unmittelbaren sinnlichen Anschauung gebildet worden ist, sagt garnichts aus über die Struktur der wirklichen Welt. Dieser Raum ist ein Gedankending, das als solches garnicht in der

<sup>29</sup> Auch wenn man mit F. Klein (Vorlesungen über nicht-euklidische Geometrie, 164, 188 ff., 205 ff.) von den unendlich vielen logisch und mathematisch gleichwertigen Möglichkeiten der Maßbestimmung als »Geometrien« nur je Formen gelten lassen will, die praktische Anwendung auf die Wirklichkeit zulassen, bleiben mindestens noch die drei Formen der elliptischen, hyperbolischen und parabolischen (= euklidischen) Geometrie.

<sup>30</sup> Nicht mehr besagen auch die emphatischen Darlegungen E. Mays (G. Hermann - E. May - Th. Vogel, Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis, Leipzig 1937, 100 ff.), der ein getreuer Schüler H. Dinglers ist. Die Letztbedeutungen, wie »Gerade-Sein« usw., läßt er mit der Erfahrung geschaut sein und zwar »für immer, endgültig und in unverbesserlicher Weise« (100). Diese Schau hat aber ihre Berechtigung nur unter der Voraussetzung eben des euklidischen Raumes. In diesem Sinn ist natürlich eine nicht-euklidische Gerade nicht als Gerade zu bezeichnen. Daß diese ursprünglichen Begriffe nach ihrer Erweiterung von den verschiedenen Gegenständen in analoger Weise ausgesagt werden, wurde bereits bemerkt.

Wirklichkeit existiert, ja nicht einmal existieren kann. Die „Gerade“ usw. der Wirklichkeit ist nicht die „Gerade“ dieses Raumes. Als Gerade in der Wirklichkeit gilt die Kante eines starren Stabes oder noch idealer ein hinreichend dünner Lichtstrahl. Die Frage nach der Geltung der euklidischen Geometrie bedeutet also, ob für solche Geraden die Axiome der euklidischen Geometrie in der Weise gültig sind, daß die Geraden die Gesetze erfüllen, die für die euklidischen Geraden durch die Axiome und Sätze gefordert werden. Oder, ob die Winkelsumme in einem „Wirklichkeitsdreieck“, das aus Lichtstrahlen gebildet würde, genau 180 Grad beträgt, wie es in einem Satz der euklidischen Geometrie gefordert wird. Durch Messungen lassen sich die Fragen nicht entscheiden, weil die Abweichungen von der euklidischen Geometrie so gering sind, daß sie unterhalb der Genauigkeitsgrenzen aller unserer Messungen liegen<sup>31</sup>.

Durch die *Relativitätstheorie* wird die Frage nach der Wirklichkeitsgeltung der euklidischen Geometrie anscheinend in negativem Sinn entschieden. Dieser Theorie liegt als tiefster Gedanke eine Idee zugrunde, die schon lange Leitmotiv gewesen ist bei mathematischen Überlegungen. In der Mathematik ist man bestrebt, die mathematischen Gebilde nach Invarianten einzuteilen, d. h. die mathematischen Eigenschaften der Gebilde zusammenzufassen, die bei je bestimmten Veränderungen unverändert erhalten bleiben, um auf diese Weise möglichst konstante Beziehungen zu erhalten. So lassen sich dann die den mathematischen Dingen zukommenden Eigenschaften darstellen durch möglichst unabhängige Ausdrücke, die sich bei Transformationen und mathematischen Bewegungen nicht mit verändern. In ähnlicher Weise sucht die Physik die Gesetze der Natur darzustellen durch Formeln, die möglichst unabhängig sind von den Veränderungen des Koordinatensystems und deshalb auch bei Veränderungen des Koordinatensystems ihre Form beibehalten<sup>32</sup>. Durch den bekannten Michelsonversuch ist nun eine Invariante aufgezeigt worden, die in die Invariantengruppe der klassischen, von Galilei und Newton begründeten Mechanik nicht hineinpaßte. Um diese Unzuträglichkeit zu beseitigen, mußte eine andere Transformationsgruppe für die mathematische Beschreibung des Naturgeschehens zugrunde gelegt werden. Das geschah durch die Relativitätstheorie. Als Folgerungen ergaben sich dann für die Wirklichkeit z. B. die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum, die Unmöglichkeit, die Gleichzeitigkeit von Ereignissen an verschiedenen Raumstellen

<sup>31</sup> Die zahlenmäßig genauen Angaben finden sich bei F. Klein, Vorlesungen über nicht-euklidische Geometrie, 205 ff.

<sup>32</sup> Das Suchen nach höheren Invarianzen als Leitmotiv der physikalischen Forschung wird ausführlich dargestellt von E. Kaila, Über den physikalischen Realitätsbegriff, 40—59.

festzustellen<sup>33</sup> und die Anwendung einer nicht-euklidischen Geometrie für die mathematische Behandlung der wirklichen Welt.

Das besagt aber zunächst wiederum nur, daß eine nicht-euklidische Geometrie das passendste mathematische Ausdrucksmittel ist zur Beschreibung der Naturgesetze. Für den Bereich unseres Anschauungsraumes, in dem sich unser tägliches Leben abspielt, und für Erscheinungen, bei denen keine Geschwindigkeiten von der Größenordnung der Lichtgeschwindigkeit auftreten, bleibt nach wie vor die euklidische Geometrie für die Formulierung des Naturgeschehens geeignet, da für diese Gebiete die Geometrie der Relativitätstheorie von selbst in die euklidische Geometrie übergeht. Insofern die Relativitätstheorie eine mathematische Formulierung der Naturgesetze gestattet, die unabhängig ist von der Bezugnahme auf willkürlich gewählte Koordinatensysteme, wird sie als mathematische Theorie gleichberechtigt neben die anderen großen Theorien der Physik gestellt. Sie ist wirklich der angemessenste mathematische Ausdruck für das Geschehen in der Welt des Großen, großer Räume sowohl wie großer Geschwindigkeiten. Eine Anwendung der euklidischen Geometrie in diesen Gebieten hieße, diese Erscheinungen hineinpressen in die Struktur einer wesensfremden mathematischen Gruppe. Um aber die nicht-euklidische Struktur unserer wirklichen Welt zu erweisen, müßten die experimentell nachprüfbaren Folgerungen aus der Relativitätstheorie noch genauer bestätigt werden. Dazu gehören die Perihelbewegung des Merkur, die Rotverschiebung aller Spektrallinien in starken Gravitationsfeldern und die Krümmung von Lichtstrahlen in der Nähe großer Himmelskörper. Diese Erscheinungen konnten zwar durch Beobachtung nachgewiesen werden, aber doch bisher noch nicht mit der quantitativen Genauigkeit, die man wohl fordern müßte, um die weittragende Behauptung einer nicht-euklidischen Weltstruktur als gesichert rechtfertigen zu können<sup>34</sup>.

Einstweilen, bevor die zahlenmäßig genaue Nachprüfung obiger Folgerungen aus der Theorie vorliegt, müssen wir uns beschei-

<sup>33</sup> Oft wird dieser Tatbestand ausgedrückt: es gibt keine absolute Gleichzeitigkeit. Dieser Ausdrucksweise liegt eine neopositivistische Denkhaltung zugrunde. Aus der mathematischen Theorie folgt nur die Nicht-Feststellbarkeit der Gleichzeitigkeit.

<sup>34</sup> Nicht-euklidische Struktur ist nicht gleichzusetzen mit Vierdimensionalität. Es gibt auch dreidimensionale nicht-euklidische Geometrien. Wenn in der Relativitätstheorie eine vierfache Mannigfaltigkeit auftritt, bedeutet die vierte Koordinate die Zeit. Daß sie nicht gleichberechtigt neben den Raumkoordinaten steht, zeigt die imaginäre Einheit, mit der sie multipliziert ist. Die so formulierten Gleichungen geben eine Beschreibung des gesamten raum-zeitlichen Geschehens, und nicht des räumlichen Geschehens allein. Dieses Raum-Zeit-Kontinuum ist vierdimensional im Sinn einer vierfachen Mannigfaltigkeit, behauptet aber nicht die Existenz eines vierdimensionalen Raumes.

den, zu sagen, die Relativitätstheorie mache es sehr wahrscheinlich, daß in der wirklichen Welt nicht die euklidische, sondern eine nicht-euklidische Geometrie gilt. Das bedeutet, daß wahrscheinlich für die Gebilde der Welt jene Aussagen wahr sind, die in nicht-euklidischen Axiomen und Sätzen ausgesprochen werden. Starre Stäbe, die Trägheitsbahnen der Körper, die Lichtstrahlen wären demnach nicht Geraden im euklidischen Sinn, sondern Geraden einer nicht-euklidischen Geometrie<sup>35</sup>.

Wie die Relativitätstheorie für die moderne Makrophysik charakteristisch ist, so ist für die neue Mikrophysik bezeichnend die moderne *Quantentheorie*. In konsequenter Durchführung dieser Theorie im Anschluß an die Erfahrung ergeben sich zwei einander widersprechende mathematische Darstellungen für das Geschehen in der Welt des Kleinsten, die Wellenmechanik und die Quantenmechanik. In der ersteren Auffassung werden den kleinsten Teilchen der materiellen Wirklichkeit Formeln zugeordnet, die einen Wellenvorgang bedeuten, in der letzteren dagegen andere Formeln, die die Teilchen als materielle Partikeln voraussetzen<sup>36</sup>. Trotz ihrer widersprechenden Voraussetzungen sind beide Theorien mathematisch gleichwertig und in gleich ausgezeichneter Weise geeignet, das atomare und subatomare Geschehen mathematisch zu beschreiben und zu beherrschen, mag auch die Quantenmechanik größere Anforderungen an das mathematische Können des theoretischen Physikers stellen. Es können aber nicht beide Auffassungen in vollem Umfang zugleich für die wirkliche Welt gelten. Die bei dieser Anwendung auf die Wirklichkeit gebrauchten mathematischen Gebilde sind Gedankendinge, die als solche in der Wirklichkeit zum mindesten nicht existieren, z. T. sicher auch nicht existieren können. Am einleuchtendsten ist die Unmöglichkeit der Existenz bei *den* Wellen der Wellenmechanik, die in die höchstdimensionalen sog.

<sup>35</sup> Es ist nicht korrekt und führte bereits zu vielen Mißverständnissen, von den gekrümmten Räumen oder von dem gekrümmten Raum der Welt oder auch vom räumlichen Krümmungsmaß zu sprechen. Die Krümmung, die gemeint ist, kommt den starren Gebilden der Welt zu, und nicht dem Raum als solchem. Zwar wird in der Sprechweise der Physik unter Raum die mit Körpern und ihren Gravitationsfeldern erfüllte konkrete Welt verstanden, aber die Nicht-Beachtung oder Unkenntnis der verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Raum« bei Philosophen und Physikern hat schon viel Unheil gestiftet. Selbst innermathematisch ist der Ausdruck »gekrümmter Raum« zum mindesten schief. Es wird dann jeweils eine weitere umgebende Mannigfaltigkeit, eine um eins höhere Dimensionszahl erfordert, so daß der betreffende gekrümmte Raum in einen höher-dimensionalen Raum eingebettet wäre; eine weitere Dimension ist aber bei den sog. gekrümmten Räumen einer bestimmten Dimensionszahl mathematisch nicht gegeben.

<sup>36</sup> Eine eingehende Darstellung dieser beiden Auffassungen findet sich in unseren beiden Aufsätzen: Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik: PhJb 54 (1941) 266—320. — Das Ringen um einen neuen Materiebegriff: Schol 16 (1941) 521—533.

Konfigurationsräume eingebettet gedacht werden. Daß aber etwas in der Wirklichkeit durch diese Begriffe betroffen wird, beweist ihre erfolgreiche Anwendbarkeit zur Beherrschung des Geschehens in der Natur. Es muß also Aufgabe der philosophischen Besinnung sein, das diesen Gedankendingen zugrunde liegende Fundament zu finden, um so den Wirklichkeitsgehalt beider Theorien herauszuschälen. Eine Lösung dieser Aufgabe haben wir unter Berücksichtigung weiterer in Frage kommender Erwägungen bereits an anderer Stelle versucht, soweit es vorläufig möglich scheint<sup>37</sup>.

Die reine Mathematik bietet nur Denkmöglichkeiten. Welche dieser Möglichkeiten aber verwirklicht ist, ist eine physikalische Frage. Diese Frage ist jedoch noch nicht dadurch entschieden, daß eine mathematische Theorie sich als geeignetes mathematisches Mittel zur Beschreibung der physikalischen Tatbestände erweist. Es bleibt für jede mathematisch-physikalische Theorie im einzelnen zu untersuchen, inwieweit die verwandten mathematischen Begriffe in der wirklichen Welt ihre Erfüllung finden.

## Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie.

Von Johann Bapt. Schoemann.

### III. Die entstellte Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Der Mensch bewahrte die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nicht<sup>1</sup>; er verlor die ihm eigene Würde, und zwar infolge einer freien Willensentscheidung des ersten Menschen<sup>2</sup>; dessen Wille wurde vom Geist schlecht beraten, sein Geist aber vom Teufel zu einem falschen Urteil über das wahrhaft Gute verleitet<sup>3</sup>. Wir wurden mit dem Stammvater aus dem Paradies geworfen (De Virg. III 373 D); wie ein schlimmer Strom hat sich die Vernichtung, Verarmung von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen ergossen (In Ps I 480 B); der Sündenschmutz wird mit der menschlichen Natur zugleich erzeugt (ebd. 609 D). Ursache der Seelenkrankheit<sup>4</sup> war der Ungehorsam der

<sup>37</sup> Siehe den eben genannten Schol-Artikel. Die Auffassung der mathematischen Gebilde als Gedankendinge dürfte eine Ergänzung und Weiterführung der Gedanken des erwähnten Artikels bedeuten.

<sup>1</sup> C. Eun. II 888 D; De Virg. III 372 B.

<sup>2</sup> Or. catech. II 29 C; 33 B; 60 C; 61 A; De mort. III 521 D f.; De Virg. III 369 D f.

<sup>3</sup> Über die Entstehung der ersten Sünde handelt Gr vor allem Or. catech. II c. 21 u. 22; De hom. op. I 200 A—D. — Zur Verwandtschaft dieser Gedanken mit altgriechischer Anschauung vgl. Gronau, Poseidonios, 252 Anm. 1.

<sup>4</sup> Ep. III 1021 A; Pasquali 22,22—29.

Stammeltern; so ist das Übel irgendwie mit der menschlichen Natur vermisch; denn wie durch die Fortpflanzung die Natur der einzelnen Lebewesen mithervorgeht, sodaß nach dem Gesetz der Natur das Entstandene dasselbe ist wie das, aus dem es entstand, so wird aus einem Menschen ein Mensch, aus einem „leidendlichen“ ein „leidendlicher“, aus einem Sünder ein Sünder. Die Sünde entsteht also auf eine gewisse Weise zugleich mit den werdenden Menschen, sie wird mit ihnen geboren (De beatit. I 1273 A). Weil der erste Mensch infolge der Sünde in Erde aufgelöst war (daher die Bezeichnung „irdischer“ Mensch: 1 Kor 15,47), so wurden gleich ihm auch alle, die von ihm abstammen, *irdisch* und sterblich; das Übel ergoß sich durch Einen auf die vielen Nachkommen<sup>5</sup>, weil sie organisch miteinander verbunden sind (Adv. Apollin. II 1260 A). Bei der Vaterunser-Bitte „Vergib uns unsere Schulden“ sollen wir uns erinnern an die gemeinsamen Schulden der menschlichen Natur, an denen jeder durchaus auch selbst teilhat, da er ja an der Natur teilhat (De or. Dom. I 1184 A/B), jeder, auch der, welcher sich, wie der reiche Jüngling, keiner Verfehlungen gegen die Gebote bewußt ist (ebd. 1181 C ff.). Adam lebt gleichsam in jedem einzelnen von uns allen; wer teilhat an der Natur Adams, hat auch teil an dem Fall (ebd. 1184 B, D).

Was demnach Adam an seine Nachkommen weitergab, war eine „Armut“ (In Ps 480 B), eine Beraubung, ein *Mangel*. Allen Adamskindern mangelt vor allem die „Apathie“, in der reichen Bedeutung, die dies Wort bei Gr hat. Der Mensch vertauschte die „Apathie“ mit einem „leidendlichen“ und hinfälligen Leben<sup>6</sup>; er wurde in den Ort der *Krankheit* und *Mühsal* versetzt (De beatit. I 1228 B). An die Stelle der Kraft trat die Schwäche, an die Stelle des Lebens der *Tod* (Or. catech. II 29 C), der Tod des Leibes wie der Seele<sup>7</sup>. Er, der zum Herrscher bestimmt war, wurde versklavt; von solch großen Übeln wird er beherrscht, daß es nicht leicht sein dürfte, alle seine Tyrannen, die πάθη aufzuzählen<sup>8</sup>. Von entgegengesetzten Leidenschaften wird er hierhin und dorthin gerissen; immer ist er in Wandel und Veränderung, nie verharrt er bei Einunddemselben (In Ps I 457 C/D). Er tauschte die Sklaverei der *Sünde* ein gegen die Selbstmächtigkeit der Freiheit (De Or. Dom. I 1181 B). Infolge des Ungehorsams im Paradiese kam der Winter über die Seele; das Gewächs der Tugenden verdorrte; die Liebe zu Gott erkaltete, weil die Gesetzlosigkeit überhand nahm (Mt 24,12); die Wogen der verschiedenen Leidenschaften türmten sich auf, wodurch die schlimmen Schiffbrüche der

<sup>5</sup> In illud I 1312 A; In Cant. I 1021 C/D.

<sup>6</sup> De beatit. I 1228 B; De Virg. III 369 C.

<sup>7</sup> In Cant. I 1021 D; C. Eun. II 533 A; 545 B; vgl. De inf. III 176 A. — Clemens Alex., Protr. XI 115,3; Paed. II 27,5; Strom. II 32,2.

<sup>8</sup> De beatit. I 1228 D; 1257 C.

Seele entstehen (In Cant. I 869 C—D). So wurde der Mensch, der als „Bild“ Gottes geschaffen war, Bild des Teufels, dessen Charakterzüge sind: Neid, Haß, Verleumdung, Stolz, Habgier..<sup>9</sup> Statt offen und frei mit Gott zu verkehren, schämte er sich vor ihm (Or. catech. II 29 B); er wurde losgerissen von der Vereinigung mit Gott (In Ps I 457 C), seinem Vater entfremdet (C. Eun. II 889 A); seine Verbundenheit mit den Engeln zerriß (In Ps I 508 C). *Dunkel*, Nebel legte sich auf die Sinne der Seele<sup>10</sup>.

Doch das „Bild“ Gottes ging nicht ganz und gar verloren, es wurde nur von dem Schmutz des Fleisches überdeckt<sup>11</sup>. Denn *erhalten blieb die Geistigkeit*, durch die der Mensch Gott „nachgebildet“ ist<sup>12</sup>. Erhalten blieb auch die *Freiheit*, die Selbstmächtigkeit des Menschen, durch die er „gottgestaltig“, „gottgleich“ ist. Er sollte das Böse kosten, nach dem er verlangt hätte, sollte durch Erfahrung lernen, was er gegeneinander ausgetauscht, und dann freiwillig verlangend zur ursprünglichen Glückseligkeit zurückeilen (De mort. III 524 A/B; D). Nicht das Fleisch, nicht der Körper ist die Ursache seiner bösen Handlungen, sondern der freie Wille (ebd. 528 A). Ja, eigentlich muß man sagen: Das „Bild“ Gottes selbst blieb unberührt (Or. catech. II 33 D). Denn Träger des Bildes ist ja der Geist, der sogar beim Tode des Menschen „unleidendlich“ und unverändert bleibt (Adv. Apoll. II 1189 C). Das „Leidendliche“ und Hinfällige kam von *außen* hinzu (De Virg. III 369 B u. ö.). Schon die zweigeschlechtliche tierische Leiblichkeit des Menschen, die Gott in Voraussicht der Sünde dem übergeschichtlichen Ebenbild „*hinzuerschaffen*“ hat, ist wie ein „Tierfell“, das Gott dem Menschen nach der Sünde umhing (siehe I. Teil Anm. 32). Diese *Leiblichkeit*, die vor der freien Selbstentscheidung des ersten Menschen gegen Gott vergeistigt war, wurde infolge der Ursünde verändert: Sie wurde *sterblich* (Or. cat. II 33 C); sie wurde Werkzeug des Teufels, der mit Hilfe der aus ihr aufsteigenden Triebe den Menschen zu einem falschen Urteil über das wahrhaft Gute verleitete und so den frei geschaffenen Willen versklavte, das zu erstreben, was nur ein Scheingut ist (Or. catech. c. 21 u. 22).

<sup>9</sup> Or. Dom. I 1145 D; C. Eun. II 888 D f.

<sup>10</sup> Or. catech. II 48 B; De beatit. I 1272 C; vgl. De inf. III 176 A; 177 C; De beatit. I 1249 C f.

<sup>11</sup> De Virg. III 373 A: Anwendung des Gleichnisses von der verlorenen Drachme; vgl. Origines: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origines 107 f. — Wenn Gr Or. Dom. (I 1181 B) von einem »Verschwinden« des Bildes spricht, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, was er meint: Weil das Bild beschmutzt wurde, so ist es für den geistigen Blick des Menschen oder der Engel nicht mehr sichtbar.

<sup>12</sup> De hom. op. I 185 C; Adv. Apollin. II 1145 C; De an. et res. III 41 C; 57 B; 60 C; De castig. III 308 A; vgl. In Ps I 549 D f.

So verlor der Mensch die „Apathie“, d. h. die innere Freiheit, das wahrhaft Gute zu erstreben und die „Gotteserkenntnis“, die das Leben der Seele ist. Weil alle diese Übel nicht „von Anfang an“ zum Wesen der menschlichen Natur gehörten (wobei „Anfang“ den übergeschichtlichen wie geschichtlichen Urstand bedeuten kann), sondern von außen „hinzukamen“, so vergleicht sie Gr mit Rost oder Schmutz, der sich auf das „Bild“ legte<sup>13</sup> oder mit Nebel, Dunkel, Triefäugigkeit, welche die Sehkraft der Seele verdunkelten, sodaß der Strahl der Wahrheit nicht mehr durchdringen konnte<sup>14</sup>.

Durch *persönliche Sünden* wurde dieser Schmutz und dies Dunkel noch vermehrt. Wie ein von einer Felsspitze losgerissener Stein infolge seiner Schwere zur Tiefe rollt, so wurde der Mensch, nachdem die Verbundenheit mit Gott einmal abgerissen war, von selbst wie durch eine Schwere zur äußersten Grenze der „Schlechtigkeit“ gedrängt und fortgerissen (Or. catech. II 29 A). Mit den Nägeln der Anhänglichkeit ist er an das Stoffliche geheftet, wie bei einem Erdbeben Menschenkörper nicht nur von den Erdstürzen erdrückt, sondern auch von Spitzen und Holzsplintern durchstoßen und an den Boden geheftet werden. Die Seele ist umhüllt von der stofflichen, erdhaften Neigung wie ein Seil von einem sehr klebrigen Lehm von oben bis unten umkleidet ist<sup>15</sup>.

Bis zu welchen *Folgerungen* Gr geführt wird durch den Gedanken, das „Bild“ Gottes, das der Gesamtnatur eingepreßt ist, die Geistigkeit des Menschen, sei von der Ursünde nicht berührt worden, zeigt seine *Altersschrift*, von der schon einmal die Rede war<sup>16</sup>. Hierius, ein in griechischer Literatur (164 D f.) und verschiedenen Wissenschaften (181 C) bewandeter Mann, hatte Gr die Frage vorgelegt, wie sich mit Gottes Gerechtigkeit vereinigen lasse das Los der frühzeitig aus dem Leben gerissenen Kinder, deren Geburt fast mit ihrem Tod zusammenfiel (164 D; 168 A), die ausgesetzt oder erstickt wurden oder infolge einer Krankheit von selbst zu leben aufhörten, bevor die „Logos-Gnade“ in ihnen Platz greifen konnte (168 A/B), bevor sie einer freien Willensentscheidung fähig waren (169 B). Wie können diese früh entrückten Kinder belohnt werden, da sie doch nichts geleistet haben (168 D f.)? Wenn sie teilhaben an den Gütern, die wir erwarten, so sind selbst Kinder heidnischer Eltern und solche, die in un-

<sup>13</sup> De Virg. III 372 B; 373 A; De beatit. I 1272 A; Or. catech. II 33 B.

<sup>14</sup> De inf. III 176 A; De beatit. I 1272 C; vgl. De mort. III 525 C; ähnlich Athanasius: Schol 16 (1941) 434 f.

<sup>15</sup> De an. et res. III 97 B f.; 100 A/B; vgl. In Cant. I 1109 C (Rinde); Or. catech. II 33 A/B (Ton).

<sup>16</sup> III 161—192: De infantibus, qui praemature abripiuntur; siehe I. Teil: Schol 18 (1943) 48.

gesetzlicher Ehe erzeugt wurden, besser daran als Menschen, die am Leben blieben. Denn diese beflecken entweder ihre Seele mehr oder weniger mit dem Schmutz der Schlechtigkeit oder, wenn sie sich davon freihalten, kostet es ihnen viel Mühe und Schweiß (169 B/C). Gr betont, die Beantwortung dieser Frage übersteige menschliche Überlegung (164 D; vgl. 189 D); darum weist er immer wieder hin auf die Worte der Hl. Schrift<sup>17</sup>, sodaß man nicht sagen kann, er spreche hier als Philosoph zu einem Philosophen<sup>18</sup>; allerdings will er auch nicht die letzte Antwort auf diese schwere Frage geben (169 D f.). Welche Antwort gibt er?

Diese Kinder werden nicht bestraft, sie leben nach dem Tode nicht in Schmerzen (169 C; 180 D; 192B), weil sie nichts Strafwürdiges tun konnten (169 B). Aber sie werden auch nicht im eigentlichen Sinne belohnt. Wohl schauen sie nach ihrer Umsiedlung in das *körperlose* Leben (180 C) Gott, haben teil an ihm. Aber diese „Gotteserkenntnis“ ist das der geistigen Natur eigentümliche und entsprechende Leben, ihre geistige Nahrung, wodurch sie im Sein erhalten wird wie der Leib durch die leibliche Nahrung (173 C). Sie ist als beseeltes Gleichnis, als „Bild Gottes“ geschaffen (172 D; 176 A), ist gottverwandt (173 D), kann also das Ähnliche durch das Ähnliche erkennen. Darum ist die „Gotteserkenntnis“ mit der Geistesnatur der Seele von selbst gegeben; das „selige Leben“, das eigentliche Leben der Seele, die Teilnahme an Gott (176 A; 177 A) ist denen, deren Seelensinne rein sind, natürlich und eigentümlich (176 D); das erwartete Gut, die Teilnahme an Gott, ist dem Menschengeschlecht naturgemäß zu eigen (177 B), der Genuß des seligen Lebens ist der menschlichen Natur eigentümlich (177 C). Das Kind aber, das die Erfahrung des „Schlechten“ nicht gemacht (177 A/B), keine Sünde getan hat (177 D), befindet sich in dem naturgemäßen Zustand; seine Seelensinne sind rein. Darum ist seine Gotteserkenntnis, seine Teilhabe an Gott im jenseitigen Leben nicht Belohnung im eigentlichen Sinne, sondern sein naturgemäßes Leben. Wie einer, der Augen hat, notwendig sieht, wenn ihn nicht eine Augenkrankheit oder Nebel oder Dunkel daran hindert, so sieht es naturnotwendig Gott, da seine Seele ja frei ist von Krankheit und anderen Hüllen (176 D f.; 177 C/D)<sup>19</sup>. Daraus folgt aber nicht, das Kind habe im seligen Leben dieselbe „Gotteserkenntnis“, dieselbe Teilhabe an Gott wie ein Erwachsener, der sich ein langes Leben hindurch unter Schweiß

<sup>17</sup> 168 A—D; 169 A; 172 A; D; 176 C; 180 A; 188 C; D f.; 189 B; 192 A.

<sup>18</sup> Aufhauser (I. Teil, Anm. 41) 103, spricht von »philosophischer Färbung«.

<sup>19</sup> Vgl. Clemens Alex., Paed. I 28,1.

und Mühen um die Tugend bemühte. Denn das erhoffte Leben ähnelt dem gegenwärtigen: Wie im gegenwärtigen Leben der Mann andere Nahrung zu sich nimmt, andere Beschäftigungen und Freuden hat als das Kind, so wird einer, der in diesem Leben die Seele durch Tugend großgezogen, der die geistigen Sinne geübt hat in der Erkenntnis Gottes durch die Betrachtung der Schöpfungswerke, durch Beschäftigung mit den Wissenschaften, vor allem aber durch die „Philosophie“ der Hl. Schrift eine reichere Erkenntnis Gottes, eine größere Teilhabe an Gott besitzen als eine Seele, welche die Tugend nicht gekostet hat (177 D—181 C), die noch jugendlich zart, ungeübt, geistig unbewandert ist (181 D). Diese hat anfangs nur soviel teil an Gott, als es ihrer geistigen Entwicklungsstufe entspricht, bis sie durch Betrachtung Gottes, wie durch eine ihr entsprechende Nahrung, herangewachsen, aufnahmefähig wird für eine größere Teilhabe (180 D).

Dies ist in kurzen Strichen die Antwort, die Gr, wenn auch zögernd, auf die gestellte Frage gibt. Sie hat immer wieder die Deuter seiner Gedankenwelt in Verlegenheit gebracht. Die einen versuchten ihm diese Schrift abzusprechen, andere meinten, er spreche von getauften Kindern oder nur als Philosoph zu einem Philosophen<sup>20</sup>. Doch dies sind bloß Ausflüchte. Die Gedanken dieser Altersschrift passen durchaus in den Zusammenhang seiner ganzen Bildtheologie. Träger der Gottebenbildlichkeit ist nach Gr nicht „menschliche Vernunft ganz im Sinn des griechischen Rationalismus als etwas in sich selbst Verständliches, nicht auf Gott aktual Bezogenes“<sup>21</sup>, sondern der „Geist“ ist als „Bild“ Gottes gottverwandt und wird darum notwendig zu Gott hingezogen<sup>22</sup>. „Erkenntnis Gottes“ ist das eigentliche *Leben* des menschlichen Geistes; und diese Gotteserkenntnis besteht nicht in dem bloßen theoretischen Feststellen des aus den Schöpfungswerken durch schlußfolgerndes Denken erkannten Daseins Gottes und Seiner Eigenschaften, sie ist vielmehr ein „Wissen“ um Gott, das auf dem lebendigen *Vollzug* eines gottähnlichen *Lebens* beruht<sup>23</sup>. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht nicht so sehr in dem denkenden und wollenden Geist als solchem, sondern in der wirklichen Gotteserkenntnis des denkenden und in der wirklichen Gottesliebe des wollenden Geistes. Gehemmt wird

<sup>20</sup> Näheres siehe bei Aufhäuser a. a. O. 100 ff.

<sup>21</sup> So habe, meint E. Brunner, Irenaeus und mit ihm die ganze Patristik die (menschliche) Vernunft aufgefaßt: Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 82 f.; 523; vgl. dazu H. Volk, E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, z. B. 185.

<sup>22</sup> Or. catech. II 21 C/D; 24 C; De an. et res. III 89 B; 97 B; De Virg. III 352 B f.

<sup>23</sup> De inf. III 173 D; De beatit. I 1268 B ff.

der Drang des Geistes zu Gott hin durch die „Leidenschaften“, die in der durch die Ursünde verderbten Leiblichkeit wurzeln, das Urteil über das wahrhaft Gute trüben, den Willen an Scheingüter fesseln und so auch der *Seele* ein gottwidriges Gepräge geben<sup>24</sup>. Wird nun die Seele vom Leibe getrennt, ehe sich durch persönliche Sünden in ihr selbst die Neigung zum Gottwidrigen festsetzen konnte (was ja bei dem früh verstorbenen Kindern zutrifft), so bewegt sie sich naturnotwendig auf Gott hin<sup>25</sup>. „Nach dem Verlassen des Leibes erscheint der Seele ganz notwendig das wahrhaft Gute, zu dem sie eine natürliche Verwandtschaft hat. ... Die geistige Energie allein ergreift dann auf unstoffliche und unkörperliche Weise die geistige Schönheit, unbehindert erfaßt die Natur das ihr eigene Gut, das sich jeder nur mutmaßenden bildlichen Vorstellung entzieht“ (De mort. III 517 B).

Leugnet er damit nicht die *Erbsünde*?<sup>26</sup> Auch hier denkt er wieder konkret und ganzheitlich; er macht noch nicht die scharfen Unterscheidungen der späteren Theologie zwischen dem, was primär, und dem, was sekundär zum Wesen der Erbsünde gehört, oder zwischen dem eigentlichen Wesensteil der Erbsünde und dem, was Strafe und Folge der Sünde Adams ist. Für Gr fällt jede Trübung des ursprünglichen „Gottesbildes“, jeder *Mangel* im empirischen Menschen, der gegen den Urwillen Gottes und Folge der Ursünde ist und mit der Natur zugleich vererbt wird, unter den Begriff der „Erbsünde“; also schon die verderbte Leiblichkeit, Krankheit und leiblicher Tod (dieser Mangel war bereits in den früh verstorbenen Kindern), obschon er an vielen Stellen, vor allem in seiner Christologie, den Mangel an diesen Gütern ausdrücklich als sittlich indifferent bezeichnet<sup>27</sup>. Die Frage nach der „formellen Schuldbarkeit“ der Erbsünde hat er sich noch nicht gestellt; seine Spekulation über „die Menschheitsganzheit“ hat, soweit ich sehe, in seiner Erbsündenlehre keinen deutlich feststellbaren Niederschlag gefunden. Man kann demnach nicht sagen, Gr leugne die Erbsünde, wohl aber, seine Erbsündenlehre befinde sich noch in einem unentfalteten Stadium.

Zwei Fragen aber läßt die eben besprochene Altersschrift unbeantwortet: Wie kann Gr aus diesem Gedankenzusammenhang noch die Notwendigkeit der Kindertaufe begründen? Ist im Raum dieser Bildtheologie Platz für eine »visio beatifica« im strengen Sinn? Auf die zweite Frage hat Diekamp in eingehenden, vorsichtig abwägenden Untersuchungen eine Antwort zu finden gesucht<sup>28</sup>. Die

<sup>24</sup> Z. B. De mort. III 525 C.

<sup>25</sup> Vgl. Origenes: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik 107 Anm. 31; 133.

<sup>26</sup> So behauptet u. a.: Fr. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Würzburg 1897, 35 f.

<sup>27</sup> Siehe im I. Teil den Abschnitt über die ἀπάθεια.

<sup>28</sup> Die Gotteslehre; abschließendes Urteil 11—113; vgl. A. Lieske a. a. O., Zur Theologie der Christumystik, 505.

erste läßt sich vielleicht aus Gregors Erlösungslehre beantworten. Davon im nächsten Abschnitt.

#### IV. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit.

Die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit war nicht das Werk menschlicher Macht, sondern ein großes *Geschenk Gottes* (De Virg. III 372 C). Die Entstellung des Gottesbildes aber war das *Werk des Menschen*: Seine freie Selbstentscheidung gegen Gott, auf die hinblickend der Schöpfer dem „Gottesbild“ die tierische Leiblichkeit „hinzuschaffen“ hat, in der nach dem *geschichtlichen* Sündenfall die πάθη im weitesten Sinn (körperliche Schmerzen, leiblicher Tod...) Wurzel faßten, vor allem die πάθη im engeren Sinn, d. h. die Leidenschaften, die statt des wahrhaft Guten Scheingüter erstreben und den freien Willen versklaven; ihnen nachgebend hat der sündige Mensch das „Bild“ Gottes immer mehr mit Rost und Schmutz überdeckt, die Seelensinne abgestumpft und verdunkelt. Die Wiederherstellung des „Bildes“ ist *Werk Gottes und des Menschen* zugleich. Christliches Streben besteht darin, den hinzugekommenen Schmutz zu entfernen, die verhüllte Schönheit in der Seele zu durchleuchten (ebd. 372 D), das göttliche „Bild“ wiederherzustellen, damit der Mensch wird, was der Stammvater in seinem ersten Leben war (ebd. 373 C), das „Bild“ wieder zurückzuholen (Or. Dom. I 1144 D f.), wieder aufzubauen, was zerstört war (In Ps I 528 C/D), zurückzukehren, sich zurückführen zu lassen zu der ersten „Gnade“<sup>29</sup>, erneuert zu werden<sup>30</sup>. Die Endvollendung des Menschen ist die vollständige Wiederherstellung der ursprünglichen, und zwar wie wir sehen werden, der *übergeschichtlichen* ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>31</sup>.

Doch das „Gottesbild“ im Menschen wird nicht in derselben Zeitabfolge und Ordnung wiederhergestellt, in der es geschaffen wurde. Geschaffen wurde die menschliche Natur sofort in übergangsloser Vollendung, „als Gottes Bild und Gleichnis“, was das höchste und vollendetste Gut bezeichnet (In Cant. I 1109 A/B). Weil der Mensch infolge der Sünde nach Art des Tieres ins Dasein tritt, läßt Gott das göttliche „Bild“ (die Geistseele) *nicht sofort* in dem Menschengebild hervorleuchten, sondern Er führt den Menschen schrittweise und nach und nach zur Vollendung; entsprechend der Entwicklung des Körpers tritt die Geistseele im Menschen immer klarer

<sup>29</sup> De hom. op. I 256 C; In Cant. I 832 B; 1109 B, C; Or. Dom. I 1125 B; De prof. christ. III 244 D; De beatit. III 1292 B; De Virg. III 373 D.

<sup>30</sup> In Cant. I 956 A; 1049 C; De beatit. I 1197 C; C. Eun. II 468 C; In Christi res. III 661 D; von neuem geschaffen zu werden: In Cant. I 1109 A.

<sup>31</sup> In Eccl. I 633 C; Or. in fun. Pulch. III 877 A; De an. et res. III 156 C—157 C: sechs verschiedene Wendungen; vgl. De mort. III 536 B.

in Erscheinung (De hom. op. I 253 D f.). Nach dem Sündenfall schreitet der Mensch auf einem bestimmten Weg zum Besseren voran, indem er in einer gewissen *Ordnungsfolge allmählich* die Anhänglichkeit an das Widergöttliche beseitigt. Der Geist, durch die Schlechtigkeit von der Anhänglichkeit an das Stoffliche wie mit einer Rinde umgeben, stößt nur nach und nach durch eine feinere Lebensführung (Tugendleben) das Verwachsensein mit dem „Schlechten“ ab (In Cant. I 1109 C). Schrittweise vollzieht sich die Rückkehr zu der gottförmigen „Gnade“, in der Gott den Menschen im Anfang geschaffen hatte (De hom. op. I 256 A—C).

Die Christen, an die sich Gr ja in den meisten seiner Schriften wendet,<sup>32</sup> haben die Macht, die „Rinde“, den „Schmutz“, den „Rost“, die „Hüllen“ von dem „Gottesbild“ ihrer Seele zu entfernen. Ja, an manchen Stellen spricht er so, als sei dies Werk *allein* in ihre Hand gegeben; dies vor allem in aszetischen Abhandlungen oder Reden, in denen er seine Aufgabe darin sieht, christusgläubige Menschen mit den Kunstmitteln der antiken Rhetorik anzufeuern, das zu leisten, was sie selber zu leisten vermögen, z. B. in einem seiner ersten Werke, Über die Jungfräulichkeit<sup>33</sup>, das beginnt: Der Zweck meiner Worte ist, allen, auf die sie treffen, ein Verlangen nach dem Tugendleben einzupflanzen (317 A). Doch selbst in dieser Schrift sagt er: Die Jungfräulichkeit wird nur denen zuteil, mit denen die Gnade Gottes in Wohlwollen im Wettkampf mitstreitet (320 C). Die zu erstrebende „Apathie“ ist eine überschwengliche *Gnade*, ein Geschenk des großen Gottes (ebd. u. 321 C); durch die Macht des *Hl. Geistes* wird der Mensch rein, lichtförmig, dem wahren Licht, Christus angenähert (368 A). Auch in seiner Altersschrift (De inf.), in der Gr die Eigenbemühung des Menschen stark betont, schreibt er: Wie die Verfallenheit des Menschen an die „Leidenschaften“ zu heilen ist, davon weiß der ganz und gar nichts, der nicht auf das Geheimnis des Evangeliums schaut (III 176 C). Öfter spricht er von der Zusammenarbeit oder Kampfgenossenschaft *Gottes* und des Menschen beim Werk oder Wettkampf der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit<sup>34</sup> oder von der Gnade des *Hl. Geistes*, die dem „geistlichen“ Leben Gestalt gibt (In Cant. I 920 C), von der durch den *Hl. Geist* erblühenden „Gnade“ (De vit. Moys. I 385 D), von dem menschgewordenen *Logos*, durch den wir das werden, was wir anfangs waren (De perf. chr. forma III 269 D), vom Wirken, das *vom Vater durch den Sohn zum*

<sup>32</sup> Aber auch Menschen, die vor Christus lebten, z. B. Moses: In Cant. I 1025 B ff.; 1036; De an. et res. III 53 C; Das ganze Werk De vita Moysis: I 297—429.

<sup>33</sup> Besonders III 372 D—373 A; vgl. In Cant. I 832 D f.; Or. Dom. I 1145 B; In Eccl. I 701 D; De prof. christ. III 248 C.

<sup>34</sup> De or. Dom. I 1153 A; 1156 A; In Ps. I 585 C.

Hl. Geiste geht und alles Gute zur Vollendung führt (Quod non sunt tres Dii II 129 A), von der Erleuchtung und Reinigung, die das Werk des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes ist (C. Eun. II 568 A ff.). Ja er sagt: Die menschliche Natur ist zum Erwerb irgendeines Gutes zu schwach; darum wird uns das, was wir mit Eifer zu fördern suchen, nicht zuteil, wenn es die göttliche Kampfgenossenschaft nicht in uns vollendet (De or. Dom. I 1152 B f.). Und: „Zum Schlechten brauchen wir keinen Mithelfer, von selbst vollendet sich in unserm Willen die ‚Schlechtigkeit‘. Wenn wir uns aber dem Guten zuneigen, brauchen wir Gott, der das Verlangen Wirklichkeit werden läßt. Darum beten wir: Da Dein Wille ‚Apathie‘ ist, ich aber fleischlich bin, verkauft unter die Sünde, so möge durch Deine Macht... die ‚Apathie‘ in mir zustandekommen“ (De or. Dom. I 1165 A)<sup>85</sup>.

Daß nach Gr die Wiederherstellung der ursprünglichen Gott-ebenbildlichkeit nicht reines Menschenwerk ist, ergibt sich klarer aus seiner Lehre von der *Taufe*, welche „die anfängliche Schönheit, die der beste Künstler, Gott, an uns gestaltet hatte, zurückführt“ (In Bapt. Christi III 577 C f.), die „das Geheimnis ist, in dem durch die Geburt von oben unsere Natur aus Vergänglichem zu Unvergänglichem umgeschaffen und aus dem alten Menschen erneuert wird nach dem ‚Bilde‘ dessen, der sie im Anfang als das gottförmige ‚Gleichbild‘ geschaffen hat“ (C. Eun. II 468 B/C).

<sup>85</sup> Andere Stellen: I 1193 A; III 432 A. — Doch viel stärker wird die Notwendigkeit der Gnade betont in einer kleinen Schrift, die man früher Gr zugeschrieben hat, in der »Hypotyposis« (III 287—306; siehe Teil I, Anm. 2). Sie preist wie Gregors De Virg. das Mönchsleben (300 A; De Virg. III 348 A; 380 D f.). Der menschlichen Natur ist ein »unleidendliches und seliges Verlangen« eingepflanzt nach dem seligen »Bild«, dessen Nachahmung der Mensch ist. Doch die *πάθη* täuschen und bezaubern ihn, reißen ihn fort zur Schlechtigkeit, die den Tod erzeugt. Die Heilmedizin ist die »Gnade« des Heilandes, die Kraft Christi, vor der die »Schlechtigkeit« entflieht (288 A—C). Der Hl. Geist, der in der Seele wohnt, wirkt mit bei dem Bemühen, sich von den Fesseln zu lösen und in der Tugend voranzuschreiten (288 B, C). Die Kraft der menschlichen Tugend für sich selbst genommen, reicht nicht aus, gnadenlose Seelen zur Form des (seligen) Lebens emporzuheben (289 C). Man darf nicht meinen, der ganze Erfolg beruhe auf den menschlichen Bemühungen, sondern man muß die Hoffnung auf Gott setzen, der die Seele durch die Gnade reinigen will (ebd.). So schlimm sind die verborgenen Übel der Seele, daß es unmöglich ist, sie durch menschliches Bemühen allein zu beseitigen; man muß die Kraft des Hl. Geistes als Mitkämpferin hinzunehmen (293 A/B). So zahlreich sind die Schlingen, die der Versucher der Seele stellt, daß die menschliche Natur für sich allein den Sieg über ihn nicht erringen kann (296 C). Vgl. ferner: 296 B; 304 B; 297 A; 297 B; 300 B. Eindringlich wird das Gebet empfohlen (301 D ff.), ernst gewarnt vor Tugendstolz, vor Sucht nach Lob und Anerkennung wegen Tugendleistungen (297 A; 300 D; 301 A; 305 A—C). Die Erlösung von den *πάθη* soll man Gott zuschreiben (305 A).

Die Taufe ist Thema in den beiden Reden »In Baptismum Christi« (III 577—600) und »De Baptismo« (III 416—432); mehr aber haben heutiger Tauftheologie zu sagen seine Ausführungen in dem dogmatisch-apologetischen Werk der »Großen Katechese« (II 84—93)<sup>36</sup>. Hier bringt er die »Heilsveranstaltung des Bades« in Zusammenhang mit anderen Heilsgeheimnissen. Die Taufe ist eine zweite Geburt, die den Menschen in unsterbliches Leben einführt<sup>37</sup>. Das Geheimnis der Wiedergeburt vollzieht sich durch Gebet zu Gott und Anrufung der himmlischen Gnade, durch Wasser, durch den Glauben<sup>38</sup>. Nachdem er die Ungläubigen, die fragen: »Was haben Wasser und Leben miteinander gemeinsam?« durch die Gegenfrage: »Was haben Feuchtigkeit (der menschliche Same) und ‚Ebenbild‘ Gottes miteinander gemein?« und durch den Hinweis auf die Wahrhaftigkeit und Treue des menschengewordenen Gottes, der versprochen hat mit Seiner Macht allen gegenwärtig zu sein, die ihn anrufen, widerlegt hat (85 A—D), entwickelt er die tiefere Heilsbedeutung der Tauf liturgie, wobei seine Bildtheologie wieder sichtbar wird. »Der Hinabstieg des Menschen ins Wasser und das dreimalige Untertauchen darin birgt ein anderes Geheimnis. Da nämlich die Art unserer Rettung nicht so sehr durch belehrende Unterweisung wirksam wurde, als vielmehr durch die Taten dessen, der die Gemeinschaft mit dem Menschen auf sich nahm und durch Tun das Leben bewirkte, damit durch das von Ihm angenommene und mitvergöttlichte Fleisch alles mit diesem Verwandte und Stammgleiche mitgerettet werde, war es notwendig, eine Weise zu ersinnen, worin eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen dem Tun des Gefolgherrn und Gefolgsmannes bestände. Man muß also betrachten, in welchen Umständen der Urheber unseres Lebens (Hebr 2,10) sichtbar wurde, damit, wie der Apostel sagt, die Gefolgsleute die Nachahmung nach dem Vorbild des Anführers unseres Heils durchführen.« Nach einem Vergleich aus dem Soldatenleben heißt es dann weiter: »Man kann nicht zu demselben Ziel gelangen, wenn man nicht den gleichen Weg geht« (88 B).

Welchen Weg ging nun der Anführer unserer Rettung? Durch einen dreitägigen Todeszustand zum Leben. So mußte auch an uns ein entsprechendes „Bild“ eronnen werden. Alles Tote hat einen ihm eigenen und naturgemäßen Ort, die Erde, in die man es legt. *Erde* und *Wasser* aber haben eine große Verwandtschaft miteinander (es sind die einzigen Elemente, die schwer sind und niederwärts streben). Da nun der Anführer unseres Lebens als Toter unter der *Erde* war, so wird unsere

<sup>36</sup> F. Hilt (Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 193 ff.) spricht ausführlich über die Taufe, schenkt aber bezeichnenderweise dieser Stelle wenig Beachtung. Vgl. dagegen O. Casel, Jahrb. f. Liturgiew. 14 (1938) 210 f.; siehe auch Basilius der Große, PG 32, 129; 884 A.

<sup>37</sup> 84 A; die verschiedenen Namen für die Taufe: 81 D f.; vgl. Gregor von Nazianz, PG 36, 361 C f. Über die drei Geburten: aus der Mutter, in der Taufe, durch die Auferstehung siehe C. Eun. II 501 C, 636 C—637 B; vgl. Gregor v. Nazianz, PG 36, 360 C.

<sup>38</sup> 84 B; 92 B. Über die drei bei der Taufe zusammenwirkenden »Ursachen« spricht Gr auch sonst: De Bapt. III 421 D: Jedes Wasser ist geeignet zur Taufe, wenn es nur den Glauben des Empfängers findet und den Segen des heiligenden Priesters. — In Bapt. Christi III 580 D: Nicht Wasser als solches ist Ursache der Erneuerung — es ist sinnliches Zeichen der geistigen Reinigung — sondern die Anordnung Gottes und die Hinzukunft des Hl. Geistes.

Nachahmung seines Todes in dem Nachbarlement (dem Wasser) ausgeprägt. Wie Christus nach Annahme des Todeszustandes, nachdem er unter der Erde gelegen hatte, am dritten Tage zum Leben zurückkehrte, so ahmt jeder, der der Körpernatur nach mit ihm verbunden ist, im Hinblick auf das Endziel, welches das Leben ist, die nach drei Tagen erfolgte Gnade der Auferstehung nach, indem er statt mit Erde mit Wasser übergossen wird und dreimal in das Element untertaucht (vgl. In Bapt. Christi III 585 B). Nach der göttlichen Heilsplanung<sup>39</sup> wurde der Tod für die menschliche Natur eingeführt, damit bei der Auflösung von Leib und Seele die „Schlechtigkeit“ ausströme und der Mensch verwandelt und wieder heil, „unleidendlich“, rein und frei werde von jeglicher Beimischung der „Schlechtigkeit“. Nun hat bei dem Anführer unserer Rettung die den Tod betreffende Heilsplanung ihr Ziel vollkommen erreicht. Bei seinen Nachfolgern aber läßt die Natur eine in allen Stücken genaue Nachahmung nicht zu, sondern sie nimmt jetzt (bei der Taufe) nur soviel an, als sie vermag, und verspart das Übrige für die spätere Zeit<sup>40</sup>. Was wird nun nachgeahmt? In dem „Bilde“ des Todeszustandes, das durch das Wasser zustandekommt, das Verschwinden der „Schlechtigkeit“, die der menschlichen Natur eingemischt ist, allerdings nicht ein vollständiges Verschwinden, sondern eine Zerschneidung des Zusammenhangs mit dem „Schlechten“, indem zwei Dinge zur Beseitigung der „Schlechtigkeit“ zusammenkommen: die Reue dessen, der gefehlt hat, und die Nachahmung des Todes. Dadurch wird der Mensch irgendwie aus der Verwachsung mit der „Schlechtigkeit“ herausgelöst, indem er durch die Reue auf Haß und Abneigung gegenüber der „Schlechtigkeit“ eingeht, durch den Tod aber das Verschwinden des „Schlechten“ bewirkt. Könnte der Nachahmende in den vollendeten Tod kommen, so wäre es nicht Nachahmung, sondern dasselbe Geschehen, und das Böse würde gänzlich (ein für alle Mal) aus unserer Natur verschwinden, sodaß sie, wie der Apostel sagt (Röm 6,10), ein für alle Mal der Sünde absterbe. Da wir aber, wie gesagt, die erhabene Macht Christi nur soweit nachahmen, als unsere armselige Natur Raum für sie hat, so stellen wir das heilbringende Begräbnis und die nach drei Tagen erfolgte Auferstehung dar dadurch, daß wir dreimal mit Wasser übergossen werden und wieder aus dem Wasser heraussteigen. Wie bei biologischen Vorgängen einer dem andern vorangeht, der eine ohne den andern nicht ans Ziel käme, wenn auch, vergleicht man den Anfang mit dem Ende, der Anfang gegenüber der Vollendung so gut wie

<sup>39</sup> Näheres darüber siehe c. 8 u. 16 der »Großen Katechese«.

<sup>40</sup> Für die »große Auferstehung« (92 A), die dritte Geburt: siehe Anm. 37.

nichts zu sein scheint (der menschliche Same und der ausgewachsene Mensch), dennoch das Ende nicht sein würde, wenn der Anfang nicht wäre, so hat auch die große Auferstehung, obschon sie ihrer Natur nach größer ist (als die Taufe), ihre Anfänge und *Ursachen* in dieser (der kleinen Auferstehung, der Taufe). Denn unmöglich kann die große Auferstehung geschehen, wenn die Taufe nicht vorangegangen ist. Unmöglich, sage ich, kann der Mensch zur Auferstehung gelangen ohne die Wiedergeburt im Bade der Taufe (92 A). Gr hat hier, wie er ausdrücklich betont, nicht die *leibliche* Auferstehung im Auge (zu dieser kommen alle ohne Ausnahme), sondern „die Wiederherstellung zu dem seligen, göttlichen Leben, das frei ist von jeder Beschämung“ (Jak 4,9), m. a. W. die Wiederherstellung zu der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>41</sup>. Die Taufe also, die in sich selbst etwas Kleines ist, wird zum Anfang und zur Grundlage großer Güter (II 92 D). Etwas Kleines nennt er sie wegen der Leichtigkeit, mit der sie ausgeführt wird<sup>42</sup>. Doch wie groß und wertvoll ist, was daraus *erwächst*: Die Gemeinschaft mit Gott selbst! Wenn selbst in diesen Ausführungen über die Taufe die Eigentätigkeit des Menschen stark hervortritt (das „initium fidei“ ist wohl in keiner Weise als Gnadengeschenk betrachtet), so wird doch entschieden betont, daß die ursprüngliche Gott-ebenbildlichkeit nicht wiederhergestellt werden kann *ohne die Mitwirkung Gottes*. So wenig ein Mensch entstehen kann ohne menschlichen Samen, so wenig kann einer zur „großen Auferstehung“ gelangen, d. h. zu dem, was der Mensch im Uranfang war, ohne die Taufe. Die endgültige Wiederherstellung des „Gottesbildes“ ist nichts anderes als eine *organische Entfaltung des Samens der Taufnade*<sup>43</sup>; dieser Same aber konnte dem Menschen *nicht durch Belehrung* zuteil werden, sondern nur durch ein *sakramentales Tun*, wodurch er der Heilstat Christi angeglichen wurde, teilhatte an Christi Tod und Auferstehung.

Wenn Gr hier<sup>44</sup> die Notwendigkeit der Taufe klar ausspricht, wie kann er dann anderwärts ihre Notwendigkeit einschränken? Wie kann er in der schon mehrfach berührten Altersschrift über die Kinder, die frühzeitig sterben, Ungetauften eine »Gottesschau« in Aussicht stellen, die sich nur gradmäßig, nicht wesentlich unterscheidet von der »Gottesschau« der Getauften<sup>45</sup>? Hält er sie also nicht für schlechthin notwendig? (In der genannten Schrift

<sup>41</sup> Vgl. De an. et res. III 100 A; 152 A; 157 C; 160 C; De mort. III 524 B; vgl. auch Origenes c. Cels. VI, 44.

<sup>42</sup> Vgl. De Bapt. III 417 B: Ohne Brennen und Schneiden, wohl im Gegensatz zur paenitentia.

<sup>43</sup> Ähnliches bei Origenes und Maximus Conf. siehe U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, Freiburg 1941, 59 (55).

<sup>44</sup> Ebenso De Bapt. II 417 D f.; 424 A/B; vgl. 428 A ff.

<sup>45</sup> Vgl. De an. et res. III 152 A.

kann er, wie der Zusammenhang beweist, an Begierde- oder Blut- taufe in keiner Weise denken). In der Tat scheint Gr die Taufe nur deshalb für notwendig zu halten, weil sie die sittliche »Auferstehung« grundlegt, Sünde und Sündenstrafen beseitigt<sup>46</sup>, den »Zusammenhang mit dem Bösen zerreißt«, den Willen des Menschen löst von der Anhänglichkeit an die Scheingüter. Wenn die zuletzt genannten Wirkungen im sittlichen Leben des Getauften nicht sichtbar werden, so zweifelt er (allerdings zögernd), ob das »geheimnisvolle Wasser« den Menschen berührt hat. »Das Wasser war nur Wasser, wenn das Geschenk des Hl. Geistes in keiner Weise in Erscheinung tritt, wenigstens nach meiner Ansicht, wenn es auch kühn ist, dies zu sagen, aber ich sage es und lasse mich davon nicht abbringen«<sup>47</sup>. Bei den Kindern aber, die den Gebrauch der Vernunft noch nicht haben, sind keine persönlichen Sünden und Sündenstrafen zu beseitigen, ist keine Anhänglichkeit an das Böse zu lösen<sup>48</sup>; darum brauchen, so muß man doch wohl folgern, die Kinder nicht getauft zu werden, um zur »Gottesschau« zu gelangen. Ebendies sagt Gr, wenn auch nicht so ausdrücklich, in seiner Altersschrift; so wird die eben gegebene Deutung seiner Erbsündenlehre von seiner Tauflehre her bestätigt<sup>49</sup>. Nach Gr gehört die Gottebenbildlichkeit, d. h. die Verwandtschaft des Menschengeistes mit Gott, die seine erkennende und wollende Bewegung auf Gott hin grundlegt, so sehr zum Wesenskern der menschlichen Persönlichkeit, daß sie von der Erbsünde im Tiefsten nicht berührt wird. Diese ist etwas dem Menschen Wesensfremdes, etwas von außen »Hinzugekommenes«; sie ist zum Teil ein rein physischer Mangel (die grobe, verderbte Leiblichkeit, in der die πάθη wurzeln), zum Teil der Verlust der Herrschaft über die πάθη, der zur Gottentfremdung zur eigentlichen Sünde führt und damit auf Erkennen und Wollen des Menschen, also auf den Geist selber, übergreift. Wenn nun das von außen »Hinzugekommene« durch den Tod beseitigt wird, bevor das geistige Erkennen und freie Wollen sich entfalten konnte, bevor also das eigentliche »Gottesbild« von der Sünde berührt wurde, so muß das ursprüngliche Gepräge des Geistes sich von selbst auswirken in einer erkennenden und wollenden Bewegung auf Gott hin. Wozu soll da noch die Taufe dienen? Doch hat Gr selbst nirgendwo in seinen Schriften diese Folgerung aus seiner Bildtheologie klar bewußt gezogen. Sonst hätte er erkannt, daß sie im Widerspruch stehe mit dem Brauch der Gläubigen seiner Zeit und seiner Heimat, die sich beeilten, auch Kindern in Todesgefahr der Taufe zu spenden<sup>50</sup>; sonst hätte er versucht, seine eigene

<sup>46</sup> De Bapt. III 417 C; In Bapt. Christi III 580 A; der Getaufte ist wie ein neugeborenes Kind frei von Schuld und Strafe: 580 D f.; ja selbst solche, die die Taufe bis zur Todesstunde verschoben haben, werden wenigstens im Jenseits nicht gezüchtigt: 428 B/C.

<sup>47</sup> De vit. Moys. I 364 D; Or. catech. II 101 D; 596 B ff.

<sup>48</sup> De vit. Moys. I 352 D; De Bapt. Christi III 580 D f.

<sup>49</sup> Basilius d. Gr. und Gregor v. Nazianz waren schon über 20 Jahre alt, als sie getauft wurden (siehe Bardenhewer III 131 u. 166); Gregors Taufjahr ist unbekannt. — W. Wall (Historie of Infant Baptism, 1. Aufl. 1706; es war mir nur in der lateinischen Übersetzung von J. L. Schlosser, Bremen 1748, zugänglich) hat alle Väterzeugnisse über die Kindertaufe zusammengetragen; was er aber aus Basilius und Gregor v. Nazianz (aus Gregor v. Nyssa führt er kein Zeugnis an) beibringt, hat späterer Forschung nicht standgehalten. Basilius wurde in späteren Jahren getauft.

<sup>50</sup> Gregor von Nazianz gibt zwar den Rat, die Kinder erst ungefähr im Alter von drei Jahren zu taufen (PG 36, 400 A), aber er sagt auch: Besser ist getauft zu werden zu einer Zeit, wo man noch nichts davon

Spekulation mit der »Überlieferung der Väter« in Einklang zu bringen, was er von jedem Lehrer der kirchlichen Wissenschaft verlangt<sup>51</sup>. Hier ist eine der Stellen in Gregors Gedankenwelt, an der man geneigt sein könnte, zu behaupten, für Gr sei in der Tat die philosophische Spekulation das Vorgegebene (siehe I. Teil, Anm. 20).

Trifft dies auch zu auf seine Lehre von der christlichen Erlösung? Diese haben wir jetzt kurz zu berühren, soweit sie von seiner Bildlehre aus verdeutlicht werden kann. Wenn nach Gr die Taufe des Erwachsenen für die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit so notwendig ist wie der menschliche Same für das Werden des Menschen, wenn die Taufe diese Bilderneuerungskraft aber nur hat, weil sie eine Angleichung ist an die Heilstat Christi, an Seinen Tod und Seine Auferstehung, so hat er damit schon die Erlösung des Menschen durch Christus als *notwendige Voraussetzung* für die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit hingestellt. Er sagt dies auch ausdrücklich an vielen Stellen<sup>52</sup>. Wie viele Lehrer der Kirche von Origenes bis zur Scholastik<sup>53</sup>, so sucht auch Gr das *Wie der Erlösung* durch Christus mehr volkstümlich und rednerisch als theologisch und spekulativ anschaulich zu machen durch die bekannten Vergleiche: Loskauf, Zahlung des Lösepreises an den Teufel, Überlistung des Satans<sup>54</sup>. Mehr spricht uns heute seine „physische“, „mystische“ Erlösungslehre an<sup>55</sup>. Auf Grund der „Großen Katechese“ (II 77 D—80 C) läßt sie sich kurz so zusammenfassen: „Wie an unserm Körper die *eine* Sinnesempfindung die Mitempfindung auf das Ganze, das mit dem Teil (dem *einen* Sinneswerkzeug) verbunden ist, überleitet, so ging, da die *ganze Menschennatur* gleichsam ein *einziges* Lebewesen ist<sup>56</sup>, die Auferstehung des Teiles (Christi) auf das Ganze über, indem sie sich, auf Grund des Zusammenhaltens und des Verbundenseins der Menschennatur, vom Teil aus (von Christus aus) dem Ganzen (der Gesamtmenschheit) mitteilte.“ Die Menschheit ist also gleichsam ein einziger

weiß, als ohne die Taufe zu sterben; Nottaufe: ebd. 400 A/B; Blut-taufe: Basilius d. Gr., PG 32, 132 C/D.

<sup>51</sup> C. Eun. II 653 B, C; die hl. Gebräuche sind Ausdruck der Glaubensüberzeugung: ebd. 880 C/D; Epist. 24 (III 1092 B; Pasquali 74, 20 f.): Wir werden getauft, wie man es uns überliefert hat; wir glauben, wie wir getauft werden (Betrifft den Glauben an den Dreifaltigen Gott).

<sup>52</sup> In Cant. I 940 B; De beatit. I 1209 B; C. Eun. II 889 B; 961 A; Or. catech. II 40 C; Adv. Apoll. II 1245 B; In Christi res. III 612 C; Das Opfer beim letzten Abendmahl Vorwegnahme des Kreuzesopfers und Ursache des Heiles der Menschen; vgl. I 949 A.

<sup>53</sup> Die Belege siehe bei Aufhäuser a. a. O. 111 Anm. 2.

<sup>54</sup> Besonders Or. catech. c. 22 u. 23. Näheres bei Hilt a. a. O. 133 ff. und Aufhäuser a. a. O. § 4.

<sup>55</sup> Bezeichnenderweise wird diese von Hilt und Aufhäuser kaum beachtet.

<sup>56</sup> Das *évòς* fehlt zu Unrecht bei PG 80 B.

Organismus. Wie im Samen (letztlich im Willen des Schöpfers) Größe, Form usw. einer Pflanze grundgelegt ist, so ist in dem *realen* Menschheitsganzen, auf Grund der vorausschauenden *Macht* Gottes, der ganze Gehalt des Menschenwesens (die *Gottebenbildlichkeit*) sowie die genaue Zahl der Einzelmenschen, in denen sie sich verwirklichen soll, angelegt. Wie sich nun (um in der Sprache der heutigen Biologie zu reden) eine Veränderung im Keimplasma im ganzen werden den Organismus auswirkt, so wirkt sich das *Leben* des „immer lebenden“ Logos, der sich mit einer bestimmten Einzelnatur verbindet, in dem „Menschheitsganzen“, im ganzen Organismus der Menschheit aus, d. h. es *kann* in den Einzelmenschen einströmen, wenn er sich ihm öffnet; anders ausgedrückt: Es *kann* den „Schmutz“, der sich auf das „Gottesbild“ legte, beseitigen, wenn der Mensch mitwirkt. Gewiß sind dies nur Vergleiche, aber für Gr deuten sie auf eine echte metaphysische Realität hin. Nie hat er daran gedacht, zu behaupten, der Logos habe die Gesamtmenschennatur angenommen<sup>57</sup>. Wie hätte er sonst an unzähligen Stellen seiner Schriften sagen können, Christus sei ein einzelner, konkreter, historischer Mensch, der Logos sei an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, aus Maria der Jungfrau Mensch geworden<sup>58</sup>?

Aus dieser Lehre von der objektiven Erlösung folgt (Gr selbst zieht, soweit ich sehe, nirgendwo ausdrücklich diese Folgerung; aber sie ist Voraussetzung von vielem, was er z. B. über die alttestamentlichen Heiligen sagt): Nicht nur die Menschen, die nach der Menschwerdung des Logos lebten, sondern *alle* vom ersten bis zum letzten erfahren den belebenden Einfluß des „immer lebenden“ Logos; denn sie alle haben ja teil an der „Menschheitsganzheit“, die der Logos berührt und „verwandelt“. Wollte man die „*signa rationis*“ aufstellen, so ergäben sich etwa folgende: Der *Urplan Gottes*, einer bestimmten Zahl von Menschen einen größtmöglichen Anteil an Seinem Wesen zu geben,

<sup>57</sup> Herrmann (Gregorii Nysseni sententia de salute adipiscenda, Halle 1875) hat, wie es scheint, diese Anschauung aufgebracht; durch Ritschl und Harnack ließen sich viele dafür gewinnen; dagegen hat sich zuerst gewandt: Hilt a. a. O. 16 ff.; dann Loofs (Realencyclopädie VII, 3. Aufl., 152); endlich K. Holl, Amphilocheus, 222 ff.

<sup>58</sup> Belege siehe bei Aufhauser a. a. O. 109 Anm. 1; Joh. Lenz, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa, Trier 1925, 84—87; K. Holl, Amphilocheus 224 f. — Außer an der oben angeführten Stelle kommt Gregors »physische« Erlösungslehre noch zum Ausdruck: In Cant. I 801 A; vgl. Adv. Apoll. I 1153 A—C; C. Eun. II 700 C/D; Adv. Apoll. II 1156 C/D; 1165 A; Or. catech. 80 B; In Christi res. III 601 B; 628 A. Vgl. auch: L. Malevez, L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique (RechScRel 25 [1935] 257—291; 418—440). Seine Grundgedanken hat kurz zusammengefaßt und aus thomistischer Philosophie und Theologie etwas verändert und ergänzt: M. J. Congar O. P. in RevScPhTh 25 (1936) 489—495. Zu Athanasius siehe Schol 16 (1941) 346.

sie viele sein zu lassen auf eine uns unbegreifliche Weise. — *Voraussicht der Sünde*, darum Plan der „*Hinzuerschaffung*“ der tierischen Leiblichkeit, mit der eine Vielwerdung im Nacheinander in der Zeit gegeben ist. — *Voraussicht des geschichtlichen Sündenfalles*. — Plan der *Menschwerdung* des Logos. — Setzung des „*Menschheitsganzen*“, an dem alle Menschen teilhaben, also auch der menschengewordene Logos. — *Erschaffung des ersten Menschen*, in dem sich zum ersten Mal in der Geschichte das „*Menschheitsganze*“ verwirklicht, mit dem also schon durch das „*Menschheitsganze*“ der immer lebende Logos verbunden ist, so daß er nach dem Fall, auf Grund der Menschwerdung des Logos, die „*Möglichkeit*“ hat, wieder zum Leben zu gelangen. — *Erschaffung der menschlichen Seele Christi*<sup>59</sup>.

A. Harnack meinte die „*physische*“ Erlösungslehre Gregors so deuten zu müssen, als sei sie „*eine streng objektive und deshalb die Frage nach ihrer Aneignung keine Frage*“<sup>60</sup>; aber er selbst wundert sich darüber — was ihm schon von K. Holl vorgehalten wurde<sup>61</sup> —, „*daß an dem Einzelnen noch etwas besonderes zu geschehen hat, wenn doch in der von Christus angenommenen Menschheit die ganze Menschheit vergöttlicht ist*“. Daß an dem Einzelnen die Taufe zu geschehen hat, haben wir bereits gesehen. Aber auch die Taufe wirkt nicht sofort eine vollkommene Wiederherstellung des Bildes, sie senkt in den Menschen einen Keim, der sich im bewußten *sittlichen Streben*, unter dem Hauch des Hl. Geistes entfaltet. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit geschieht stufenweise. Nur langsam, unter *Schmerzen*<sup>62</sup> dringt die Heiligkeit Christi in die Christen ein, wird der Einzelne „*Bild*“ des eigentlichen „*Bildes*“, des Logos, bis das ganze πληρωμα Ihm „*gleichgestaltet*“ ist. Zur Darstellung dieser „*subjektiven*“ Erlösung verwendet Gr wieder oft den *Bildgedanken*. Der Logos ist als der ewige, gleichwesentliche Sohn des Vaters ungewordenes „*Bild*“ Gottes; Er ist aber auch „*Bild*“ Gottes *geworden* (III 269 D), nämlich, als in dem Menschgewordenen der unsichtbare Gott sichtbar wurde. Um den Menschen wiederum zu einem „*Bild*“ Gottes zu machen, wurde auch Er selbst ein „*Bild*“ des unsichtbaren Gottes. So kann Er durch die eigene Gestalt, die Er annahm, im Menschen „*gestaltet*“ wer-

<sup>59</sup> Zur Frage, ob Gr Traducianist war, vgl. Echo d'Orient 1932, 306 f.; Krampf a. a. O. 27 Anm. 3.

<sup>60</sup> Dogmengeschichte II, 4. Aufl. (1909) 151.

<sup>61</sup> Amphilochius, 223 Anm. 1.

<sup>62</sup> Diese Schmerzen veranschaulicht Gr durch drei Vergleiche: Menschen bei einem Erdbeben unter Trümmern begraben, werden von Verwandten aus den Nägeln und Holzpflocken, die in sie eingedrungen sind, herausgelöst. — Gold im Feuer gereinigt. — Ein Seil, mit Ton umkleidet, wird durch eine enge Öffnung gezogen: De an. et res. III 97 B—100 B; vgl. In Eccl. I 701 D; 704 A (Geburtsschmerzen).

den, und dieser sich bilden nach dem „Gepräge“ der Urbildschönheit, um zu werden, was er *ursprünglich* war. Wenn also die Menschen ein „Bild“ des unsichtbaren Gottes werden wollen, so müssen sie ihre Lebensform prägen nach dem Vorbild des Lebens, das ihnen vor Augen gestellt ist. Vor ihnen steht gleichsam auf einem Malbrett eine vom Meister schön gemalte Gestalt; jeder Einzelne muß in eigener Malerarbeit das schöne Bild kopieren, sodaß die Gemälde aller nach dem aufgestellten schönen Vorbild schön gemalt werden. Jeder Mensch ist der Maler des eigenen Lebens; der Künstler, der dies Werk schafft, ist der freie Wille; die Farben für die Ausarbeitung des „Bildes“ sind die Tugenden: Demut des Herzens, Großmut usw. Man muß in Sorge sein, das „Bild“ nicht zu verpfuschen, und darum nach Möglichkeit reine Farben nehmen und sie richtig mischen, um so ein „Bild des Bildes“ zu werden, indem man durch möglichst genaue „Nachahmung“ die Urbildschönheit ausprägt. An dem „Urbild“ (an Christus) kann der Mensch alle Tugenden sehen; indem er darauf blickt und die eigene Gestalt darnach klar und schön formt, wird auch er selbst ein „Bild“ des unsichtbaren Gottes<sup>63</sup>. Die Angleichung an Christus geschieht in geordneter Folge, stufenweise<sup>64</sup>.

Die Stufen veranschaulicht Gr an der Arbeit des Bildhauers, der aus einem rohen Stein ein Standbild herausarbeitet (In Ps I 541 D ff.). Zuerst entfernt sich der Mensch von der »Schlechtigkeit«, dann haut er das Überflüssige des Stofflichen ringsum ab<sup>65</sup>; hiernach beginnt er sich zu formen zum »Gleichnis«<sup>66</sup> des Vorbildes durch Beseitigung dessen, was die »Nachahmung« hindert; und indem er so durch die feinere Gedankenschulung den Geist abschabt und glättet, gestaltet er in sich Christus, nach dessen »Bild« er anfangs war und

<sup>63</sup> De perf. chr. forma III 269 D—272 D; der Vergleich aus der Malerei auch: In Cant. I 1093 C; vgl. De Vit. Moys. I 340 A/B. — Nachahmung Christi: In Cant. I 1093 C/D f.; In illud I 1313 C/D; De perf. chr. forma III 253 A; De Virg. III 413 B. — Nachahmung der göttlichen Natur: De profess. chr. III 244 C; 245 D; vgl. De Or. Dom. I 1145 B; De Virg. III 348 A; A. Heitmann O. S. B., *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, Rom 1940. — Nachahmung der Engel im jungfräulichen Leben: De Virg. III 348 A u. ö.; In Cant. I 856 D f. — Nachahmung der Heiligen: In laud. fr. Bas. III 817 A.

<sup>64</sup> I 541 D; 544 A; vgl. In Cant. I 765 D.

<sup>65</sup> Wohl Anspielung auf das mönchische, jungfräuliche Leben; vgl. z. B. De Virg. c. 7. — J. Stiglmayr, *Die Schrift des hl. Gregor v. Nyssa »Über die Jungfräulichkeit«*: ZAM 2 (1927) 334—359.

<sup>66</sup> Hier gebraucht er einmal ὁμοίωσις, um das Werdeziel des Tugendstrebens zu bezeichnen; öfter aber gebraucht er dafür das Wort εἰκόν. Wie mir scheint, finden sich bei Gr nicht einmal Ansätze zu dem seit Irenaeus »klassischen Topos«, der unter εἰκόν das »Naturbild« und unter ὁμοίωσις die »freie Verähnlichung« versteht (siehe H. U. v. Balthasar, *Die »Gnostischen Centurien«*, 58 (54) f.); noch viel weniger kann man, wie es Hilt tat, »Bild« bei Gr deuten auf das natürliche und »Gleichnis« auf das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen; dagegen wandte sich schon Diekamp, *Die Gotteslehre* 70; vgl. auch J. Loosen, *Logos und Pneuma*, Münster 1941, 102, Anm. 3.

wiederum wird<sup>67</sup>. Christus wird in der Seele geboren<sup>68</sup> und wächst in ihr<sup>69</sup>. Christus wohnt geistigerweise in der gereinigten Seele, wie er leiblicherweise in der unbefleckten Jungfrau Maria gewohnt hat<sup>70</sup>; die »christusförmige« Seele trägt in sich wie in einer Prozession das göttliche »Bild« umher (III 1153 B). Volle »Angleichung« an Christus aber ist nicht möglich. Der wahre Christ »ahmt« alles »nach«, was er an Christus wahrnimmt, soweit Raum dafür in ihm ist; vor dem jedoch, für das in ihm kein Raum ist, verneigt er sich tief in heiliger Scheu<sup>71</sup>.

Ziel der „subjektiven“ Erlösung im irdischen Leben ist also eine möglichst genaue „Angleichung“ der Seele an Christus im Tugendleben. Ist so die Seele „Bild des Bildes Gottes“ geworden, dann erkennt sie, indem sie sich selbst erkennt, Gott. Darum kann man auch sagen: Ziel der sittlichen Bemühungen des Christen auf Erden ist die Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele. Stufen der Gotteserkenntnis sind deshalb auch Stufen der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>72</sup>.

Eine Deutung der »Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele« wurde im ersten Teil dieser Arbeit versucht. Diese Schau besteht nicht so sehr darin, daß man etwas über Gott weiß, als vielmehr darin, daß man Gott in sich selber hat (I 1269 C). »Sehen« pflegt in der Hl. Schrift gleichbedeutend zu sein mit »haben«; wer also Gott »sieht«, der »hat« alles, was immer man ein Gut nennen kann (1265 A/B). Wer ein tugendhaftes, »christusförmiges« Leben lebt, der erahnt, gottähnlich lebend, göttliches Leben. Die Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele ist also eine Art unmittelbare, im

<sup>67</sup> In Ps I 541 D—544 B. Man kann hier vielleicht schon einen ersten Vorentwurf der späteren Lehre von den drei Wegen des geistlichen Lebens erkennen; deutlicher eine Stelle bei Basilius, PG 32, 109 B; siehe Dictionnaire de spiritualité: Basile 1278; vgl. M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 234 und Sachregister: Leben, geistliches.

<sup>68</sup> Vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen: ZKathTh 59 (1935) 333—418, über Gr 373—376.

<sup>69</sup> In Cant. I 828 D (vgl. Origenes, In Cant., GCS VIII 171, 13 ff.); 1016 C ff.; 1055 C; In Eccl. I 704 A; De Virg. III 380 D; C. Eun. II 585 B.

<sup>70</sup> De Virg. III 324 B; In Cant. I 912 A/B; vgl. Adv. Apoll. II 1268 D. — Gott oder der Logos wohnt in der Seele: In Cant. I 805 D; 813 A; 821 A; 828 A; 889 D; 892 A; 1001 D; De beatit. I 1248 A. — Der Gedanke: Der Mensch als ψυχή, λόγος, πνεῦμα ist imago Trinitatis findet sich, soweit ich sehe, nur in der unechten Schrift »Quid sit ad imaginem«: I 1332 A/B; 1350 B; 1341 B; 1344 A/B; Or. catech. II 13—17 ist anders zu verstehen: Im menschlichen Gedanken (Wort) und Atem haben wir gewisse »Schattenbilder«: 17 A (nicht »Bilder« im eigentlichen griechischen Sinn; siehe Einleitung), mit deren Hilfe man Ungläubige (Heiden und Juden) an die christliche Lehre vom Logos und Pneuma in Gott heranführen kann. — Vgl. Basilius d. Gr. De Spiritu S. PG 32 c. 64.

<sup>71</sup> De perf. chr. forma III 256 C; vgl. III 1153 B.

<sup>72</sup> In Cant. I 1000 D ff.; 784 D f.; De vit. Moys. I 376 D f. — Die verschiedenen Lebensalter im geistlichen Leben: In Cant. I 768 A; 784 C ff.; 793 C/D; 828 D; In asc. Christi III 689 C.

»christusförmigen« Leben sich von selbst vollziehende »Gotteserkenntnis«. Diese Deutung dürfte darin eine gewisse Bestätigung finden, daß für Gr, wenn er über das Ziel der subjektiven Erlösung im irdischen Leben spricht, »möglichst genaue Angleichung der Seele an Christus im Tugendleben« und »Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele« zwei Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind.

Die letzte Reinigung und damit der letzte Schritt zur Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit in diesem Leben geschieht durch den Tod, der „bei Menschen nichts anderes ist als ein Reinigungsvorgang, durch den die ‚Schlechtigkeit‘ entfernt wird“<sup>73</sup>. Denn Gott hatte anfangs die menschliche Natur gleichsam als ein für Gutes aufnahmefähiges Gefäß geschaffen; der Leib war ganz Werkzeug der Seele, Widerstrahl ihrer Gottebenbildlichkeit; der Feind der Seelen aber goß durch Betrug das „Schlechte“ in das Gefäß hinein (d. h. die ἀπάθεια ging verloren, die πάθη wurden zu Tyrannen der Seele). Deshalb wird, damit die eingedrungene „Schlechtigkeit“ nicht immer darin bleibt, das Gefäß für eine bestimmte Zeit (bis zur Auferstehung) in Erde (in die vier Elemente) aufgelöst (durch den Tod). Dann kann das Menschenwesen nach Abfluß der „Schlechtigkeit“ (bei der Auferstehung) zu dem anfänglichen Leben umgeformt und wiederhergestellt werden<sup>74</sup>.

Durch einen Vergleich sucht Gr diesen Gedanken zu veranschaulichen: Man nehme an, jemand (der Teufel) habe hinterlistiger Weise in ein tönernes Gefäß (den menschlichen Körper) geschmolzenes Blei (»Schlechtigkeit«) hineingegossen; das hineingegossene Blei sei hart geworden und lasse sich nicht wieder herausbringen. Da bemüht sich der Besitzer (Gott) um das Gefäß, und, weil er sich auf das Töpferhandwerk versteht, zerbricht er den gebrannten Ton rings um das Blei; dann formt er das Gefäß nach der früheren Gestalt zu seinem eigenen Gebrauche neu (Auferstehung); so ist von dem Blei, das man hineingeschüttet hatte, nichts mehr darin<sup>75</sup>. Die Reinigung, die der Tod bewirkt, ist Auflösung des grobstofflichen Körpers, der aus der Ursünde stammt, an dem wie Schlacken am Eisen die Begierden nach Lust, Reichtum, Ruhm, Macht usw. haften. Wie Feuer das Eisen, so reinigt der Tod den Menschen von diesen Trieben, die aber nicht völlig ausgelöscht, sondern umgewandelt werden in das Verlangen nach den Gütern, die allein verdienen erstrebt, begehrt, geliebt zu werden: die wahre Schönheit, der Reichtum der Weisheit, die Ehre der Teilhabe am Reich Gottes ... (De mort. III 529 C, D f.). Damit sind wir bei dem letzten Kreise der Bildtheologie Gregors angelangt.

<sup>73</sup> Or. in fun. Pulch. III 876 D; De mort. III 529 D.

<sup>74</sup> Or. in fun. Pulch. III 876 D f.; Or. catech. II 32 B.

<sup>75</sup> Or. catech. II 36 A. Derselbe Vergleich bei Methodius von Olympus, De resurrectione, GCS 27 (1917) 289—294; vgl. 227, 21; 241, 8. Über Anklänge an das »Gastmahl« des Methodius in Gregors De Virg. siehe J. Stiglmayr, a. a. O., Anm. 15; 50; 51. Weitere Übereinstimmungen zwischen Gr und Methodius siehe bei Gronau, Poseidonios, 257 u. 274 Anm. 1; ferner bei Diekamp, Gotteslehre, 41—47. — Der obige Vergleich findet sich auch in verkürzter Form bei Cyrill von Alex., PG 69, 24 D; vgl. auch Gr, De mort. III 529 A—C; In Cant. I 832 A—C.

### V. Die vollständig wiederhergestellte Gottebenbildlichkeit.

Was in diesem Leben die von Christus erlösten, getauften, tugendhaft lebenden Menschen für das künftige Leben erhoffen, ist nichts anderes als die vollendete Gottebenbildlichkeit, die Gott im Uranfang dem Menschen zugeordnet hatte, die aber in vollem Umfang nie Wirklichkeit geworden war<sup>76</sup>. So bedeutet bei Gr „Wiederherstellung“ mehr als Rückerstattung dessen, was in Adam verloren ging; eigentlich wird nicht das „Gottesbild“ erneuert (es war ja im vollen Sinne noch nie wirklich), sondern der *Mensch* wird zum ganz ursprünglichen „Bilde“ Gottes erneuert; „Wiederherstellung“ im Vollsinn heißt *Herstellung zur Neuheit*. Die „wiederhergestellte“ Gottebenbildlichkeit geht über die des geschichtlichen Adam hinaus<sup>77</sup>.

Dies tritt am klarsten in Erscheinung an der Leiblichkeit des neuen Menschen. Der zum „Bild“ Gottes erneuerte Mensch hat einen Leib, den *Auferstehungsleib*.

Dieser ist zwar aus demselben Stoff gewebt, aus dem der irdische bestand<sup>78</sup>; die Seele eilt bei der Auferstehung zum eigenen Haus, zum eigenen Werkzeug zurück, schneller als der Vogel zum eigenen Neste fliegt (In Christi res. III 653 D); sie findet ihn wieder, auch wenn er von wilden Tieren aufgeessen, vom Feuer verbrannt, von Würmern verschlungen war (ebd. 660 B/C); die Reliquien der Martyrer werden an heiliger Stätte wie ein hochgeschätztes Kleinod verwahrt für die Zeit der Wiedergeburt (Or. de S. Theod. III 737 C). Aber der Leib der Auferstandenen gleicht in keiner Weise den menschlichen Leibern, die wir aus eigener Erfahrung kennen; wir sehen im jetzigen Leben kein Vorbild von dem, was wir erhoffen (De mort. III 532 C); der Auferstehungsleib ist frei von dem Geschlechtsunterschied (In Cant. I 916 B). Die Hl. Schrift verheißt uns nicht nur die Auferstehung, sondern auch die Veränderung (1 Kor 15,51), die rohe Masse des Körpers wird umgeschmiedet (ebd. 532 A, vgl. In Cant. I 776 D). Darum soll auch niemand versuchen, die Züge, die Form, die Gestalt des Auferstehungsleibes zu beschreiben nach den Zügen, durch die wir uns jetzt voneinander unterscheiden (ebd. B). Nur soviel läßt sich sagen: Der jetzige Leib ist dick und hart und bewegt sich von Natur aus abwärts, der Auferstehungsleib aber strebt aufwärts (1 Thess 4,16), er ist also ohne Schwere; so werden auch die übrigen Eigentümlichkeiten des Leibes: Farbe, Form, Umriß in etwas Göttlicheres umgestaltet (ebd. C); der auferstandene Leib ist ein feineres, luftartiges Gebilde (De an. et res. III 108 A); der himmlische Leib ist fein, leicht, immerbeweglich (De inf. III 173 A/B).

<sup>76</sup> De hom. op. I 188 C; In Eccl. I 633 B/C; Or. catech. II 52 B; De an. et res. III 148 A; 149 D; 156 C ff.; De Virg. III 373 C; Or. in fun. Pulch. III 877 A. Bei diesen Stellen ist jedoch zu beachten, daß Gr meist nicht scharf scheidet zwischen dem geschichtlichen und übergeschichtlichen Urzustand, so daß das »Mehr« der Wiederherstellung nur im Zusammenhang seiner ganzen Bildtheologie erkennbar wird.

<sup>77</sup> Dieser Gedanke findet sich auch bei andern griechischen Kirchenvätern, z. B. bei Cyrill v. Alex.: PG 68, 1076 D; 71, 380 A/B; 77, 765 C; doch hier aus einer andern Gesamtanschauung heraus.

<sup>78</sup> De an. et res. III 108 A.

In solchen Sätzen und mehr noch in seiner Lehre von dem Leib des auferstandenen Christus, schimmert Gregors Auffassung von der „Körperlichkeit“ und „Materialität“ durch. Wie bei Origenes so besagt „Körperlichkeit“ bei ihm einen „Absturz“ (Folge der Sünde) in die Existenzform der „dichteren Leiber“; an „Materialität“ aber im Sinne von feinsten, verklärter Stofflichkeit ist, so scheint es, jede geschöpfllich-geistige Existenz (also auch die der Engel) gebunden<sup>79</sup>. Darum besteht der verklärte „Leib“ des ganz wiederhergestellten, gottebenbildlichen Menschen, der zur Engelgleichheit zurückgekehrt ist<sup>80</sup>, aus jener feinsten Stofflichkeit; ein solcher „Leib“ war nach dem Urplan Gottes dem Menschen im Uranfang zudedacht; ohne Zweigeschlechtlichkeit sollten die Menschen in Vielheit sein (wie die Engel), auf eine von uns nicht erfaßbare Weise; die Beschaffenheit dieses Leibes entgeht darum ganz unserer irdischen Erfahrung; so können wir auch über seine Farbe, Form usw. keine Aussagen machen. Im wiederhergestellten Menschen ist keine der Eigentümlichkeiten mehr, die Folge der Sünde sind; er ist „unleidendlich“ im weitesten Sinne dieses Wortes: frei nicht nur von Krankheit, Leiden, widergöttlichen Strebungen, Tod des Leibes wie der Seele, sondern auch frei von Alter, Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung, von jeder vegetativen Tätigkeit, von jeder körperlichen Mühe<sup>81</sup>. Er ist, wie er uranfänglich von Gott ersonnen war, durch „Apathie“, „Seligkeit“, „Unversehrbarkeit“ „nachbildend“ das „Urbild“ (De mort. III 521 D).

Doch nicht nur der Einzelmensch gelangt zu dieser Vollen- dung, sondern — und dies ist der geradezu „notwendige“ Schlußsatz von Gregors ganzer theologischer Anthropolo-

<sup>79</sup> A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 92 Anm. 16; 129 Anm. 71. — Über Gregors Auffassung der Materie: Gronau, Poseidonios, 113 ff.; Diekamp, Gotteslehre, 212; 250 Anm. 4 Petavius führt Gr unter den Vätern an, nach denen die Engel rein geistige, stofflose Wesen sind (III, lib. I, c. 3; Paris 1644); als Beleg bringt er aber nur (im Anhang) eine Stelle aus einer Schrift (De vita Ephraem), die heute für unecht gilt (siehe Bardenhewer, III 208 und K. Holl, Amphiloichius, 196 Anm. 2) und Or. catech. II 25 C, wo es heißt: »Die geistige Natur ist etwas Unkörperliches«. — Vgl. dagegen ebd. 25 D und besonders De inf. III 173 A/B, worauf gestützt E. G. Moeller (Gregorii Nysseni de natura hominis doctrina, Halle 1854, 18) als Gregors Ansicht hinstellt: *Intelligibiles naturae, cum creatae sint habeantque finitam existentiam, corpore aliquo quamvis tenuissimo continentur, cui certus etiam locus datus est in supramundanis regionibus*. Vgl. auch Harnack, Dogmengeschichte II (4. Aufl.) 150 Anm. 1. Im Hintergrund steht vielleicht bei Gr das Dunkel der Frage nach der Individuation des reinen Geistes.

<sup>80</sup> Mensch und Engel: I 485 C; 549 D; 580 B; 508 C; 708 D; 777 A; 800 C; 857 A; 948 A; 973 B/C; 996 D; 1100 B; II 1237 C/D; III 381 A.

<sup>81</sup> De an. et res. III 148 A; 156 A f.; De mort. III 504 B ff.; Epist. III 1076 A (Pasquali 62, 23—25); Oehler I, 2, 180.

gie als Bildtheologie — das „Menschheitsganze“. Nach dem *Urplan* Gottes sollte die gesamte Menschheit auf eine uns unerkennbare Weise in einer Vielzahl sein, die Gottes vorausschauende Macht genau umgrenzt hat, und als ganze sollte sie größtmöglichen Anteil an seinem Wesen haben. Diesen Plan hat zwar die Sünde des Menschen vereitelt, aber auf einem *Umweg* führt ihn Gott dennoch durch, auf dem *Umweg*<sup>82</sup> über den menschengewordenen Logos, das „Bild“ des Vaters. Der ganze Heilsplan ist dann durchgeführt, wenn die ganze Menschheit ein einziges „Bild“ des „Bildes“ Gottes ist, wenn Christus sich in allen Einzelmenschen durch ihre freien Akte, durch ihre „Nachahmung“ des „Bildes“ verwirklicht hat; wenn Er die Kirche zu Seinem eigenen Leibe gemacht, diesen durch allmähliche Hinzufügung der Geretteten aufgebaut, ihr „Antlitz“ nach Seinen „Zügen“ geformt hat, so daß die Engel Ihn, den kein Geschöpf unverwandten Blickes anschauen kann, in Seinem „Spiegelbild“ anschauen, wie wir die Sonne in einem Wasserspiegel anschauen können (In Cant. I 949 B; 1048 C; 1052 A). Wenn alles „Schlechte“ beseitigt ist und alle nach Christus gestaltet sind, wird an allen eine einzige „Gestalt“ hervorstrahlen, die von *Anfang* an der menschlichen Natur aufgeprägt war (In Ps I 528 A). Wenn wir *alle* in Christus eins geworden sind, haben wir mit dem ganzen alten Menschen auch den Geschlechtsunterschied ausgezogen (In Cant. I 916 B). Ein *einziges* Geschlecht *aller* wird sein, wir alle werden ein einziger Leib Christi werden, geformt nach einer einzigen „Gestalt“; an allen wird das göttliche „Bild“ aufleuchten (De mort. III 533 D; 535 D). Durch den Hl. Geist werden die Menschen mit Christus geeint und durch Christus mit dem Vater<sup>83</sup>.

Wenn Gr von der „Kirche“, von „Geretteten“ spricht, die ein einziges „Bild“ Gottes sein werden, so meint er nicht einen Teil der Menschen, sondern das „Menschheitsganze“ schlechthin. Denn obschon er in mehreren Schriften die *Ewigkeit* der Höllenstrafen mit den Worten der Hl. Schrift zu lehren scheint<sup>84</sup>, so kann, wie ich glaube, kein Zweifel über seine

<sup>82</sup> Vgl. II 1275 A ff., und dazu H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 48.

<sup>83</sup> In illud I 1320 C; Ad Eustathium: Oehler I, 2, 180.

<sup>84</sup> In Ps I 612 B/C; 613 A: Das finstere Feuer (Mt 8,12); der Wurm des Gewissens (Mk 9,48); lebhaftes Schilderung der jenseitigen Strafe. In Cant. I 764 A: Das Wort der Hl. Schrift vom »unauslöschlichen Feuer« sei nicht wörtlich zu nehmen; aber es wird hier nicht klar, ob »Feuer« oder »unauslöschlich« oder beides nicht wörtlich zu nehmen ist. De inf. III 168 B und 184 A ist die Rede vom Reinigungsfeuer. Die schärfsten Stellen enthalten bezeichnenderweise Bußschriften: De castigatione III 312 D; De Baptismo (gegen solche, die ihre Taufe immer wieder hinausschieben) III 424 A/B; De pauperibus amandis (gegen hartherzige Reiche) III 465 C: »die tiefste Fin-

eigentliche Meinung bestehen. Nicht nur sein Gottesbegriff<sup>85</sup> (die überstarke Betonung der Transzendenz Gottes, deren Verteidigung sein Lebenskampf galt), auch der ganze Gedanken-zusammenhang seiner Anthropologie als Bildtheologie fordert als Schlußgedanken die Apokatastasis.

#### Schlußergebnisse.

So anregend auch für heutiges theologisches Denken manche Seiten dieser theologischen Anthropologie als Bildtheologie sind (z. B. das Menschheitsganze, die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele), so mag doch deutlich geworden sein, wie gefährlich nahe sie hie und da an „Idealismus“ herankommt.

Jeder Idealismus ist in Gefahr, die *Sünde* nicht ganz ernst zu nehmen. Gr, dem vorwiegend spekulativ begabten<sup>86</sup> und grundgütigen Menschen scheint das „mysterium iniquitatis“ in seiner ganzen Unheimlichkeit nicht aufgegangen zu sein. Darauf deutet schon seine Erbsündenlehre, das beweist wohl klar seine Apokatastasislehre. Daß sich ein freies Geschöpf Gottes in seine Bosheit verbeißen kann, um sich darin immer im Kreise herumzudrehen und so nie an die „Grenze“ der Bosheit zu gelangen, was Dante in seinen *Höllenkreisen* sinnlich anschaulich macht, besonders deutlich im Kreis der Geizigen und Verschwender, liegt Gregors Spekulation fern. Er kennt nur die geradlinige Bewegung des Geistes. Jeder Idealismus ist ferner in Gefahr, die *Menschwerdung* des Logos und damit auch die *Heilsgeschichte* zu verflüchtigen. Für den „Alexandrismus ist Menschwerdung vorübergehende Überschattung des reinen Lichtes der Gottheit“<sup>87</sup>; auch Gr scheint gelegentlich der *Heilsgeschichte* nicht ganz gerecht zu werden<sup>88</sup>. Der Idealismus neigt endlich zu der Behauptung, „unsrer tiefster *Wesenskern* sei be-

sternis; wer in sie hineingestürzt ist, wird aus ihr niemals mehr herauskommen« (dies ist von allen Stellen, soweit ich feststellte, die unterschiedendste); vgl. auch noch De Christi res. III 653 C.

<sup>85</sup> Dies betont vor allem K. Holl, Amphilochius, 208.

<sup>86</sup> Vielleicht ist er sich der Gefahr einer solchen Begabung bewußt, wenn er in einer Rede sagt: Ein Wanderer, der in großer Hitze unterwegs ist und dann plötzlich zu einer Quelle kommt, setzt sich nicht erst hin und philosophiert über die Natur des Wassers: Woher, wie, warum...? (III 552 D/C). Vgl. auch Or. catech. II 44 A/B; De vit. Moys. I 357 C.

<sup>87</sup> H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 27 (4).

<sup>88</sup> H. U. v. Balthasar beruft sich dafür auf II 1264 f.; 1272—1277 (Adv. Apoll.). Doch muß man bei solchen Stellen bedenken, daß Gr die geistige Fechtkunst liebt, sogar noch im Alter (II 116 A; III 161 B; Epist. 15), und darum manchmal in der Hitze des Gefechtes die eine Seite einer Wahrheit so stark hervorkehrt, daß dabei die andere zu kurz kommt (Vgl. Tertullian!). Eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber geschichtlichen Dingen kommt zum Ausdruck: In Ps I 489 D; 501 A; 541 C/D; 544 C/D; 561 B; 569 B/C; 581 B; In Eocl. I 620 A; In Cant. I 757 A—D, d. h. also in Schriften, in denen er die Hl. Schrift allegorisch deutet.

reits *gut* und göttlich . . . und das Unvollkommene liege nur in der uns anhaftenden Sinnlichkeit, sodaß wir uns nur von der äußeren Schale zu dem tiefsten Wesenskern, der gut und göttlich sei, zurückwenden müssen, um unsere Bestimmung zu erreichen<sup>89</sup>. Aber gerade hier, wo die Ähnlichkeit zwischen Gregors Bildlehre und der des Idealismus am größten zu sein scheint, tritt ihre *Verschiedenheit* am schärfsten hervor: Nach Gr ist dieser tiefste Wesenskern ein Geschenk des in *freier* Liebe *schaffenden persönlichen* Gottes, mit dem der Mensch selbst in der Sünde noch in Ich-Du-Beziehung steht. Das *Leben* des Geistes besteht nicht darin, daß er denkt und will, sondern darin, daß er *Gott* denkt und *Gott* will. Ferner hat die Rückwendung zu dem tiefsten Wesenskern nach Gr *notwendige Voraussetzungen*, die von Gott gesetzt sind: Menschwerdung und Taufe; und selbst die *freien* Akte des Menschen beim Werk der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit brauchen den göttlichen Geist als „Mitkämpfer“. Endlich ist Gregors ganze Spekulation eingebettet in eine *Grundhaltung*, die er einmal (und zwar am Schluß einer Schrift, in der er die Apokatastasislehre vielleicht am klarsten ausspricht), in folgende Worte gefaßt: „Wenn dir durch das Gesagte eine überzeugende Antwort auf diese Frage geworden ist, so ist Gott dafür Dank zu sagen. Wenn dir aber noch etwas zu fehlen scheint, so werden wir bereitwillig die Ergänzung des Fehlenden entgegennehmen, wenn du es uns brieflich wissen läßt und vom Hl. Geist durch unser Gebet die Offenbarmachung der geheimen Dinge geschieht“ (In illud I 1325 D). Daß diese Worte nicht nur eine „Demutsformel“ sind, beweisen die vielen Stellen seiner Schriften, an denen er eigene Ansichten in bescheidener Zurückhaltung vorträgt<sup>90</sup> oder der Erleuchtung durch den Hl. Geist das Verständnis schwieriger Schriftstellen zuschreibt<sup>91</sup> oder die Hl. Schrift und die Überlieferung der Väter<sup>92</sup> als oberste Glaubensregel hinstellt, nach der er eigene Spekulationen über geoffenbarte Wahrheiten auszurichten sucht, wenn ihm ein Gegensatz zum Bewußtsein kommt<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Joh. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie (ZThK 17 [1936] 70); dort wird auch das Wort von E. Brunner angeführt: »Die Lehre von der Imago Dei ist von Platon bis Hegel der Grundgedanke des Idealismus« (Der Mittler, 311).

<sup>90</sup> Außer den in der Arbeit schon mitgeteilten Stellen: I 85 A.

<sup>91</sup> I 68 B; 980 B/C; 1016 A/B. . .

<sup>92</sup> Belege siehe bei Diekamp, Gotteslehre, 14 ff.

<sup>93</sup> Wie hier Gregors Bildtheologie kurz einer idealistischen Bildlehre gegenübergestellt wurde, so könnte man sie auch abheben gegen die Bildlehre der Hl. Schrift, des hl. Thomas, der neueren protestantischen Theologie. So würde noch eindringlicher, als es in dieser Untersuchung geschehen konnte, aufgezeigt werden können, daß sie auch die heutige theologische Wissenschaft anregen kann.

Nicht dies ist also das Ergebnis der vorliegenden Arbeit, daß man die geistige Leistung des Theologen Gregor v. Nyssa anders beurteilen müßte als bisher; er ist der große *A n v e r w a n d l e r* überkommener (Origenes, Philo, griechische Philosophie) Gedanken; er übernimmt diese aber nicht unbeurteilt, sondern denkt sie weiter und denkt sie um. Auch seine theologische Anthropologie bekommt hier kein ganz neues Gesicht; weil sie aber in das Licht des griechischen Bildgedankens gestellt ist, werden einige ihrer Teilansichten wohl schärfer und vielleicht auch etwas anders belichtet, als es sonst geschah (das Menschheitsganze, Konkupiszenz, Erbsünde, Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele, Apokatastasis). Für eine Bedeutungsgeschichte eines theologisch hochbedeutsamen Wortes ergibt sich: Die Bedeutung des Wortes *εἶκόν* ist vielseitig; wer dies erkannt hat, wird sich bei Deutung der Väterlehre hüten, dieses Wort zu vorschnell auf *eine* bestimmte Bedeutung festzulegen. Aber wichtiger noch ist etwas anderes: Eine dem eigentlichen *ö s t l i c h e n* Bildgedanken innewohnende, wie eigenmächtig wirkende Kraft wird spürbar; sie ist so stark, daß es selbst einem so spekulativen Geist wie Gregor nicht ganz gelingt, sie zu bändigen und seinem christlich-theologischen Denken dienstbar zu machen; dies vor allem in seiner Erbsünde- und Gnadenlehre, die sich, wenigstens z. T. aus diesem Grunde, in einem noch unentfalteten Zustand befindet, wenn sie auch keine Gedanken enthält, die der späteren Entfaltung ganz und gar widerstreben.

## Ist der Episkopat ein Sakrament?

Von Eugen Seiterich.

Diese Frage ist im Mittelalter oft, insbesondere vom hl. Thomas, verneint worden. Heute wird sie gewöhnlich bejaht. Die folgende Arbeit ist aus einer Auseinandersetzung mit der Lehre des Aquinaten hervorgegangen; vielleicht trägt sie wenigstens zur klareren Fassung des Problems bei. Wir bringen zunächst kurz und mehr einleitend die Lehre des hl. Thomas und stellen ihr dann die bejahende Ansicht gegenüber, um zum Schluß zu fragen, ob nicht auch bei Thomas Ansätze zu ihr sich finden.

### I. Die verneinende Antwort des hl. Thomas.

1. Die Lehre des hl. Thomas über den Episkopat ist kurz folgende<sup>1</sup>: Der Episkopat ist zwar eine neue Weihestufe über den Presbyterat hinaus (worüber gleich noch zu reden ist), aber er ist kein Ordo im vollgültigen Sinn des Wehesakramentes, und insofern kein

<sup>1</sup> Vgl. hierüber ausführlicher J. Ternus, Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe: Schol 7 (1932) 161—186, 354—384; 8 (1933) 161—202, dem die folgende Darstellung vieles verdankt. — Das Supplementum zu S. th. 3, das die

**Sakrament.** Das ergibt sich aus folgender Grundtatsache: Alle Sakramente sind auf die Eucharistie bezogen, diese aber erscheint als Vollendung des geistlichen Lebens und Ziel der Sakramente; was sie an Heiligung bewirken, ist Voraussetzung, die Eucharistie empfangen oder konsekrieren zu können<sup>2</sup>. In besonderer und einzigartiger Weise ist das Weihesakrament auf die hl. Eucharistie hingeordnet: Wie diese — als Sakrament der Sakramente — geweihte Gotteshäuser, Altäre, Gefäße, Gewänder erfordert, so verlangt sie auch geweihte Diener; solche aber schafft das Weihesakrament. Das macht sein Wesen aus. Es erteilt dem Geweihten Gewalt, die Eucharistie zu konsekrieren oder andere auf sie bezogene Dienstleistungen zu vollziehen<sup>3</sup>. Ist aber die Beziehung zur Eucharistie der Seinsgrund des Weihesakramentes, so ist klar, daß die einzelnen Weihestufen zuerst auf dieses Sakrament ausgerichtet sind und erst dann auf andere Sakramente; dann ist ferner deutlich, daß sich ihre Ranghöhe nach der engeren oder entfernteren Beziehung zur Eucharistie bestimmt, und ebenso, daß innerhalb der gleichen Weihestufe jener Akt der ranghöchste ist, der am engsten auf die Eucharistie hingeordnet ist. Darum ist die Konsekrationsgewalt die Ur- und Grundgewalt des Weihesakramentes: sie allein ermöglicht das Zustandekommen der Eucharistie<sup>4</sup>.

Bezüglich dieser Urgewalt der eucharistischen Konsekration nun besitzt der Bischof nichts Neues; die Bischofsweihe erteilt keine neue unmittelbare eucharistische Gewalt über die Priesterweihe hinaus. Ist aber somit das Wesentliche des Weihesakramentes schon in der Prie-

Weihetheologie des Heiligen enthält, gibt bekanntlich seine Frühlehre wieder. Ternus zeigt m. E. mit guten Gründen, daß sie auch den späteren Anschauungen des hl. Thomas entspricht. — Über unser Thema im allgemeinen handeln: E. Fürtner, Das Verhältnis der Bischofsweihe zum hl. Sakramente des Ordo, München 1861; A. Kurz, Der Episkopat der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo, Wien 1877; J. Schulte-Pflaßmann, Der Episkopat oder die Bischofsweihe ein Sakrament, Paderborn 1883.

<sup>2</sup> Eucharistia vere est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis . . . ; per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam: S. th. 3 q. 73 a. 3 c.; vgl. 3 q. 65 a. 3 c.

<sup>3</sup> Et ideo aliter est dicendum (nach Ablehnung anderer Auffassungen über die Weihestufen), quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est ‚sacramentum sacramentorum‘ . . . sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis est aut ad consecrationem ipsius Eucharistiae aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum: Suppl. q. 37 a. 2 c.

<sup>4</sup> Ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiae, ad alia [sacramentalia] per consequens, quia etiam alia sacramenta ab eo, quod in hoc sacramento continetur, derivantur: 1. c. ad 3. — Sacerdos habet duos actus; unum principalem supra corpus Christi mysticum; secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur: Suppl. q. 36 a. 3 ad 1. — Dicendum quod, cum consecratio, quae fit in ordinis sacramento, ordinatur ad sacramentum Eucharistiae, ut dictum est, ille est principalis actus uniuscuiusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum: Suppl. q. 37 a. 4 c. — Nullus actus sacer potest esse maior quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis: Suppl. q. 40 a. 4 obj. 2. — Principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi: Suppl. q. 37 a. 5 c.

sterweihe gegeben, so bleibt für die Bischofsweihe kein sakramentaler Raum übrig; sie ist also nicht sakramental und prägt deshalb auch keinen neuen sakramentalen Charakter ein; der Ordo als charakterisierendes Sakrament ist eben gänzlich auf die Eucharistie bezogen<sup>5</sup>.

2. Welche Gewalt verleiht dann die Bischofsweihe? Sie gibt zunächst keine neue Gewalt über die hl. Eucharistie, den Mittelpunkt und die Höhe alles Kultus, um die sich die Kultgemeinde der Handelnden und Empfangenden schart, jene kultgeweiht durch die Priesterweihe, diese für die eucharistische Anteilnahme geweiht in Taufe und Firmung<sup>6</sup>. Die bischöfliche Gewalt ist aber auch nicht eine bloße Jurisdiktionsgewalt. Sie ist vielmehr neben und zu dieser auch Weihegewalt, potestas ordinis. Diese ist dahin näher zu kennzeichnen, daß sie Gewalt zum Gliedaufbau und zur Gliedleitung im mystischen Leib des Herrn besagt. Die Weihe macht den Bischof zum »Haupt der Gläubigen«, zum »Bräutigam« der Kirche, zum »Hirten« (weshalb er ja Ring und Stab trägt)<sup>7</sup>. »Es macht das Eigentümliche

<sup>5</sup> [Corpus Christi], supra quod consecrandum papa non habet maiorem potestatem quam simplex sacerdos: Suppl. q. 38 a. 1 ad 3. — Thematisch handelt hierüber Thomas Suppl. q. 40 a. 5: Utrum episcopatus sit ordo? Respondeo dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter: uno modo secundum quod est sacramentum et sic ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum. Unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum et sic, cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo (l. c. in corp.). — Dicendum, quod ordo prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur et ideo, licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sua promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris, et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam: l. c. ad 2. Siehe noch Suppl. q. 29. a. 6 ad 1.

<sup>6</sup> Vgl. Ternus a. a. O. 362.

<sup>7</sup> Dicendum, quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum sicut politica, quae coniectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae coniectant aliquod bonum speciale . . . Ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare, unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; et ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cuius cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat et vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione . . . (Suppl. q. 38 a. 1 c). — Ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastorem, et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis, quod usum rationis habeat (Suppl. q. 39 a. 2 c). — Thematisch behandelt Thomas die Frage in Suppl. q. 40 a. 4 und 5: Respondeo dicendum, quod sacerdos habet duos actus, unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi, alterum secundarium, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti. . . Quantum autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina, sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate et humana . . . et ita patet, quod oporteat esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum (Suppl.

des Episkopates gegenüber der Presbyteratsweihe aus, daß der Priester nicht zum Hirten der Seelen konsekriert wird, während die Bischofsweihe gerade einen Bischof der Seelen konsekriert: *ad ipsam curam pastoralem consecrantur*<sup>8</sup>. »Die ihm übertragene Gewalt stellt ihn nicht bloß an die Spitze der Weihehierarchie (*est participativus totius hierarchiae virtutis*: S. th. 2,2 q. 184 a. 5 c), sondern gibt ihm Gewalt, Gewalten zu erteilen, macht ihn zum Prinzip und Quell sakramentaler Weihegewalten: *Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine* (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3)<sup>9</sup>. Die Gründungsgewalt in der Kirche steht ihm zu: *Episcopus repraesentat Christum in hoc, quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit* (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3). Sein Wirken geht immer auf Vollkommenheit und Vollendung: *Omnia sacramenta, quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem episcopi, quae sunt: collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum* (Quodl. q. 11 a. 7 c). Er ist ex officio, von amts- und standeswegen, von der Weihe her für seine Herde verantwortlich: *Episcopus ad ipsam curam pastoralem consecratur propter perpetuam obligationem, qua se ad pastoralementem curam obligat*<sup>10</sup>. Darum muß er ex officio die perfecta dilectio besitzen, die für die Brüder das Leben einsetzt: *Obligatur [episcopus] ex ipso officio sibi commisso ad hanc perfectionem dilectionis, ut pro fratribus animam ponat*<sup>11</sup>. Deshalb ist die Bischofsweihe Standesweihe zur Vollkommenheit, die ja in der Liebe besteht (S. th. 2,2 q. 184 a. 5 c).

3. Besitzt so der Bischof Gewalt über den mystischen Leib des Herrn und zwar nicht nur jurisdiktionelle, sondern Weihegewalt, potestas ordinis, so sehr sogar, daß er Prinzip und Quell der sakramentalen Gewalt ist, worin wurzelt dann diese? Nicht im Charakter, denn diesen spricht Thomas ihm gerade ab (weil Charakter für Thomas wesentlich Befähigung zur Eucharistie besagt). Thomas antwortet: Seine Gewalt ist mit der Konsekration gegeben. Diese besitzt eine ruhende konsekratorische Wirkung; sie bringt eine dauernde Weihe und Heiligung mit sich. Darum ist die Bischofsweihe, obwohl sie keinen Charakter einprägt, unwiederholbar und darum ist die Sakramentenspendung eines Bischofs (Firmung und Ordination)

q. 40 a. 4 c.). — *Unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex litera patet* (4 dist. 24). *Et tamen ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc, quod per seipsum aliquid ministerium implevit, sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit, unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuendum et propter hoc episcopus specialiter sponus Ecclesiae dicitur, sicut et Christus* (Suppl. l. c. ad 3). — Über Suppl. q. 40 a. 5 c und ad 2 siehe Anm. 5. In ad 3 heißt es hier: *Potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur [communiter im Gegensatz zu ad 2: ... secundum quod ordo est sacramentum quoddam]. — Sed episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinatorium, tunica, dalmatica, mitra, chiroteca, anulus et baculus, quia novem sunt, quae ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare*: Suppl. q. 40 a. 7. c.

<sup>8</sup> Ternus a. a. O. 370 (Das Zitat: De perf. vitae spir. c. 24).

<sup>9</sup> Ternus a. a. O. 369.

<sup>10</sup> De perf. vitae spir. c. 24; vgl. ebd. c. 16.

<sup>11</sup> Ebd. c. 16.

auch dann gültig, wenn er selbst Häretiker oder Schismatiker wäre<sup>12</sup>. Diese Dauerwirkung (Konsekriertheit, Konsekration als Zustand) hat die Weihe deshalb, weil sie wie jede Heiligung (und wie der Charakter) vom Hohenpriestertum Jesu Christi ausgeht, in ihm ihre Quelle und ihren Ursprung hat. Was aber vom ewigdauernden Priestertum Christi ausgeht, ist selbst dauernd<sup>13</sup>.

Indem die Bischofsweihe den Ordinandus für dauernd konsekriert, schafft sie den Bischof, analog wie die Priesterweihe durch die Einprägung des Charakters den Priester konstituiert. Und ähnlich wie der Charakter den Priester für immer an Christus den Hohenpriester bindet, so auch die kraft der Weihe im Bischof ruhende konsekratorische Wirkung; die Konsekration verhält sich, wie Ternus mit Recht sagt, zum streng sakramentalen Charakter proportional analog<sup>14</sup>.

Natürlich empfängt der Bischof in seiner Weihe zur guten Verwaltung seines Amtes auch *Standesgnaden*. Thomas sagt zu 1 Tim 4,14: *Et haec impositio significat collationem gratiae; non quod ministri dent gratiam, sed quod significant gratiam datam a Christo*<sup>15</sup>. Und zu 2 Tim 1,4 erklärt er: *In qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti*<sup>16</sup>. So erscheint die Bischofsweihe nicht als bloßes Sakramentale; wenn Weihewalt (*potestas ordinis*) und Standesgnaden durch die Handauflegung bei der Bischofsweihe erteilt werden, so kann das nur auf Anordnung Christi hin geschehen. Ist die Bischofsweihe nach Thomas also doch irgendwie Sakrament? Als charakterisierendes Sakrament hat Thomas sie bestimmt abgelehnt, sonst aber sich nicht weiter geäußert. Ternus, der die Lehre des hl. Thomas weder lehr- noch literarhistorisch, sondern der Sache wegen vortragen will<sup>17</sup>, spricht im Hinblick auf Thomas einerseits klar vom Sakrament der Bischofsweihe: »Ist das Wesen der Bischofsweihe die übertragene Gewalt . . ., so ist diese Gewalt ursächlich im Wege des von Christus so bestimmten Zeichens übertragen. Es ist sakramentale Übertragung, nicht eine solche der bloß willentlich kundgegebenen Jurisdiktion«<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> *Omnis potestas, quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, re ipsa durante, sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare vel chrisma semel consecrata perpetuo consecrata manent. Unde cum episcopalis potestas cum quadam consecratione datur, oportet quod perpetuo maneat, quantumque aliquis peccet vel ab Ecclesia praecidatur . . . et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt (praecisi ab Ecclesia); sed cum eis gratiam non dent, non propter inefficaciam sacramentorum sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiae; et haec est tertia opinio, quae vera est: Suppl. q. 38 a. 2 c. — In promotione ipsius episcopi datur ei potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non potest character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum. Et tamen indelebiter manet sicut character, quia per consecrationem datur: l. c. ad 2.*

<sup>13</sup> *Sacerdotium Christi est aeternum secundum Ps 109: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Et inde est, quod omnis sanctificatio, quia fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente, quod patet in rebus inanimatis, nam ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruat: S. th. q. 63 a. 5 c.*

<sup>14</sup> Ternus a. a. O. 355; vgl. ders. in Schol. 8 (1933) 166.

<sup>15</sup> In 1 Tim lect. 3.

<sup>16</sup> In 2 Tim lect. 3. Es handelt sich um die Bischofsweihe des Timotheus: *ordinatus erat episcopus: l. c.*

<sup>17</sup> Ternus a. a. O. 166; 8 (1933) 161.

<sup>18</sup> Ternus a. a. O. 370 f. — »Die Einsetzung dieses sichtbaren und sakramental wirksamen Weiheritus geht in seinem Wesensbestand unmittelbar auf Christus zurück und ist darum nicht ein Sakramentale

Andrerseits ist ihm nach Thomas die Bischofsweihe nicht Sakrament im strengen Sinn des Wortes<sup>19</sup>; und zuletzt redet er von der »nach Thomas nicht sakramentalen Bischofskonsekration«<sup>20</sup>. Es scheinen hier gewisse Inkongruenzen zu walten; hier liegt wohl der Punkt, wo die Auffassung des hl. Thomas über sich hinausweist.

Zusammenfassend läßt sich die Überzeugung unseres Heiligen so wiedergeben: Die Bischofsweihe ist Ordo, Weihestufe, aber nicht im Sinne eines charaktereinprägenden Sakramentes: *ordo secundum quod communiter accipitur, sed non secundum quod est sacramentum*<sup>21</sup>. In seiner Spätschrift: *De perfectione vitae spiritualis* c. 24 äußert sich Thomas wohl abschließend: *Quod ... proponitur, quod episcopatus non est ordo, hoc manifeste continet falsitatem, si absolute intelligatur. ... Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, super quam principalem accipit curam et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum. Quod autem habeat aliquem ordinem et non iurisdictionem solam, sicut archidiaconus vel curatus presbyter, patet ex hoc, quod episcopus potest multa facere, quae non potest committere, sicut confirmare, ordinare et consecrare basilicas et huiusmodi; quae vero iurisdictionis sunt, potest aliis committere. Idem etiam patet ex hoc, quod, si episcopus depositus restituitur, non iterum consecratur, tamquam potestate ordinis manente, sicut et in aliis contingit ordinibus.*

4. Zusatz: Die päpstliche und die bischöfliche Gewalt<sup>22</sup>. Über die bischöfliche Gewalt in *Corpus Christi mysticum* geht die päpstliche Mission hinaus, zunächst und selbstverständlich bezüglich der Jurisdiktionsgewalt, von der aber hier nicht weiter gehandelt werden soll. Überragt die päpstliche Gewalt die bischöfliche auch in *linea ordinis*, bezüglich der Weihegewalt? Thomas antwortet mit Ja. Päpstliche und bischöfliche Weihegewalt sind allerdings nicht art- oder gattungsverschieden, wie es bischöfliche und priesterliche Gewalt sind: auch der Papst ist Bischof. Aber es ist doch ein Mehr an gattungsgleicher Weihegewalt, das dem Papst zusteht. »Thomas erkennt ihm auch ein ganz eigenes Mehr an Fülle der Weihegewalt zu. Ist es auch nicht eine überbischöfliche Weihegewalt, so doch ein vor allen Bischöfen dem Papst vorbehaltener Gebrauch der Fülle bischöflicher Weihegewalt, die es dem Papst ermöglicht, auch einem Nichtbischof Gewalt zur Spendung niederer Weihen, die nach Thomas Sakramente im strengen Sinne des Wortes sind, zu erteilen«<sup>23</sup>. Der innere

oder — wie Thomas dafür auch gerne sagt — ein bloßes *sacrum*. Vgl. *S. th.* 1,2 q. 101 a. 4 c« (a. a. O. 366 f.); »sakramentaler Wirkungsgehalt der Bischofsweihe« (a. a. O. 377).

<sup>19</sup> A. a. O. 354, 365, 372.

<sup>20</sup> A. a. O. 382 f.

<sup>21</sup> Vgl. *Suppl.* q. 40 a. 5 ad 2 und 3.

<sup>22</sup> Vgl. *Ternus* a. a. O. 378—385.

<sup>23</sup> *Ternus* a. a. O. 378 f. — *Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis, sed potestas episcopi exceditur a potestate papae, quasi a potestate eiusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus, non autem omnem actum, quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione* (*Suppl.* 40 a. 6 ad 3). Es handelt sich um die Sakramentenspendung, also die *potestas ordinis*. Bei grundsätzlicher Gleichheit hierin spricht Thomas doch von »*exceditur*«. Worin dieser »*excessus*« besteht, sagt er *Suppl.* q. 38 a. 1 ad 3: *Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non-episcopo ea, quae ad episcopalam dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem*

Grund für diesen monarchischen Prinzipat der Weihegewalt im Papst (und ebenso und noch mehr für seinen monarchischen Jurisdiktionsprimat) liegt in der Einheit der Kirche. Wenn die Kirche eine sein soll, aber viele Bischöfe aufgrund ihrer Weihe- und Jurisdiktionsgewalt berufen sind, Kirche aufzubauen, dann muß über ihnen eine höhere Einheit stehen, die dem einheitlichen Lebensprozeß im mystischen Leibe Christi d. h. der Kirche allererst gewährleistet<sup>24</sup>.

## II. Die bejahende Sentenz.

Thomas ist durch spekulativ-theologische Gründe (Beziehung des Weihesakramentes zur Eucharistie) zu seiner Auffassung bestimmt worden. Es ist zu fragen, ob die positiv-theologischen Gegebenheiten in die gleiche Richtung weisen. Das scheint nicht der Fall zu sein. Daran knüpft sich dann die weitere Frage, ob sich die Ideenlinie des hl. Thomas mit der Auffassung, der Episkopat sei ein Sakrament, vereinigen lasse.

Daß der Episkopat ein Sakrament ist, zeigen die Anhaltspunkte der Hl. Schrift, der Überlieferung und der Kirchenlehre, die wir hier allerdings nicht ausführlich vorlegen können; es mögen einige Andeutungen genügen<sup>25</sup>.

Der Hauptbeweis für die Sakramentalität des Ordo überhaupt wird den Pastoralbriefen des Apostels Paulus entnommen. Nun reden aber 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 von der Bischofsweihe; das erfordert der Sachzusammenhang und ist Meinung wohl aller Exegeten. Selbst Thomas sagt: *A quo scilicet ordinatus erat episcopus, in qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti* (In 2 Tim 1, lect. 3). Somit bezeugt die Hl. Schrift allererst und allermeist die Sakramentalität der Bischofskonsekration. Wenn in der Hl. Schrift überhaupt ein Beweis für die Sakramentalität des Ordo enthalten ist, dann für die Bischofsweihe.

Wo darum das Tridentinum den sakramentalen Charakter des Ordo darlegt, beruft es sich auf diese Worte Pauli: *Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae sacramentis. Inquit e n i m*

*ad verum corpus Christi, et ideo ex eius commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines et confirmare, non autem aliquis non sacerdos, nec iterum sacerdos maiores ordines, quia habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum papa non habet maiorem potestatem quam simplex sacerdos.*

<sup>24</sup> *Ubi cumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquid universale supra particularia regimina . . . , alias non posset esse colligatio ad unum. Et ideo, cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur: et haec est potestas papae* (Suppl. q. 40 a. 6 c; hier und C. Gent. IV, 76 ist unsere Frage thematisch behandelt).

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, Freiburg, VII n. 613—619; N. Gühr, *Die hl. Sakramente der kath. Kirche*, Freiburg 1921, II<sup>3</sup>, 278—280 oder die in Anm. 1 genannten Schriften.

Apostolus: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum . . .<sup>26</sup>. Wenn diese Ableitung schlüssig sein soll, muß die Bischofsweihe, von der Paulus ja redet, Sakrament sein. Nachdem das Konzil im Cap. 3 die Sakramentalität des Ordo im allgemeinen gelehrt hat, zählt es im Cap. 4 und den can. 6 und 7 (Denz 960, 966, 967) den Episkopat zu den Stufen der Hierarchia ordinis: S. q. d. in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: A. S. (can. 6; Denz. 966). Das legt die Sakramentalität des Ordo jedenfalls nahe und ist unter dieser Voraussetzung verständlicher, als wenn der Episkopat kein Sakrament ist. Es ist ja in der ganzen Sessio 23 vom Sakrament des Ordo die Rede (nicht von der Hierarchia iurisdictionis).

Von den Anhaltspunkten der Überlieferung möchten wir nur zwei hervorheben. Sacerdos ist in der alten Kirche, noch bis gegen das Jahr 1000, einfachhin der Bischof<sup>27</sup>. In der Liturgie klingt das heute noch nach. Der einfache Priester ist „sacerdos secundi ordinis“<sup>28</sup>. Das alles ist einfacher zu verstehen, wenn nicht bloß der „sacerdos secundi ordinis“ ein Sakrament empfangen hat, sondern auch (und per prius) die Bischofsweihe sakramental ist.

Oder ein anderer Punkt: In der Hl. Schrift ist nirgendwo erwähnt, daß Timotheus oder Titus oder die sonstigen episkopoi vorher eine eigene Priesterweihe empfangen haben. In Rom kam es öfters vor, daß der zum Papst Erwählte, bisher Diakon, gleich die Bischofsweihe empfang.

»Die meisten Ausnahmen von der Regel (keine Ordination per saltum vorzunehmen) . . . wurden gemacht — zu gewissen Zeiten sogar regulär gemacht — für die Ordination des Papstes. Es ist dies eine Frage, die unter den Schriftstellern viele Auseinandersetzungen hervorgerufen hat, zumal seit der Veröffentlichung der Ordines Romani VIII und IX durch Mabillon, worin man sieht, daß in den Fällen, wo der zum Papst Erwählte ein einfacher Diakon war (was vom 5. bis 9. Jahrh. häufig vorkam), er unmittelbar die Bischofsweihe empfang, ohne die priesterliche Ordination zu durchlaufen, da dem neuen Bischof von Rom durch sie die Fülle des Priestertums auf einmal zu teil werde. Von dieser alten Sitte haben wir den unleugbaren Beweis in dem Tadel, den Photius von Konstantinopel an die römische Kirche richtet . . . Ja, Papst Nikolaus I. erwähnt die Tatsache, ohne ihr zu widersprechen . . . Das Papstbuch bietet mehrere Beispiele dieser Handlungsweise: das des Gegenpapstes Konstantin im Jahre 767 und die der Päpste Valentin und Nikolaus II. im 9. Jahrhundert. Endlich beschreibt der liber diurnus . . . das Zeremoniell der Bischofsweihe des Papstes, ohne ein Wort von seiner Beförderung zum Priestertum zu sagen«<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Sess. 23, cap. 3 de ordine (Denz. 959).

<sup>27</sup> Du Cange, s. v. sacerdos.

<sup>28</sup> »minoris ordinis sacerdotes«, »sequentis ordinis viros et secundae dignitatis« (Pont. Rom., Formular der Priesterweihe); »sacerdos secundi ordinis« (Leo d. Gr., Sermo 48, n. 1); »sacerdotes minoris ordinis« (Gregor d. Gr., In Ez. 1. 2. hom. 10, n. 13); »presbyteri in secundo sacerdotio constituti« (Optatus von Mileve, Contra schisma Don. I. 1, c. 13); »secundi sacerdotes« (Innozenz I., Ep. 1 ad Decentium c. 3).

<sup>29</sup> P. de Puniet, Das römische Pontificale. Geschichte und Kommentar. Deutsche Ausgabe, Klosterneuburg 1933, I 113 f. — Ebenso L. Eisenhofer, Handbuch der Liturgik, Freiburg 1933, II 359.

Das zu erklären macht keine Schwierigkeit bei der Annahme, der Episkopat sei Sakrament und zwar per prius Sakrament; die Bischofsweihe erteilt die Fülle des Priestertums auf einmal. Ist der Episkopat aber kein Sakrament, dann ist dieses Verhalten schlechterdings unerklärlich.

Danach ist zu sagen: Die Bischofsweihe ist ein wahres Sakrament im eigentlichen Sinne. Ja, nach den Anhaltspunkten der Schrift und des Konzils von Trient scheint es mir, man müsse sagen: wenn der Ordo überhaupt Sakrament ist, dann sicher die Bischofsweihe. Wollte man demgegenüber darauf hinweisen, daß die Sakramentalität der Priesterweihe viel eindeutiger und sicherer gelehrt werde als die der Bischofsweihe, so braucht man das gar nicht in Abrede zu stellen. Aber man darf darauf hinweisen, daß ähnliche Fälle, wo ein Zweites stärker hervortritt als ein Erstes, auch sonst vorliegen. Die Übernatürlichkeit des *pius credulitatis affectus* ist von der Kirche und den Theologen früher und nachdrücklicher gelehrt worden als die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes selber, obwohl jener um dieses willen übernatürlich ist. Die Stellung des Oberhauptes der Kirche ist vom *Vaticanium* behandelt worden; die Lehre von der Kirche selber nicht.

Es ist also zu sagen: Christus hat seine ganze Sendung, darunter auch die priesterliche im engeren Sinne, seinen Aposteln übertragen. „Die Apostel hinterließen ihre amtliche Sendung ihren Nachfolgern, den Bischöfen und Priestern [kraft göttlicher Anordnung bzw. Ermächtigung], vollinhaltlich den Bischöfen (1 Klem. c. 40—42) und anteilhaft deren Gehilfen, den Priestern“<sup>30</sup>.

D. Feuling drückt denselben Gedanken so aus: »Die Kirche hat schon in der Apostelzeit durch die Apostel selbst eine Stufung in der sakramentalen Mitteilung der Weihegnade oder des *ordo* eingeführt. Wenn wir sagen: eingeführt, so will das nur bedeuten, daß die Apostel Gebrauch machten von einer Vollmacht, die sie vom Herrn empfangen hatten, ihre eigene priesterliche Gabe und Gewalt entweder ungeteilt oder auch nach Teilen oder bestimmten Opfer- und Heilsfunktionen anderen mitzuteilen . . . Die Kirche lehrt im Tridentinum . . . ganz ausdrücklich im zweiten Kanon über das Sakrament des *Ordo*, daß es neben dem Priestertum (im vollen Sinn der bischöflichen und priesterlichen Gewalt) noch andere Weihestufen, höhere und niedrigere, gebe, durch die, wie derselbe Kanon sagt, aufgestiegen wird zum Priestertum selbst. Von dieser Lehre aus ist das Gesagte, daß die Apostel in der Fülle ihrer Vollmacht auch diese Gewalt besaßen, die priesterliche Gewalt nur teilweise zu übermitteln, gesichert. Zunächst erscheint in der Apostelzeit neben dem Apostel und Bischöfe der Priester (*Presbyter*) sowie der Diakon. Dazu kommen später, wenigstens vom Ende des 2. Jahrhunderts an, Subdiakone, Akoluthen . . . , Exorzisten . . . , Lektoren . . . und Ostiarier . . . Durch das Dogma endgültig entschieden ist lediglich, daß Priestertum (einschließlich Bischof) und Diakonat zu der von Christus eingesetzten sakramental begründeten Hierarchie der Kirche gehören. Für das Subdiakonat und die erwähnten niederen

<sup>30</sup> L. Kösters, *LexThKirche* VIII 469.

Weihen besteht eine solche unfehlbare Entscheidung der Kirche nicht... Die lange in den Hintergrund getretene Lehre des hl. Thomas... daß nämlich alle diese Grade, auch die der niederen Weihen, sakramentale Anteilnahme am Sakramente des Priestertums sind, erscheint als die entsprechende und innerlich am besten begründete theologische Annahme<sup>31</sup>.

Nach Thomas sind nämlich Subdiakonat und niedere Weihen Abspaltungen vom oder Anteilnahme am Diakonat: Dem Diakon waren in der ältesten Zeit wegen der geringen Zahl der Diener sämtliche niedrigen Dienstleistungen übertragen. Als sich aber später der Kult entfaltete, übergab die Kirche das, was bisher in der einen Weihestufe eingeschlossen war, entfaltet in verschiedenen<sup>32</sup>. Der Diakonat seinerseits und mit ihm die niederen Weihen, wurzeln im Presbyterat; in diesem ist die ganze Fülle des Weihesakramentes enthalten, in den anderen Weihestufen nur eine bestimmte Anteilhabe<sup>33</sup>. Darum hängt auch die Gültigkeit höherer Weihen nicht vom Empfang niederer Weihen ab (so sehr die Kirche die Weihe per saltum verpönt)<sup>34</sup>. Für die niederen Weihen, Subdiakonat und Diakonat hat Thomas das unbedenklich angenommen: für die Priesterweihe selber konnte er es nicht annehmen, weil der Episkopat für ihn kein Sakrament bildete. Ist der Episkopat aber Sakrament und per prius Sakrament, ruht in ihm die Fülle priesterlicher Gewalten, so hindert nichts, sondern erscheint nach Analogie des von Thomas für die niederen Weihen Gesagten nur konsequent, (auch)<sup>35</sup> den Presbyterat als Anteilnahme an

<sup>31</sup> Katholische Glaubenslehre, Salzburg 1937, 808 f. — Daß in der apostolischen Zeit neben dem Apostel und Bischof auch der Priester erscheint, ist recht fraglich. Diekamp meint: »Ob es in der neutestamentlichen Zeit auch schon einfache Priester gab, d. h. Presbyter, die nicht die volle bischöfliche Gewalt besaßen, sondern nur einen Teil von ihr (sacerdotes secundi ordinis) ist nicht sicher zu entscheiden« (Katholische Dogmatik, Münster 1942, III<sup>9</sup>, 353 f.).

<sup>32</sup> In primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur...; nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite, in una diaconi potestate: Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habet in uno ordine, explicite tradidit in diversis (Suppl. q. 37 a. 2).

<sup>33</sup> Tota enim plenitudo sacramenti huius est in uno ordine, scilicet sacerdotis, sed in aliis est quaedam participatio ordinis (Suppl. q. 37 a. 1 ad 2).

<sup>34</sup> Non est de necessitate superiorum ordinum, quod aliquis minores ordines prius habeat...; et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant et tamen poterant omnia, quae inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno (Suppl. q. 35 a. 5 c.).

<sup>35</sup> Die Sakramentalität der niederen Weihen bleibt für unsere Überlegung hier außer Betracht. — Die angeführten Worte des hl. Thomas sollen nicht zum Beweise der These: der Presbyterat ist Abspaltung vom Episkopat, sondern zu ihrer Illustration dienen. Unsere These läßt sich unabhängig von der Meinung des hl. Thomas über die niederen Weihen vertreten, weil bei der Ordination des Bischofs, Priesters und

der apostolisch-bischöflichen Vollgewalt zu betrachten: er ist (göttlich angeordnete) Abspaltung vom Episkopat, nicht aber ist dieser Überhöhung des Presbyterates. „Inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno“. „Tota enim plenitudo sacramenti huius est in uno ordine, scilicet in sacerdotio (pleno episcopi); sed in aliis est quaedam participatio ordinis“. Damit findet dann auch die Bischofsweihe eines zum Papst gewählten Diakons ihre ungezwungene Erklärung; es verhält sich damit genau so wie mit einer Priesterweihe ohne vorausgehende sonstige Weihen. Natürlich ist das eine Betrachtung von der Sache her; genetisch, in der Reihenfolge des Empfangs, gehen niedere und höhere Weihen und somit auch die Priesterweihe der Bischofsweihe voraus. „S. q. d. praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, A. S.“<sup>36</sup>. In dieser Richtung des stufenweisen Empfanges bildet der Episkopat eine Überhöhung des Presbyterates.

Nun ist weiter zu fragen, wie sich Episkopat und Presbyterat unterscheiden. Nach dem Gesagten ist der Episkopat Sakrament und zwar per prius Sakrament. Deshalb prägt er selbstredend einen Charakter ein; wenn das Weihesakrament überhaupt einen Charakter verleiht, dann die Bischofsweihe allererst. Die Priesterweihe gibt Anteilnahme an der Fülle des Sacerdotiums des Episkopates; sie ist darum *auch* Sakrament und prägt *auch* einen Charakter ein. Die Anteilnahme des Presbyterates am Vollenhalt des Priestertums ist näher dahin zu kennzeichnen, daß sie wesentlich Anteil an der Konsekrationsgewalt besagt. Der Presbyterat ist jene Anteilnahme an der Fülle priesterlicher Gewalten, die die Gewalt zu konsekrieren verleiht. Es läßt sich somit die Anschauung des hl. Thomas aufrechterhalten: in bezug auf unmittelbar eucharistische Gewalt unterscheiden sich Presbyterat und Episkopat nicht. Diese Gleichstellung bezüglich der Konsekrationsgewalt rührt aber nicht daher, daß der Episkopat gegenüber dem Presbyterat

---

Diakons Handauflegung statthat, bei den niederen Weihen (und dem Subdiakonat) aber nicht, und weil dort die Kirche stets das Bewußtsein von auf göttlicher Einsetzung beruhenden Akten besaß, was hier sich sehr schwer aufzeigen läßt. Der Nachweis der Sakramentalität der niederen Weihen setzt voraus, daß die Kirche die Gewalt besitzt, die Materie eines Sakramentes entfaltend fortzuentwickeln oder, genauer gesagt, ausdrücklicher herauszustellen und vorzulegen, analog etwa der Verkündigung der Dogmen. Der Beweis hierfür dürfte nicht leicht zu führen sein; am umfassendsten hat ihn A. Tymczak, *Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de ordinibus minoribus necnon de quaestionibus connexis, Presmisliae 1936*, versucht, aber wenig Zustimmung gefunden. Vgl. etwa G. L. Bauer: *ThRev 36 (1937) 1—7*.

<sup>36</sup> Trid. sessio 23, can. 6; Denz. 962.

in dieser Beziehung nichts Neues besagt, sondern daher, daß schon die Priesterweihe an dieser zentralen Gewalt innerhalb der Fülle bischöflicher Gewalten Anteil gewährt.

Thomas führt den folgenden Beweis: *Ordo potest accipi dupliciter: uno modo, secundum quod est sacramentum, et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum; unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo* (Suppl. q. 40 a. 5 c). Nach dem Gesagten müßte man umgekehrt begründen: *Ordo potest accipi dupliciter: uno modo secundum quod est sacramentum; unde cum iam sacerdos simplex habeat (per participationem) potestatem quantum ad hoc, etiam presbyteratus est ordo (imprimens characterem: cfr. l. c. ad 2). Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic, cum sacerdos non habeat per se potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici, sacerdotium non est ordo. Die Priesterweihe ist Sakrament, weil sie zu der Konsekrationsgewalt Anteil gibt; weil sie solchen aber nicht bezüglich aller hohenpriesterlichen Gewalten gewährt, gehört der Priester nicht dem hohenpriesterlich-bischöflichen Ordo an.*

Aus dem bisher Dargelegten folgt, daß die Grundkonzeption des hl. Thomas vom Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat beibehalten werden kann: Alle Sakramente sind auf die hl. Eucharistie hingeordnet, insbesondere das Weihesakrament. Alle Weihestufen dieses Sakramentes bis zum Presbyterat einschließlich sind von der Eucharistie her gegliedert und unterschieden. Weil aber schon die Priesterweihe an der Konsekrationsgewalt, der eucharistischen Kerngewalt, Anteil gibt, liegt der Unterschied zwischen Presbyterat und Episkopat *nicht* mehr auf der *unmittelbar* eucharistischen Linie, sondern auf der Linie der *οικοδομή τοῦ σώματος* (Eph 4,12): Die dem Bischof eigene, vorbehaltene Weihewalt ist Gewalt zum *Glied Aufbau* und zur *Gliedleitung* am mystischen Leib des Herrn. Daraus aber folgern zu wollen, daß der Episkopat kein Sakrament sei, ist deshalb nicht angängig, weil er aufgrund der positiv-theologischen Gegebenheiten per prius Sakrament ist, also vom Wesen der Sache her gesehen, nicht Ergänzung und Überhöhung des Presbyterates besagt; vielmehr ist dieser, sachlich gesehen, Anteilnahme an der priesterlichen Gewaltenfülle des Episkopates<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Das Obige ist von der Fragestellung dieses Abschnittes aus gesagt, ob nämlich die Konzeption des hl. Thomas von der Bezogenheit aller Weihestufen auf die Eucharistie sich mit der Auffassung, der Episkopat sei Sakrament, vereinbaren lasse. An sich könnte man ja auch dieses Prinzip des Aquinaten bezweifeln. Pesch (a. a. O. n. 619) meint z. B.: »Suppositum gratis sumitur, non posse esse novum ordinem sacramentalem, quo non detur nova potestas circa eucharistiam.« Jedenfalls wird es nicht leicht sein, es in den theologischen Erkenntnisquellen begründet zu finden.

Sind nun in sich betrachtet die einzelnen Weihestufen, sicher Presbyterat und Diakonat, Anteilnahme am vollen Priestertum des Episkopates, die von oben nach unten verlaufen, so führt doch in der Reihenfolge des Empfangs der Weg von unten nach oben. Darum geht auch die Priesterweihe der Bischofsweihe voraus; wer diese empfängt, besitzt schon den *character sacerdotalis* und damit die volle unmittelbar eucharistische Gewalt, auch wenn dies, seinsmäßig gesehen, eine Anteilnahme an der Fülle hohenpriesterlich-bischöflicher Gewalt besagt.

Was fügt also die Bischofsweihe, genau gefragt, zum schon vorhandenen priesterlichen Charakter hinzu? Man wird sagen dürfen: die Bischofsweihe verleiht einen (neuen) sakramentalen Charakter. Das ergibt sich, wie oben schon gesagt wurde, daraus, daß die Bischofsweihe Sakrament und zwar *per prius* Sakrament ist. In diesem bischöflichen als dem vollpriesterlichen Charakter wurzeln implizit die Konsekrationsgewalt, explizit die übrigen (dem Bischof vorbehaltenen) Gewalten. „*Episcopus oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare*“, sagt das Pontifikale. Das Verhältnis des bischöflichen Charakters zum priesterlichen ist also analog zum Verhältnis zu denken, wie es nach Thomas zwischen dem Diakonat und den (nach ihm ja sakramentalen) niederen Weihen obwaltet: *Omnes praedictae potestates (erant), sed implicite, in una diaconi potestate; sed postea . . . Ecclesia, quod implicite habet in uno ordine, explicite tradidit in diversis* (Suppl. q. 37 a. 2 ad 2). Der priesterliche Charakter verlieh schon explizit die Konsekrationsgewalt (und die einfach-priesterlichen Gewalten); der bischöfliche verleiht demnach explizit die dem Bischof vorbehaltenen Weihewalten, enthält aber, weil er der Sache nach *character sacerdotalis per prius*, vollpriesterlicher Charakter ist, die einfach-priesterlichen Gewalten implizit. Wenn je, wie es die Geschichte für einzelne Fälle wahrscheinlich macht, die Priesterweihe der Bischofsweihe nicht vorausgegangen sein sollte, dann wird auch die Konsekrationsgewalt explizit gegeben: das Sakrament der Bischofsweihe enthält die Fülle hohenpriesterlicher Gewalt und erteilt sie dann auch auf einmal. *Inferior potestas comprehenditur in superiori virtute sicut sensus in intellectu et ducatus in regno* (Suppl. q. 35 a. 5 c).

Vom Wesen des Charakters her, wie ihn der hl. Thomas bestimmte, steht meines Erachtens der Einprägung eines solchen durch die Bischofsweihe nichts im Wege. Besagt der Charakter Befähigung zum Kult und ist dieser das Empfangen oder Ausspenden göttlicher Dinge, ist der Charakter also *potentia ad recipienda vel tradenda aliqua divina* (3 q. 63 a. 2 c), dann liegt der Fall einfach: dann bringt der bischöfliche Charakter (explizit) die Befähigung zur Spendung der Firmung und der Ordines mit sich. Faßt man aber den Charakter enger als unmittelbar eucharistiebezogen, ausschließlich als Potenz zum Konsekrieren (Suppl. q. 40 a. 5 ad 2), so liegt nach dem soeben Gesagten

auch im bischöflichen Charakter eine Beziehung zur Konsekration, so sehr, daß im priesterlichen Charakter nur eine Anteilnahme und, im Hinblick auf die Reihenfolge des Empfangs, eine Vorwegnahme des bischöflichen (= vollpriesterlichen) Charakters zu sehen ist.

Wie verhält sich nun seinsmäßig der bischöfliche Charakter zum schon vorhandenen priesterlichen? Ist er ein eigener, neuer, zweiter Charakter neben dem priesterlichen oder eine Erweiterung desselben? Die erste Ansicht ist die gewöhnliche; zur Begründung weist man<sup>38</sup> darauf hin, daß die neuen und anderen Gewalten des Bischofs auch einen neuen und anderen Charakter erfordern; außerdem sei der Charakter eine *qualitas indivisibilis*, eine Beschaffenheit, die eine intensive Steigerung oder Verringerung nicht zulasse. Vielleicht ist aber die alte Meinung von der *ampliatio characteris*<sup>39</sup> doch nicht so unbegründet. Gerade wenn alle Ordines, sicher Diakonat und Presbyterat, sakramentale Anteilnahme an der *einen* hohenpriesterlichen Vollgewalt darstellen und darum *alle* zusammen nur *ein einziges* Weihesakrament bilden, liegt es nahe, den Charakter als von Weihestufe zu Weihestufe sich erweiternd zu denken. Eine solche Erweiterung oder Vertiefung, Intensivierung eines geistigen Akzidens bereitet der philosophischen Erklärung keine größeren Schwierigkeiten, als die Vermehrung der heiligmachenden Gnade es tut. Hier aber steht die „Vermehrung“ einer geistig-übernatürlichen Beschaffenheit dogmatisch fest, folglich auch ihre Möglichkeit. Jedenfalls darf man nicht von vornherein durch die Definition *Character est qualitas indivisibilis* die Frage erledigen wollen; allererst und überall muß man von der Sache her zeigen, daß eine Definition zu Recht besteht. Indes, wie immer man diese Frage nach dem ontischen Verhältnis des bischöflichen zum priesterlichen *character sacramentalis* beantworten möge, für unsere Betrachtung hier ist es wichtiger zu wissen, daß die Bischofsweihe einen Charakter einprägt, daß sie im strengen Sinn des Wortes charakterisierendes Sakrament ist.

### III. Finden sich in den spekulativen Überlegungen des hl. Thomas Ansätze, die zur strengen Sakramentalität des Episkopates hinführen könnten?

Zu der vorgetragenen Auffassung hat in erster Linie die Beobachtung geführt, daß Schrift, Überlieferung und Kirchenlehre, also die positiven Erkenntnisquellen der Theologie, für die Sakramentalität des Episkopates sprechen. Wir haben oben angedeutet, daß die spekulativ begründete Überzeugung des hl. Thomas vielleicht doch über sich hinausweise. So bleibt zum Schluß noch die Frage zu erörtern, ob das zutreffe. Finden sich in den spekulativ-theologischen Gedankengänge unseres Heiligen An-

<sup>38</sup> Z. B. Gühr a. a. O. 310 f.

<sup>39</sup> J. B. Gonet, *Clypeus Thomisticus*, De ordine, Disp. 4 a. 2 § 2 n. 39.

sätze, die zur (vollen) Sakramentalität der Bischofsweihe hinführen könnten?

1. Zunächst kann man versuchen, von dem auszugehen, was Thomas über den *character sacramentalis* sagt. Der Charakter ist Potenz zum christlichen Kult. Er ist keine Relation, sondern etwas in der Seele selbst (S. th. 3 q. 63 a. 2 ad 2). Hier bleiben nur *Passio*, *Habitus* und *Potenz*; er ist nicht *Passio* und nicht *Habitus*: „*ergo relinquitur quod character sit potentia*“ (S. th. 3 q. 63 a. 2 *sed contra*). Er wird eingepreßt zur Kultbefähigung<sup>40</sup>. Der Kult aber ist aktiver oder passiver Art: er besteht in der Spendung oder im Empfang göttlicher Gaben. Zu beiden aber ist eine entsprechende Befähigung erforderlich: zum Spenden eine solche aktiver, zum Empfang eine solche passiver Art. Der Charakter, seinem Wesen nach Potenz für den Kult, ist also entweder aktiv oder passiv<sup>41</sup>. Die aktive Potenz „*ad tradenda aliqua divina*“ gibt das Weihesakrament; zu den göttlichen Dingen gehören ja vor allem die Sakramente und zu ihrer Spendung verleiht gerade der *Ordo* die Befähigung<sup>42</sup>. Nun ist aber dem Bischof die Spendung zweier Sakramente vorbehalten, also muß er die entsprechende aktive Potenz, d. h. den entsprechenden *character sacramentalis* besitzen. Diese Folgerung ist oft gezogen worden.

Gühr z. B. meint: »Nur Unklarheit und Inkonsequenz des Denkens kann die sakramentale Würde und Wirksamkeit der Bischofsweihe bestreiten, wenn die Sakramentalität der Priesterweihe feststeht. Die Analogie zwischen Priester- und Bischofsweihe ist nämlich derart, daß aus der Sakramentsnatur der ersteren mit Notwendigkeit auch die Sakramentsnatur der anderen erschlossen werden muß. Die Priesterweihe ist wahrhaft sakramental, weil durch den Ritus derselben eine göttliche, und zwar unverlierbare, d. h. in einem geistigen Charakter wurzelnde Gewalt zur gültigen Vollziehung gewisser Sakramente samt der entsprechenden Heiligungsgnade verliehen wird. Ganz dasselbe trifft nun auch zu bei der Bischofsweihe«<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Sacramenta novae legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis* (3 q. 63 a. 2 c).

<sup>41</sup> *Divinus autem cultus consistit vel in recipienda aliqua divina, vel in tradendo aliis: ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa, ad accipiendum autem requiritur potentia passiva et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ad ea, quae sunt divini cultus* (3 q. 63 a. 3 c).

<sup>42</sup> *Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda* (3 q. 63 a. 6 c; vgl. *Suppl.* q. 34 a. 3 ad 3; *Suppl.* 34 a. 4 ad 1; *Suppl.* q. 35 a. 1 c und a. 2 c).

<sup>43</sup> a. a. O. II 279. — Scheeben sieht im Charakter die Befähigung und Verpflichtung, an den Tätigkeiten Christi überhaupt teilzunehmen. Das umfaßt natürlich zuerst die Anteilnahme am Priestertum Christi und somit Befähigung und Verpflichtung zum Empfang und zur Spendung der Sakramente sowie zur Darbringung des Opfers, dann aber auch Anteilnahme am prophetischen und könig-

Es scheint eben wörtlich für den Episkopat zuzutreffen, was Thomas bezüglich der niederen Weihen geltend macht: *per quemlibet ordinem aliqui constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem: unde, cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur, cuius etiam signum est, quod perpetuo manet et numquam iteratur* (Suppl. q. 35 a. 2 c).

Dennoch läßt Thomas diese Folgerung nicht gelten. Er faßt den Kult — *tradenda vel recipienda aliqua divina* — hier enger, nämlich eucharistiebezogen. Das mag willkürlich erscheinen, für Thomas ist es genauere und schärfere Fassung. Die Eucharistie enthält Christus selber, die Fülle des Priestertums, sie ist das Opfer der Kirche und Ziel und Vollendung aller Sakramente: in ihr besteht darum der göttliche Kult wesentlich<sup>44</sup>. Alle Sakramente sind deshalb auf sie hingeordnet, und Kult besagt darum für Thomas stets Beziehung zur Eucharistie und Potenz zum Kult, aktiver oder passiver Art, ebenfalls. Von hier aus ergibt sich ganz folgerichtig, was wir eingangs als Auffassung unseres Heiligen darlegten: weil im Hinblick auf die Eucharistie, näherhin auf die Konsekration, die Bischofsweihe der Priesterweihe gegenüber nichts Neues bringt, ist sie kein Sakrament.

2. Wir sagten eben: näherhin nur Konsekration. Hat nicht die Bischofsweihe, wenn nicht zur Konsekration der Eucharistie, so doch sonstwie zu ihr Bezug?

Thomas schildert die Bezogenheit der verschiedenen Wehestufen zum Altarssakrament folgendermaßen: Die Weihegewalt ist gegeben entweder zur Konsekration der Eucharistie oder zu einer auf die Eucharistie hingeordneten Dienstleistung. Die Konsekration ist Aufgabe des Presbyterates, die Dienstleistung die der übrigen Weihegrade. Näherhin hat dieser Dienst eine doppelte Aufgabe: er bezieht sich entweder auf das Altarssakrament selbst oder auf die Empfänger desselben. Die erste Aufgabe umfaßt drei Funktionen: Mithilfe bei der Ausspendung des Sakramentes: das ist Sache des Diakons; Mithilfe durch Zurüstung der Materie in den hl. Gefäßen: das ist Sache des Subdiakons; Mithilfe in der Beischaffung der Materie: das ist Sache des Akolythen. Die zweite Form der Dienstleistung, die Vorbereitung der Empfänger auf die hl. Eucharistie, ist ebenfalls dreifacher Art: Fernhaltung der gänzlich Ungläubigen: das ist Aufgabe des Ostiariers; Unterweisung der Katechumenen, die zwar glaubenswillig, aber nicht unterrichtet sind: das ist Aufgabe der Lektoren; Befreiung der Gläubigen, aber vom Teufel Behinderten aus dessen Gewalt: das ist Sache der Exorzisten. »*Et sic patet ratio et numeri et gradus ordinum*«<sup>45</sup>.

lichen Amt des Herrn: *Mysterien des Christentums* § 84. Von hier ergibt sich die charakterisierende Sakramentalität der Bischofsweihe a fortiori.

<sup>44</sup> S. th. 3 q. 63 a. 6 c (in qua principaliter divinus cultus consistit).

<sup>45</sup> *Potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiae, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae. Si primo modo, sic est ordo sacerdotalis... Cooperatio autem*

Man fragt sich im Hinblick auf diese, was die niederen Weihen anlangt, doch recht konstruiert anmutende Beziehung zur Eucharistie: Ist da nicht der Episkopat *ganz anders* auf das Altarssakrament hingeordnet? Ist er nicht auch ein „ministerium circa Eucharistiam“? Schafft er nicht durch die Erteilung der hl. Weihen allererst den Konsekrator der Eucharistie und auch die verschiedenen Ministri? Wäre nicht die Konsekration und damit die Eucharistie selber gar bald nicht mehr möglich, wenn es keinen Bischof mehr gäbe? Gerade nach Thomas ist ja der Episkopat Urquell der Weihegewalten: *Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine* (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3). Die Weihegewalt des Bischofs steht also zur Konsekrationsgewalt des Priesters in einem sakramentalen Ursachverhältnis. Gilt da nicht das Axiom: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis?* Der Schluß ist oft gezogen worden: Pesch z. B. sagt: *Episcopatus certo multo magis dat novam potestatem circa Eucharistiam quam diaconatus et ordines minores, qui ab adversariis dicuntur esse sacramenta. Episcopus enim potest aliis conferre potestatem consecrandi eucharistiam; diaconus autem et inferiores clerici proprie nihil possunt circa eucharistiam, quod non possit etiam a laicis fieri*<sup>46</sup>. Thomas indes erwähnt den Episkopat mit keiner Silbe, wo er Suppl. q. 37 a. 3 c über die Beziehung der Weihestufen zur Eucharistie spricht, offen-

---

ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter: primo enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem... et hoc pertinet ad diaconum...; secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinatam in sacris vasis ipsius sacramenti, et hoc pertinet ad subdiaconos...; tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti, et hoc competit acolytho... Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, iam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum secundum Dionysium: quidam enim sunt omnino infideles credere nolentes, et hi totaliter etiam a visione divinorum et a coetu fidelium arcendi sunt, et hoc pertinet ad ostiarios; quidam autem sunt volentes credere, sed nondum instructi, scilicet catechumeni et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum...; quidam vero sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex daemone potestate, scilicet energumeni, et ad hoc ministerium est ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numeri et gradus ordinum (Suppl. q. 37 a. 2 c; vgl. C. Gent. IV, 75).

<sup>46</sup> Praelectiones VII n. 619. — Ternus a. a. O. 359 zitiert Durandus, In 4 Sent. d. 24 q. 6 c.: Sicut potestas minorum ordinum est ad disponendum populum ad sacramenti eucharistiae susceptionem, sic potestas episcopalis est ad ordinandum ministrum ad eiusdem consecrationem vel confectionem. Sicut ergo propinquiorem et nobiliorem habitudinem ad sacramentum eucharistiae habet consecrans quam recipiens, sic nobiliorem et propinquiorem habitudinem habet ad idem sacramentum potestas episcopalis quam potestas minorum ordinum. Ergo si minores ordines sunt sacramenta secundum illos, sequitur quod ordinatio episcopalis fortiori ratione est sacramentum.

bar deshalb, weil er bei ihm eine eigene, von den anderen Weihestufen (Presbyterat) sich unterscheidende Beziehung zur Eucharistie vermißt. Der Bischof besitzt höhere Weihegewalt, aber sie liegt auf einer anderen Ebene: *Potestas sacerdotalis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis* (Suppl. q. 40 a. 6 ad 3); sie dient dem Aufbau des Leibes Christi: auch wenn der Bischof weiht, baut er Kirche auf. Im Hinblick auf die Eucharistie aber hat er keine höhere Gewalt: [*Corpus Christi*] *supra quod consecrandum papa non habet maiorem potestatem quam simplex sacerdos* (Suppl. q. 38 a. 1 ad 3).

Die Frage, die wir eingangs stellten, ist aber damit noch nicht beantwortet. Thomas setzt hier Bezogenheit zur Eucharistie in eins mit Konsekrationsgewalt. In dieser zentralen und höchsten eucharistischen Gewalt hat der Bischof nichts voraus. Wir fragten aber, ob der Episkopat deshalb gar keine Beziehung zur Eucharistie besitze. Eine mittelbare gibt Thomas zu. Beim Vergleich der priesterlichen Gewalt mit der bischöflichen sagt er, daß der Bischof bezüglich der primären eucharistischen Gewalt, der Konsekration, nichts voraus habe, wohl aber bezüglich der sekundären, das Volk Gottes auf den Empfang der Eucharistie vorzubereiten. Der Priester ist nämlich bezüglich der ersten nur von Gott abhängig, bezüglich der zweiten aber auch vom Bischof; dessen Gewalt ist demnach höher als die priesterliche<sup>47</sup>. Gemeint ist hier zunächst die Jurisdiktionsgewalt, aber die Weihegewalt ist miteinbegriffen, wie die Nennung der Altarkonsekration in diesem Zusammenhang zeigt und Thomas ausdrücklich bestätigt<sup>48</sup>. Die bischöfliche Weihegewalt also, die formell dem Aufbau des mystischen Christusleibes dient, hat eben dadurch einschlußweise und mittelbar eine Beziehung zur hl. Eucharistie: er bereitet dadurch das Volk Gottes auf den Empfang der Eucharistie vor. Ja, im Hinblick auf die Erteilung der Priesterweihe muß man diese mittelbare Beziehung noch erweitern: durch sie bestellt er Priester zur Konsekration<sup>49</sup>. Ge-

<sup>47</sup> *Sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi, alterum secundarium, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti. Quantum autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate nisi divina; sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate, et humana . . . ita patet quod oporteat esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum* (Suppl. q. 40 a. 4 c).

<sup>48</sup> *Dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis sed etiam ordinis* (Suppl. q. 40 a. 5 ad 3).

<sup>49</sup> Es fällt auf, daß Thomas, ähnlich wie er Suppl. q. 37 a. 2 c vom Episkopat gänzlich schweigt, so auch hier (Suppl. q. 40 a. 4), wo er ex professo vom Verhältnis der priesterlichen zur bischöflichen Gewalt handelt, von der Priesterweihe als Voraussetzung der Konsekration nicht spricht. Er erwähnt wohl, daß zur Konsekration der Eucharistie die bischöflichen Akte der Altarkonsekration, der Weihe der Gewänder und dergleichen »ex quadam congruitate« vorausgesetzt werden, aber

nügt diese indirekte Beziehung der Eucharistie, um die Sakramentalität der Bischofsweihe darzutun? Nach Thomas offenbar nicht. Er fordert zur Sakramentalität des Ordo eine *spezielle* Beziehung zur Eucharistie, und weil er diese vermißt, ist die Bischofsweihe kein Sakrament<sup>50</sup>.

Indes müssen wir noch einmal einsetzen. Nur die höheren Weihen haben nach Thomas eine unmittelbare Beziehung zur Eucharistie, die niederen nicht<sup>51</sup>. Die niederen Weihen, genauer die drei ersten, sind Dienstleistungen „in ordine ad suscipientes“ und *hierin* besteht ihre Beziehung zum Altarssakrament. (Suppl. q. 37 a. 2 c). Um dieser Beziehung willen sind sie nach Thomas sakramental. Warum dann nicht die Bischofsweihe? Die bischöfliche Gewalt ist ja auch in dieser mittelbaren Weise auf die Eucharistie bezogen: „oportet esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem quantum ad actum secundarium sacerdotis, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti“. Noch mehr: die indirekte Beziehung des Episkopates liegt nicht bloß in ordine ad suscipientes, sondern noch mehr in ordine ad conficientes hoc sacramentum. Gewiß besagt dieses sakramentale Ursachverhältnis der bischöflichen Weihegewalt zur priesterlichen Konsekrationsgewalt keine *direkte* Bezogenheit zur Eucharistie, und insofern hat Ternus recht, wenn er folgert: „Nach Thomas wäre es eine ganz untheologische Weihemetaphysik, hier sagen zu wollen: Causa causae est causa causati; also ist die Bischofsgewalt eucharistiebezogene Sakramentalgewalt, die in eigenem sakramentalem Charakter ruht. Eucharistischer Kultvollzug und kultstiftende Anordnung bzw. Austeilung der Gewalt sind wohlzuunterscheidende Dinge“<sup>52</sup>. Aber eine *indirekte* Beziehung läßt sich nicht leugnen. Und wenn Thomas wegen einer indirekten Beziehung zur Eucharistie den niederen Weihen die Sakramentalität zuspricht, dann müßte man das aus demselben Grund auch der Bischofsweihe gegenüber tun.

3. Noch ein anderer Punkt ist der Erwähnung wert. Die Weihegewalt des Bischofs ist mit seiner Konsekration gegeben. Ihre *bleibende konsekratorische Wirkung* erklärt, warum die Bischofsweihe nicht wiederholbar und die bischöfliche Weihegewalt unverlierbar ist. Nun setzt das Ausspenden göttlicher Geheimnisse eine entsprechende Potenz voraus, und diese ist nach dem in S. th. 3 q. 63 a. 2 Ausgeführten im Charakter zu sehen. Thomas leugnet beim Bischof, wenn er firmt und weiht, den Charakter als zugeordnete Potenz; die Konsekra-

über die absolute Notwendigkeit der vorgängigen Priesterweihe findet sich kein Wort.

<sup>50</sup> Suppl. q. 40 a. 5 c und ad 2.

<sup>51</sup> Suppl. q. 38 a. 1 ad 3; Suppl. q. 37 a. 2 c.

<sup>52</sup> Ternus a. a. O. 362.

tion in ihrer bleibenden Wirkung genügt ihm, die Weihegewalt des Bischofs zu erklären. Man sieht nicht, warum diese Doppelung, zumal da Thomas bei der Definition des Weihesakramentes Weihegewalt und Charakter geradezu ineinssetzt. Er sagt: Ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur (Suppl. q. 34 a. 2 ad 2). Im Corpus dieses Artikels heißt es: Relinquitur, quod ipse character interior est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. Das Wesentliche, was der Ordo verleiht, ist nicht heiligmachende Gnade oder Standesgnade, sondern die potestas ordinis, die Weihegewalt. Diese muß aber, zum wenigsten der Hauptsache nach, mit dem Charakter identisch sein oder dort wurzeln, sonst ist die Ersetzung von „potestas“ durch „character“ in obiger Definition nicht möglich. Nun verleiht die Bischofsweihe — auch nach Thomas — Weihegewalt, also müßte sie auch einen Charakter einprägen.

Dazu kommt, daß die Verleihung dauernd bleibender Weihegewalten durch die Bischofsweihe, verbunden noch mit Gnaden, zur rechten Verwaltung, nur auf Christus zurückgeführt werden kann. Dann aber ist der Episkopat doch irgendwie sakramental, dann gehört er sicher zum Weihesakrament. Warum dann nicht eine einheitliche Konzeption des *einen* Weihesakramentes?

So darf man abschließend wohl urteilen, daß in den Darlegungen des hl. Thomas einige Ansatzpunkte liegen, die, weiter ausgebaut, auch von seinen Voraussetzungen aus zur strengen Sakramentalität der Bischofsweihe hinzuführen vermögen. Indes liegt der entscheidende Grund für diese These in den positiv-theologischen Gegebenheiten.

## Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum.

Von Ludwig Ott.

In den ersten sechs Kapiteln seines Trinitätstraktates handelt Walter, wie oben dargelegt wurde<sup>34a</sup>, von den Eigenschaften Gottes und ihrem Verhältnis zur göttlichen Wesenheit (c. 1), von der Dreipersonlichkeit Gottes (c. 2), von dem Ursprung der göttlichen Per-

<sup>34a</sup> Siehe Schol 18 (1943) 78—90. Auf S. 81 Z. 30 ist die erste Zeile des aus SS I 4 angeführten Textes in folgender Weise zu berichtigen: quia non est ei aliud esse. Auf S. 85 Z. 24 ist zu lesen: Job 33,4 (statt Job 23,4).

sonen (c. 3), von der Gleichheit der drei Personen (c. 4), von der Einheit des göttlichen Seins und Wirkens (c. 5) und von den göttlichen Wesensnamen (c. 6). Die einzelnen Lehrpunkte werden durch Schriftworte begründet und beleuchtet. Väterzitate fehlen; trotzdem spürt man deutlich die augustinische Grundlage. — Der Verfasser der *Summa sententiarum* hat die Ausführungen Walters zum großen Teil in sein Sentenzenwerk eingearbeitet, hat sich dabei aber ein selbständiges Urteil bewahrt. Der Grund der Abhängigkeit ist in den einzelnen Kapiteln verschieden. An einigen Stellen übernimmt er das Beweismaterial seiner Vorlage, an anderen den Gedanken, an anderen auch die Formulierung. Neben dem Traktat Walters verarbeitet er auch andere Quellen, Hugo von St. Viktor, Abaelard und die *Sententiae divinae paginae* aus der Schule Anselms von Laon. Unverkennbar zeigt sich das Bestreben, die Lehrentwicklung über den Traktat Walters hinaus fortzuführen.

7. Im *siebten Kapitel* handelt *Walter* von den *Namen*, die Gott mit Rücksicht auf die *Geschöpfe* zukommen. Diese werden ebenso wie die *Wesensnamen* von jeder einzelnen Person in der Einzahl ausgesagt. *Walter* unterscheidet zwei Gruppen: solche, die Gott von *Ewigkeit* her zukommen, wie vorauswissend, vorsehend, und solche, die ihm seit der *Zeit* zukommen, wie Herr, Schöpfer, barmherzig. Herr begann er nämlich erst in der *Zeit* zu sein, als geschaffene Wesen begannen, ihm zu dienen. Ebenso begann er erst in der *Zeit*, Schöpfer zu sein, als er die *Geschöpfe* in das *Dasein* setzte.

An dieser Stelle (582 C) fügt *Walter* eine Polemik gegen ungenannte Gegner (*quidam*) ein, die behaupten, daß die *Geschöpfe* mit dem Schöpfer gleichewig sind, und diese Behauptung auf das Schriftwort gründen: *Omnia in ipso vita erant* (vgl. Jo 1,3 f.). *Walter* bezieht das Wort auf die Anordnung und Erkenntnis aller Dinge im göttlichen Vorherwissen<sup>35</sup>. Das Haupt der ungenannten Gegner scheint *Thierry von Chartres* zu sein. *Abaelard* schreibt ihm nämlich die Lehre zu, daß Gott nicht früher existierte als die Welt, woraus sich unter der Voraussetzung, daß Gott von *Ewigkeit* her existiert, die *Ewigkeit* der Welt ergibt<sup>36</sup>. In den Schriften *Thierrys* läßt sich diese Lehre allerdings nicht nachweisen. Im Gegenteil, er versichert ausdrücklich, daß nichts ewig ist als die *Gottheit*: *aeternum nihil est aliud quam divinitas*<sup>37</sup>. Da er aber andererseits lehrt, daß Gott alles ist (*Deus est omnia*) und daß Gott für alle Dinge die *forma essendi* ist<sup>38</sup>, so konnte

<sup>35</sup> Das verstümmelte Schriftwort ist dadurch entstanden, daß man mit *Augustin* (In Joh. tr. 1,16) die Schlußworte des 3. Verses: *quod factum est* mit den Anfangsworten des 4. Verses verband und als Subjekt des Satzes faßte und sodann durch *omnia* ersetzte. Die Erklärung *Walters* kommt in der Sache auf die Erklärung *Augustins* hinaus (a. a. O. n. 17), in der Form ist sie aber selbständig.

<sup>36</sup> *Theol. christ.* 1. 4: *Alter vero adeo philosophicis innititur sectis, ut profiteatur Deum priorem per existentiam mundo nullatenus esse* (PL 178, 1286 B).

<sup>37</sup> *De sex dierum operibus*, ed. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale* I, Paris 1890, 63, nachgedruckt von W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926, 108\*.

<sup>38</sup> In *Boethium De trinitate*, ed. W. Jansen, a. a. O. 21\* Z. 26 ff.; *De sex dierum operibus*, ed. B. Hauréau 62 (W. Jansen 108\*).

er leicht dahin mißverstanden werden, daß die Dinge eins sind mit Gott und daß sie ebenso ewig sind wie Gott<sup>39</sup>. Zum Beweis dafür, daß Gott alles ist, verwendet Thierry das verstümmelte Johanneszitat: *Omnia in ipso vita erant*<sup>40</sup>, auf das sich nach dem Bericht Walters die ungenannten Gegner stützten. Dadurch erhält die Identifizierung mit Thierry von Chartres eine neue Bestätigung.

Während die genannten Aussagen von allen Personen gelten, hat der Sohn allein in der Zeit Fleisch angenommen. Ihm kommt darum auch allein der Name Christus zu, der den menschgewordenen Gottessohn bezeichnet. Obwohl er immer gewesen ist, wie Jo 8,58 andeutet, so kommt ihm dieser Name doch erst seit der Annahme des Fleisches in der Zeit zu.

Zum Schluß (583 A) tritt Walter dem Einwand entgegen, daß Gott veränderlich sei, weil er gewisse Namen erst seit der Zeit hat. Gott leitet die Dinge, die er geschaffen hat, ohne Mühe und ohne Selbstbewegung und verändert sie nach seinem Wohl gefallen, ohne dadurch seine absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit aufzugeben. Man sagt, daß er den Bösen zürnt und sich über das Gute freut, nicht weil er nach Art der Menschen eine Regung des Zornes oder der Freude empfindet, sondern weil er den Sündern zornig erscheint, wenn er sie straft, und den Gerechten freudig, wenn er sie belohnt. Während er in sich selbst unverändert bleibt, erhält er verschiedene Benennungen auf Grund von Veränderungen, die er an den Geschöpfen hervorbringt.

Die Grundlage der Ausführungen Walters ist Augustinus, *De trin.* V 16,17.

*Der Verfasser der SS* hat das Kapitel ausgiebig verwertet. Am Schluß des Kapitels 10, das von der Verwendung von Wesensnamen zur Unterscheidung der Personen handelt, bringt er etwas unvermittelt eine Abhandlung über die Namen, die Gott mit Rücksicht auf die Geschöpfe zukommen (58 A). Das umfangreiche, in der Ausgabe von Migne 14 Zeilen umfassende Stück: *Sicut nomina substantialia — non tres creatores sed unus* stellt sich bei näherem Zusehen als ein fast wörtliches Exzerpt aus Walter heraus. Durch Auslassungen ist die Vor-

<sup>39</sup> In diesem Sinne hat auch A. Clerval, der verdiente Erforscher der Schule von Chartres, die Lehre Thierrys aufgefaßt. Er war irrtümlich der Meinung, die von Abaelard beanstandete Lehre in dem Traktat *De sex dierum operibus* nachweisen zu können. Ebenso urteilte nach ihm G. Robert. Vgl. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Chartres 1895, 159, 254; G. Robert, a. a. O. 200. Über die Lehre Thierrys vgl. F. Überweg-B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928, 233 ff.; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale I*, Louvain-Paris 1934, 181 ff.; ders., *Le Panthéisme Chartrain: Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabman-Festschrift), Münster 1935, 282—288. De Wulf führt den überzeugenden Nachweis, daß der gegen Thierry oft erhobene Vorwurf des Pantheismus unbegründet ist.

<sup>40</sup> In *Boethium De trinitate*, ed. W. Jansen 21\* Z. 29.

lage stark gekürzt. Die Polemik gegen die ungenannten Theologen ist übergangen. Doch verwendet die SS das in diesem Zusammenhang angeführte Schriftwort *Omnia in ipso vita erant* in derselben verstümmelten Textform an einer anderen Stelle (48 A), nämlich bei der Erörterung der Gegenwart der Dinge in Gott. Die beigegebene Erklärung erinnert an die Erklärung Walters, wenn sich auch eine literarische Abhängigkeit nicht erweisen läßt<sup>41</sup>. Nach einem umfangreichen Augustinuszitat (*De trin.* V 16,17) greift die SS wieder den Gedanken Walters auf, wenn sie die in der Zeit erfolgte Inkarnation und die davon abhängige Geltung des Namens Christus seiner ewigen Existenz gegenüberstellt (58 D). Die entsprechenden Ausführungen der Vorlage sind kurz zusammengefaßt wiedergegeben. Die Kürzungstendenz ist offensichtlich.

8. Im *achten Kapitel* erörtert *Walter* die Personalnamen, d. h. jene Namen, die einer einzelnen Person zum Unterschied von einer anderen (*distincte*) und in Beziehung zu einer anderen (*relative*) von Ewigkeit her zukommen. Die Personalnamen des Vaters sind: Vater, zeugend (*gignens, generans*). Der Name Vater wird jedoch auch in übertragenem Sinn von der Trinität und von jeder einzelnen Person gebraucht, um ihr Verhältnis zur Welt darzustellen<sup>42</sup>. Ein Personalname des Vaters ist auch der Name *ingenitus*, der zwar seiner sprachlichen Bedeutung nach nur das Gezeugtsein negiert, im theologischen Sprachgebrauch aber jede Art des Ursprungs von einem anderen in *Abrede* stellt und infolgedessen nicht auf den Hl. Geist angewendet wird. Ausdrücklich wird betont, daß *ingenitus* nicht ein Wesensname ist — so behaupteten die Arianer, um daraus eine Substanzverschiedenheit von Vater und Sohn zu begründen—, sondern ein relativer Name, insofern die Relation des Gezeugtseins geleugnet wird. Die ungenannte Quelle dieser Ausführungen ist Augustinus, *De trin.* V 6,7, V 7,8 und XV 26,47<sup>43</sup>. — Die Personalnamen des Sohnes sind: Wort, Sohn, geboren, gezeugt. Durch Hinzufügung einer näheren Bestimmung, die auf die Zeugung hinweist, werden auch Wesensnamen zu Personalnamen, z. B. der gezeugte Gott, die geborene Weisheit. Zuweilen wird auch ohne eine solche Bestimmung der Sohn Weisheit genannt, besonders

<sup>41</sup> Walter c. 7: *Omnia in ipso vita erant, quae (sc. verba) sic sunt exponenda: in ipsius praesentia, quae est vita ex se vivens et alia vivificans, erant omnia ordinata et cognita, tanquam personaliter (?) existentia* (582 C/D). SS I 4: *Omnia in ipso vita erant, id est immutabiliter, quia eorum dispositio et ordo in ipso fuit ab aeterno* (48 A).

<sup>42</sup> Vgl. Augustinus, *De trin.* V 11,12: *non sic potest dici Trinitas Pater, nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum* (PL 42, 918 f.).

<sup>43</sup> Vgl. M. Schmaus, a. a. O. 143 f.

in den Sprüchen Salomons. — Die Personalnamen des Hl. Geistes sind: Hl. Geist, Geschenk, hervorgehend, wenn damit die dem Hl. Geist eigentümliche Weise des Hervorgehens bezeichnet wird; ferner Geist, Liebe (amor, charitas, dilectio), besonders in Verbindung mit einer das Ursprungsverhältnis kennzeichnenden Bestimmung, z. B. Liebe des Vaters und des Sohnes. Mit einem Hinweis auf Augustin (De trin. V 11,12) wird gezeigt, daß der Name Hl. Geist auch als Wesensname verstanden werden kann; denn auch der Vater und der Sohn sind Geist und heilig. Im Anschluß an Augustin (De trin. V 12,13) wird sodann der relative Charakter der Personalnamen des Hl. Geistes dargelegt. — Am Schluß des Kapitels (584 C) kommt Walter auf den Namen trinitas zu sprechen. Dieser kann von keiner Person einzeln ausgesagt werden, sondern ist eine Kollektivbezeichnung der drei Personen. Der eine Gott ist die Trinität, dennoch aber darf er nicht dreifach (triplex) genannt werden. Die Quelle, Walters ist Augustinus, De trin. VI 7,9.

Der Verfasser der SS hat den größten Teil des Kapitels in sein Sentenzenwerk eingearbeitet. Dabei ist er jedoch verhältnismäßig selbständig vorgegangen. In Kapitel 7, wo er die Wesensnamen und die Personalnamen unterscheidet<sup>44</sup>, zählt er ganz ähnlich wie Walter die den einzelnen Personen zukommenden Personalnamen auf. Es ist kaum zu bezweifeln, daß eine literarische Abhängigkeit vorliegt. Man vergleiche folgende Texte:

Walter c. 8 (583 D).

Filio autem conveniunt haec nomina alia: Verbum, Filius, natus, genitus et alia nativitatem significantia.

SS I 7 (53 A).

Filio soli conveniunt haec alia: Filius, genitus, natus, Verbum et alia similia.

In Kapitel 10 spricht die SS im Anschluß an Walter von der Verwendung der Wesensnamen zur Unterscheidung der Personen. Wie dieser, unterscheidet sie solche Wesensnamen, die durch Hinzufügung einer das Ursprungsverhältnis ausdrückenden Bestimmung zu Personalnamen werden, z. B. Weisheit des Vaters und Güte des Vaters und des Sohnes, und solche, die ohne eine nähere Bestimmung zur Unterscheidung der Personen gebraucht werden, wie Weisheit als Bezeichnung des Sohnes und Güte als Bezeichnung des Hl. Geistes. Die Darstellung der SS ist fortgeschrittener. Sie leitet aus dem, was Walter zu einzelnen Namen sagt, eine allgemein geltende Regel ab und veranschaulicht diese durch einzelne Beispiele. Die literarische Abhängigkeit tritt infolgedessen nicht so auffällig hervor wie

<sup>44</sup> Die formelle Unterscheidung und Gegenüberstellung der Wesensnamen und der Personalnamen zu Beginn des Kapitels steht vielleicht unter dem Einfluß der Sent. div. pag. (ed. F. Bliemetzrieder, a. a. O. 8). Eine literarische Abhängigkeit läßt sich jedoch nicht erweisen.

anderwärts, sie ist aber in einzelnen gemeinsamen Ausdrücken, besonders in dem gemeinsamen Hinweis auf die Sprüche Salomons unschwer zu erkennen. Man vergleiche:

Walter c. 8 (583 D).  
Solet et hoc nomine quandoque Filius sapientia sine determinatione posita designari, sicut plerumque fit in Proverbiis Salomonis.

SS I 10 (56 D/57 A).  
Solent etiam sine appositis determinationibus personas significare haec nomina, ut per sapientiam intelligatur Filius, ut in Proverbiis Salomonis saepissime.

Die unmittelbar folgenden Ausführungen der SS zeigen deutlich das Bestreben, über die Vorlage hinauszugehen. Zuerst fügt sie eine Art Traditionsbeweis an, in welchem durch ein Hieronymus- und Augustinuswort<sup>45</sup> gezeigt wird, daß auch die Väter Wesensnamen wie spiritus und res zur Unterscheidung und Bezeichnung der Personen verwenden. Sodann gibt sie im Anschluß an Hugo, DS I 3,26 eine Begründung für die Appropriation der Macht, Weisheit und Güte (57 B). Diese Frage wurde damals lebhaft erörtert, weil Abaelard die Macht, Weisheit und Güte förmlich zu Proprietäten der einzelnen Personen machte<sup>46</sup>. Die weiteren Erörterungen über dieses Thema (57 D/58 A) lehnen sich gleichfalls an Hugo an<sup>47</sup>.

Die Darlegungen Walters über den Namen trinitas hat die SS am Schluß von Kapitel 9 wörtlich übernommen (56 C), allerdings stark gekürzt<sup>48</sup>. Darauf folgt eine zusammenfassende Bemerkung über die trinitarischen Namen. Es werden drei Gruppen unterschieden: 1. solche, die nur von einer einzelnen Person (singulatim), nicht von allen Personen zusammen (con-

<sup>45</sup> Hieronymus, In ep. ad Gal. 1. 2 c. 4 v. 6 (PL 26, 373 D; nur dem Sinn nach); ähnlich Breviarium in Psalmos, Ps 50 (PL 26, 974 B); Augustinus, De doctrina christiana 1. I c. 3—5 (PL 34, 20 f.). Beide Stellen finden sich in Abaelards Zitatensammlung Sic et non c. 8 sowie in der Theol. christ. 1. 4 (PL 178, 1364 C, 1363 B/C, 1262 f.), das Augustinuszitat an beiden Stellen mit einem etwas umfangreicheren Text. Die Hieronymusstelle steht außerdem in der Theol. ‚Schol.‘ 1. 1 (1012 B) und in der Theol. christ. 1. 1 (1143 C/D). Sehr wahrscheinlich hat die SS beide Stellen aus Abaelard übernommen.

<sup>46</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 576 ff., bes. 585 f.

<sup>47</sup> SS I 10: Ad quod dici potest — summa perfectio est (57 D/58 A) = DS I 3,29, ähnlich I 2,6. Ubi enim concurrunt — nec potest augeri (58 A) = DS I 3,28 (230 D). In creaturis — a creatura rationali (58 A) = DS I 3,28 (230 C/D). Einzelne Stellen sind wörtlich übernommen, andere frei wiedergegeben.

<sup>48</sup> Die Bemerkung, daß Gott trotz der Dreiheit nicht triplex genannt werden dürfe, übergeht sie, weil sie am Schluß von Kapitel 8 denselben Gedanken bereits mit den Worten des hl. Augustinus (De trinitate VI 7,9) ausgesprochen hat. Das Zitat weicht im zweiten Teil erheblich vom Originaltext ab. Es findet sich in derselben Textgestalt bei Hugo, DS II 1,4 (377 C) und bei Abaelard, Sic et non c. 6, Theol. ‚Schol.‘ 1. 2 (1359 B, 1057 C). Die SS hat es jedenfalls aus zweiter Hand übernommen.

unctim) ausgesagt werden, z. B. Vater, Sohn, Hl. Geist; 2. solche, die nur von allen Personen zusammen, nicht von einer einzelnen ausgesagt werden, z. B. Trinität; 3. solche, die von einer einzelnen Person und von allen Personen zusammen ausgesagt werden, z. B. Gott, allmächtig. Dieselbe Zusammenstellung findet sich, teilweise unter Verwendung derselben Terminologie, in der Theologia ‚Scholarium‘ Abaelards<sup>49</sup>. Bei dem stark kompilatorischen Charakter der SS ist zu vermuten, daß jene als Vorlage diente.

9. Im *neunten Kapitel* sucht *Walter* nach einem Abbild der göttlichen Trinität im Reich der geschaffenen Dinge. Das beste findet er in der vernünftigen Seele, die nach dem Zeugnis der Hl. Schrift nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Die Seele ist eine unkörperliche und im Vergleich zu den Körpern einfache Substanz. Wenn sie an sich selbst denkt, so erkennt sie sich und liebt sie sich. In einer und derselben einfachen Seelensubstanz ist somit eine Dreiheit vorhanden: Gedächtnis, Erkenntnis und Liebe (*memoria, notitia, amor*). Diese drei sind voneinander verschieden und doch sind sie nicht drei Substanzen und nicht etwas von der Seele Verschiedenes. Was ihr gegenseitiges Verhältnis betrifft, so geht die Erkenntnis aus dem Gedächtnis hervor und die Liebe oder der Wille aus beiden. Die Erkenntnis wird auch Wort des Geistes genannt. Der Hervorgang des Wortes ist gewissermaßen eine Zeugung; denn das Wort enthält genau das in sich, was das Gedächtnis an Wissen umfaßt. Darum wird es auch Abbild dieses Wissens genannt. Wenn durch das Gedächtnis die Erkenntnis hervorgerufen worden ist, tritt die Liebe oder der Wille hinzu, d. h. das Verlangen, den mit der Erkenntniskraft umfaßten Gegenstand zu erkennen. Die Analogie veranschaulicht genügend die Grundgedanken der Trinitätslehre, die Einheit der göttlichen

<sup>49</sup> PL 178, 988 C. Besonders auffallend ist die Ähnlichkeit an folgenden Parallelstellen:

Abaelard (988 C).

quaedam coniunctim tantum et non sigillatim, ut trinitas de tribus tantum personis; quaedam tam divisim quam coniunctim de eis aequae dicuntur, ut Deus, Dominus, Creator, omnipotens, sapientia, virtus, iustitia etc.

SS I 9 (56 C).

quaedam coniunctim et non sigillatim, ut Trinitas; quaedam sigillatim et coniunctim, ut Deus, omnipotens, et similia.

Die Theol. christ. (1230 B) hat zwar dieselbe Zusammenstellung, aber in anderer Reihenfolge. Ihre Darstellung weist gegenüber der SS größere Unterschiede auf als die Darstellung der Theol. ‚Schol.‘, so daß nur letztere als Vorlage in Frage kommen dürfte, sei es unmittelbar oder mittelbar durch die *Sententiae Hermanni*, in denen die Stelle wörtlich wiederkehrt (c. 4; PL 178, 1699 B). — Eine literarische Abhängigkeit der SS (I 2) von der Theol. ‚Schol.‘ (984 B, ebenso 1696 A) läßt sich auch in der Lehre vom Glauben nachweisen. Vgl. F. Anders, a. a. O. 103 f.

Substanz und die Dreiheit der Personen, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater und den Hervorgang des Hl. Geistes als der persönlichen göttlichen Liebe aus dem Vater und dem Sohn.

Die Quelle Walters ist Augustins klassisches Werk über die Trinität, das in der psychologischen Erklärung des christlichen Glaubensgeheimnisses gipfelt. Augustin verwendet die Ternare mens, notitia, amor und memoria, intelligentia, voluntas. Walter legt seiner Erklärung den ersten Ternar zu Grunde, setzt aber an die Stelle von mens eine Tätigkeitsform derselben, die memoria. Er hat wohl die Schwierigkeit empfunden, daß das erste Glied des augustiniischen Ternars den beiden anderen Gliedern übergeordnet ist und darum nicht geeignet ist, die Gleichheit der Personen darzustellen<sup>50</sup>.

Am Schluß des Kapitels berührt Walter eine Frage, die in der zeitgenössischen Theologie lebhaft erörtert wurde. Trotz der numerischen Einheit der göttlichen Wesenheit darf man nicht sagen: Gott hat sich selbst gezeugt; denn die göttliche Substanz hat weder sich selbst gezeugt noch eine andere göttliche Substanz, sondern die Person des Vaters hat die Person des Sohnes gezeugt. Von Abaelard wissen wir, daß Alberich von Reims, sein Ankläger auf der Synode von Soissons (1121), den Satz, Gott habe sich selbst gezeugt, bejahte. Er glaubte, dies aus der absoluten Einfachheit Gottes folgern zu müssen<sup>51</sup>. Abaelard konnte seinen Gegner mit einem Augustinuswort, das jedem Wesen die Möglichkeit der Selbstzeugung abspricht (De trin. I 1,1), widerlegen.

Der Verfasser der SS hat die Ausführungen Walters über das Abbild der göttlichen Trinität in der Menschenseele außer acht gelassen. Er behandelt denselben Gegenstand in seinem spekulativen Beweis für die Dreipersönlichkeit Gottes (c. 6) in engem Anschluß an Hugo, DS I 3, 19—22. Mit diesem findet er ein Gegenstück zur göttlichen Trinität in dem Ternar mens, sapientia, amor. In der Frage, ob Gott sich selbst gezeugt habe (c. 11), diente ihm Walter als Vorlage, aber nicht allein. Die Fragestellung, ob Gott sich selbst oder einen andern gezeugt habe, findet sich ebenso in Abaelards Theologia christiana. Da die SS ausdrücklich bemerkt, daß von gewissen (quidam) diese Frage gestellt wird (60 C), so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie dieselbe von Abaelard übernommen hat<sup>52</sup>. Aus derselben Quelle wird sie auch das verneinende Augustinuswort (De trin. I 1,1) genommen haben<sup>53</sup>. An dieses fügt sie im vollen Wortlaut die Begründung Walters an: Non enim divina substantia genuit seipsam nec etiam aliam divi-

<sup>50</sup> Vgl. M. Schmaus, a. a. O. 235 ff.

<sup>51</sup> Abaelard, Historia calamitatum c. 9 (PL 178, 147), Theol. christ. I. 4 (1285 D), Theol. ‚Schol.‘ I. 2 (1056 C).

<sup>52</sup> PL 178, 1240.

<sup>53</sup> Das Augustinuswort findet sich in Abaelards Schriften öfter. Vgl. PL 178, 147 D, 363 B, 1056 D, 1074 D, 1240 A, 1370 D; H. Ostlender, Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni‘, Münster 1939, 47.

nam substantiam, sed persona Patris genuit personam Filii (60 D).

10. Das *zehnte Kapitel* des Traktates *Walters* schließt sich inhaltlich enge an das vorausgehende Kapitel an. Als konservativ gerichteter Theologe ist er sich wohl bewußt, daß die vernünftige Seele nur ein unvollkommenes Abbild der unbegreiflichen göttlichen Dreieinigkeit ist. Zu einer vollkommenen Erkenntnis der Personendreiheit in der Substanzeinheit kann niemand auf Erden gelangen, mag er noch so scharfsinnig und gewandt sein; denn diese Erkenntnis ist nach Jo 17,3 und Ex 33,20 den Seligen vorbehalten.

Denselben Gedanken führt Walter in seinem Brief an Abaelard aus. Zur Begründung werden dieselben Schriftstellen verwendet<sup>54</sup>. Vermutlich sind auch die Ausführungen des Trinitätstraktates mit ihrer starken Betonung der Unbegreiflichkeit des Trinitätsdogmas eine Reaktion gegen die rationalisierende Trinitätsspekulation Abaelards. Unverhüllt tritt die Polemik gegen ihn im letzten Kapitel des Traktates hervor.

In der SS läßt sich eine literarische Verwandtschaft mit unserem Kapitel nicht nachweisen. In der konservativen Grundhaltung stimmt sie jedoch mit Walter überein. Die Unbegreiflichkeit Gottes, die Übertenntigkeit der Glaubenswahrheiten und die daraus folgende Notwendigkeit des Glaubens werden wiederholt hervorgehoben<sup>55</sup>.

11. Im *elften und zwölften Kapitel*, die inhaltlich zusammengehören, nimmt *Walter* zu einer Streitfrage Stellung, die damals die Theologenwelt stark beschäftigte, zu der Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Proprietäten zu der göttlichen Wesenheit: „Gibt es in Gott irgendwelche Eigentümlichkeiten, welche nicht mit Gott identisch sind, sondern andere Realitäten sind als die göttliche Wesenheit?“ Die Antwort lautet, daß es in Gott weder eine Quantität noch eine Qualität noch eine Relation noch irgendeine Realität gibt, die von seiner Substanz verschieden ist. Als Zeugen ruft er den hl. Augustinus an, der von Gott sagt, daß er ohne Größe groß und ohne Qualität gut ist (De trinitate V 1,2), und damit ein zur göttlichen Substanz hinzukommendes Akzidens negiert. Die Personen unterscheiden sich, obwohl die eine nicht die andere ist, doch nicht durch Relationen oder Formen, welche von der göttlichen Wesenheit verschieden sind. Der Grund für die Mehrheit göttlicher Personen liegt ausschließlich in den Hervorgängen. Entsprechend dem scholastischen Beweisverfahren folgt nun ein ausführlicher Auktoritäts- und Vernunftbeweis für die absolute Einfachheit Gottes, die ein von Gott verschiedenes Element in Gott nicht zuläßt. Als

<sup>54</sup> H. Ostlender, *Sententiae Florianenses*, Bonn 1929, 37.

<sup>55</sup> Vgl. SS I 4 (49 C), I 7 (53 C/D), I 11 (59 B/C).

Traditionszeugen treten Isidor (Sent. I 1,6), Boethius (De trin. 2) und Augustinus (De trin. VII 1,2, VII 4,9) auf. Walter führt hier den vollen Wortlaut der Vätertexte an, während er sich in den vorausgehenden Kapiteln mit gelegentlichen allgemeinen Hinweisen auf die Lehre Augustins begnügt hat. Wie es scheint, veranlaßte ihn die Aktualität der Frage, von seiner sonstigen Gepflogenheit abzugeben. Um den Gegnern wirksamer entgegenzutreten zu können, mußte er mit Väterzeugnissen aufwarten. An den Väterbeweis reiht Walter drei Vernunftargumente, welche die unhaltbaren Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der falschen Lehre der Gegner ergeben. Wenn sich der Unterschied der göttlichen Personen nur durch die Annahme realer Unterschiede zwischen den Personen und der Wesenheit aufrecht erhalten läßt, dann kann die göttliche Trinität ohne Beimischung von Realitäten, die von Gott verschieden sind, nicht bestehen. Die göttliche Wesenheit ist dann für sich allein nicht mehr die höchste Selbstgenügsamkeit und Glückseligkeit. Die Annahme dreier von Gott verschiedener Relationen führt zur Annahme, daß es neben Gott drei anfangslose ewige Realitäten gibt, die weder Schöpfer noch Geschöpf, weder Substanz noch Akzidens sind. Zur göttlichen Trinität tritt eine zweite ewige Trinität, die von ihm verschiedene Trinität der Relationen. Von einer solchen weiß aber weder ein Symbol noch eine Synode noch eine kanonische Schrift.

Im folgenden Kapitel (c. 12) geht Walter auf die Begründung der mit *quidam* bezeichneten Gegner ein. Wir erfahren, daß sie sich auf eine Stelle des hl. Hieronymus „in der Auslegung seines Glaubens“ beriefen. Die Stelle stammt tatsächlich nicht von Hieronymus, sondern aus dem Libellus fidei des Pelagius<sup>56</sup>. In gesundem methodischen Empfinden legt Walter ein umfangreiches Textstück im vollen Wortlaut vor, um dann aus dem Text selbst zu beweisen, daß die Auslegung der Gegner falsch ist. Diese stützten sich auf die Worte: *ut exceptis vocabulis, quae proprietatem personarum indicant, quidquid de una persona dicitur, de tribus dignissime possit intelligi*. Daraus folgerten sie, daß unter „der Eigentümlichkeit der Personen“ von der Wesenheit verschiedene Relationen zu verstehen seien. Walter hält ihnen eine kurz darauf folgende Äußerung entgegen, in der die Proprietäten mit den Personen gleichgesetzt werden: *Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est subsistentias confitemur*. Zum Schluß weist er auf ein Wort der Trinitätspräfation hin, das die Gegner anscheinend gleichfalls in ihrem Sinn mißdeuteten: *et in personis proprietas*. Unter „der Eigentümlichkeit in den Personen“ ist nach seiner Auslegung nichts anderes zu verstehen

<sup>56</sup> PL 48, 489; 45, 1716 f.; 39, 2181 f.

als ihr Unterschied und unter dem Unterschied nichts anderes als die Personen selbst, die auf Grund ihres Ursprungs voneinander unterschieden sind.

Die Gegner Walters sind aus der Polemik Abaelards bekannt. Ihr Haupt ist Magister Gilbert Universalis, der in Auxerre lehrte und im Jahre 1127 auf den Bischofsstuhl von London erhoben wurde († 1134)<sup>57</sup>. Abaelard greift ihn, allerdings ohne den Namen zu nennen, sowohl in seiner *Theologia christiana* als auch in seiner *Theologia ‚Scholarium‘* wegen derselben Lehre an wie Walter. Im erstgenannten Werk rechtfertigt sich Abaelard in einer theologiegeschichtlich wertvollen Notiz<sup>58</sup>, warum er sich solange bei dem Nachweis aufgehalten habe, »daß die Proprietäten der göttlichen Personen nichts anderes sind als Gott selbst oder die göttlichen Personen selbst«. Als Grund gibt er an, daß zu seiner Zeit einige, die zu den wahren Katholiken gerechnet werden und durch ihre Ausdauer im Studium der Hl. Schriften einen Lehrstuhl erlangt haben, sich zu einer solchen Torheit haben hinreißen lassen, daß sie behaupten, die Proprietäten der Personen seien etwas anderes als Gott selbst oder als die Personen selbst. Zu diesem Irrtum seien sie hauptsächlich deswegen geführt worden, weil sie glaubten, den Unterschied der Personen bei der Identität der Wesenheit nur dann aufrecht erhalten zu können, wenn sie einen realen Unterschied zwischen den Proprietäten und der Wesenheit annahmen. In den unmittelbar vorausgehenden Ausführungen verwendet Abaelard ebenso wie Walter das angeführte Wort aus der Trinitätspräpation sowie einige Stellen aus dem Hieronymus zugeschriebenen Glaubensbekenntnis des Pelagius. In der *Theologia ‚Scholarium‘* polemisiert Abaelard gegen dieselbe Lehre. Hier erfahren wir, daß ihr Vertreter einen Lehrstuhl in Burgund innehatte<sup>59</sup>. Aus einer Notiz im vierten Buch der *Theologia christiana* geht überdies hervor, daß derselbe Magister ein Landsmann zweier berühmter Theologen war, welche Brüder waren<sup>60</sup>. Es sind darunter ohne Zweifel die aus der Bretagne stammenden Brüder Bernhard und Thierry von Chartres gemeint. Mit Hilfe dieser Angaben ist es gelungen, die Identität des betreffenden Magisters mit Gilbert Universalis mit höchster Wahrscheinlichkeit festzustellen<sup>61</sup>. Da zwischen der von Walter und der von Abaelard bekämpften Lehrmeinung vollkommene Übereinstimmung besteht, kann der Gegner Walters niemand anders sein als derselbe Gilbert Universalis. Der Trinitätstraktat ist übrigens nicht die einzige Stelle, an der Walter Lehranschauungen Gilberts bekämpft. In einem Brief, der an die Schüler eines Magisters Gilbert gerichtet ist, weist Walter eine Äußerung ihres Lehrers zurück, nach der die von einem Abt und einer Äbtissin nach Ablegung der Ordensprofeß eingegangene Ehe gültig ist. Da Abaelard in seiner *Theologia ‚Scholarium‘* eine ganz ähnliche Lehre dem mit Gilbert Universalis identifizierten Magister zur Last legt, so kann auch der von Walter

<sup>57</sup> Vgl. B. Smalley, *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128—1134)*, and the Problem of the *Glossa Ordinaria: RechThAncMéd 7 (1935) 235—262*, 8 (1936) 24—60.

<sup>58</sup> PL 178, 1254 f.

<sup>59</sup> PL 178, 1056.

<sup>60</sup> PL 178, 1286 B.

<sup>61</sup> Vgl. G. Robert, a. a. O. 200 ff. — Auch Johannes von Salisbury nennt in seiner *Historia Pontificalis* (c. 8) Gilbert Universalis unter den Gegnern der Identität der Proprietäten mit den Personen: *Sed nec Gislebertus Universalis, qui post fuit episcopus Londoniensis, nec Albericus Remensis, qui post in archiepiscopatum Bituridis sublimatus est, hoc ob eandem causam admittere voluerunt* (ed. R. L. Poole, Oxford 1927, 20 Z. 6 ff.; MGSS XX 523).

angegriffene Magister Gilbert kein anderer als Gilbert Universalis sein<sup>62</sup>.

Der Verfasser der SS hat die Ausführungen Walters benützt, hat aber auch noch andere Quellen eingearbeitet. Während Walter nach dem Verhältnis der Proprietäten zur göttlichen Wesenheit fragt, fragt die SS nach dem Verhältnis der Proprietäten zu den Personen. In der Beweisführung herrscht aber trotzdem weitgehende Übereinstimmung. In einer Art Vorbemerkung stellt sie unter Berufung auf das auch von Walter angeführte Wort aus der Trinitätspräfatation fest, daß sich die Personen durch die Proprietäten voneinander unterscheiden. Dann führt sie die Meinung von quidam an, welche die Identität der Proprietäten mit den Personen leugnen. Die beigegebene Begründung erinnert an die Darstellung Abaelards<sup>63</sup>. Darauf folgt ähnlich wie bei Walter ein Auktoritäts- und Vernunftbeweis für die Identität der Proprietäten mit den Personen. An erster Stelle steht das angebliche Augustinuswort: Quidquid in Deo est, Deus est, das in dem Streit um die Lehre Gilberts de la Porrée die Devise der Gegner Gilberts wurde<sup>64</sup>. Sehr wahrscheinlich ist das Wort aus den Sententiae divinae paginae übernommen, wo es zuerst bei der Erörterung der Gegenwart der Dinge in Gott ohne Autorangabe auftaucht<sup>65</sup>. Walter gebraucht ebenso wie Hugo und Abaelard<sup>66</sup> die ältere negative Formulierung: nihil esse in Deo, quod aliud sit ab ipso (587 B). Es folgen unter dem Namen des Hieronymus zwei Zitate aus

<sup>62</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 292—313. Gilberts Anschauung geht, wie es scheint, auf eine Äußerung Augustins in der Schrift De bono viduitatis (c. 10 n. 13; PL 40,438) zurück. Augustin erklärt es darin für unrecht, den zwar unerlaubten und sündhaften Verbindungen gottgeweihter Personen den Namen Ehe abzusprechen, sie als Ehebruch zu erklären und ihre Trennung zu fordern. In den von F. Stegmüller entdeckten und herausgegebenen Sententiae Berolinenses findet sich ein angebliches Augustinuszitat aus der epistola ad Julianam, das ist aus De bono viduitatis in folgender eigenartigen Fassung: Si quis abbas abbatissam duxerit, matrimonium contrahit, sed ab officio seiungi debet (RechThAncMéd 11 [1939] 57 Z. 35 f.). Das Zitat gibt den Gedanken Augustins in seiner Anwendung auf einen besonderen Fall wieder. Vielleicht lag das Zitat schon Gilbert in dieser Fassung vor. Es kann aber auch sein, daß der Bearbeiter des Sentenzenwerkes oder seine Quelle unter dem Einfluß Gilberts der Lehre Augustins diese ungewöhnliche Formulierung gab. Zur Chronologie des Sentenzenwerkes vgl. H. Weisweiler, Schol 16 (1941) 107 f.

<sup>63</sup> Theol. christ. 1. 3 (PL 178,1254 f.). Abaelard verwendet auch das Wort aus der Trinitätspräfatation im selben Zusammenhang (1254 A) wie die SS. Wahrscheinlich ist sie von ihm abhängig.

<sup>64</sup> Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 434 ff.; M. Chossat, a. a. O. 97 ff.

<sup>65</sup> F. Bliemetzrieder 5. Siehe oben Anm. 14.

<sup>66</sup> Hugo, DS I 3,22: quoniam in Deo nihil esse potest, quod Deus non est (226 A); vgl. I 3,25 (227 B), I 3,27 (230 A). Abaelard, Theol. 'Summi boni', ed. H. Ostlender 39 Z. 24: ut nihil scilicet in Deo sit, quod Deus non sit; ebenso Theol. christ. 1. 3 (PL 178, 1233 C); vgl. ebd. 1232 D, 1057 C.

dem Libellus fidei des Pelagius. Die unmittelbare Vorlage der SS scheint aber nicht Walter zu sein, sondern Abaelard; denn bei Abaelard, *Theologia christiana* l. 3 und *Sic et non* c. 8 stehen dieselben beiden Textstücke unter derselben Aufschrift (*Ad Damasum papam de explanatione fidei*), das erstere auch in derselben verkürzten Fassung, unmittelbar nebeneinander<sup>67</sup>. Das folgende Isidorzitat<sup>68</sup> stammt aus Walter. Aus derselben Quelle ist das Vernunftargument genommen, das unmittelbar folgt. Es stimmt nahezu wörtlich mit dem dritten Argument Walters überein, ist aber stilistisch geglättet und am Schluß verkürzt. Zur Veranschaulichung diene folgende Textgegenüberstellung:

Walter c. 11 (587 C).

Item si tres relationes in Deo sunt, et sunt aliae res quam divina substantia, apparet ab aeterno non fuisse solam sanctam Trinitatem, quae Deus est, sed cum ea quamdam aliam relationum trinitatem, et ita manifestum est duas esse trinitates in Deo sibi coaeternas, scilicet unam quae Deus est, et aliam ab ipso diversam.

SS I 11 (59 B).

Si tres proprietates vel relationes in Deo sunt, quae non sunt ipsa divina substantia, apparet non fuisse solam ab aeterno divinam substantiam, quae Trinitas est.

In der Form eines Bekenntnisses stellt die SS als Ergebnis fest, daß die drei Personen bzw. die drei Proprietäten jener Personen ein Gott und eine Wesenheit sind und daß umgekehrt die eine göttliche Wesenheit jene drei Personen bzw. jene Proprietäten ist. Die reale Identität der göttlichen Proprietäten mit den göttlichen Personen einerseits und die reale Identität beider mit der göttlichen Wesenheit andererseits ist damit auf eine kurze und klare Formel gebracht. Die SS geht hierin, wenn auch nicht inhaltlich, so doch in der Formulierung über ihre Vorlage hinaus. Es ist verständlich, daß gerade diese Stelle in den bald einsetzenden Streitigkeiten um die Lehre Gilberts de la Porrée das besondere Mißfallen seiner Anhänger fand. Der anonyme Verfasser des *Liber de vera philosophia* richtete dagegen seine Angriffe<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> PL 178, 1254 A/B, 1362 B; mit etwas anderer Aufschrift *Sic et non* c. 9 (1366 C).

<sup>68</sup> In der Ausgabe PL 176, 59 B fehlt die in den Handschriften (z. B. Clm 14160 fol. 78<sup>v</sup>, Clm 14489 fol. 25<sup>r</sup>) stehende Inschrift: *Isidorus dicit*. Sie findet sich auch in dem angeblichen *Tractatus theologicus* Hildeberts von Lavardin, der mit der SS identisch ist. Vgl. PL 171, 1085 C.

<sup>69</sup> Vgl. M. Chossat, a. a. O. 106 ff. Ähnlichkeit mit der Darstellung der SS zeigt die These, die von Bernhard von Clairvaux auf der Synode von Reims (1148) in einer Vorbesprechung vorgeschlagen, auf den Einspruch des Magisters Robert de Bosco hin aber fallen gelassen wurde: *Quoniam Deus simplex est, et quicquid in Deo est, Deus est, proprietates personarum sunt ipsae personae, et quod Pater est paternitas, Filius est filiatio, Spiritus est processio, et econverso*

12. Im *Schlußkapitel* des Traktates wendet sich *Walter* gegen andere zeitgenössische Theologen. Dabei fällt der außerordentlich scharfe Ton seiner Polemik auf. Die Gegner, die nach der Sitte der Zeit mit dem unbestimmten Fürwort *quidam* eingeführt werden, werden als „ungeschickte Leute“ hingestellt, „die fast über die ganze Wahrheit in Unkenntnis sind“, als „törichte“ Menschen, die sich nicht damit begnügen, gegen die Wahrheit des katholischen Glaubens ungestraft lügnerische Behauptungen aufzustellen, sondern sich auch noch darauf etwas zugute tun, ihren Namen beim ungebildeten Volk durch ihre Erfindungen bekannt zu machen. Die Wurzel ihrer neuen Lehre ist „Torheit“; ihr Festhalten an derselben „hartnäckige Vermessenheit“. *Walter* erhebt gegen sie die Anschuldigung, daß sie die göttlichen Personen durch die Wesensattribute Macht, Weisheit und Güte unterscheiden, indem sie dem Vater allein die Macht, dem Sohn allein die Weisheit und dem Hl. Geist allein die Güte zuweisen. Demgegenüber betont er unter Hinweis auf das den drei Personen gemeinsame Schöpfungswerk, daß auch der Vater weise und gut, der Sohn allmächtig und gut und der Hl. Geist allmächtig und weise ist<sup>70</sup>. In einer zweiten Anklage hält *Walter* seinen Gegnern vor, daß sie die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft auf dem Gebiete der Trinitätslehre weit überschätzen. Sie rühmen sich, eine volle Erkenntnis der Zeugung des Sohnes aus dem Vater und des Hervorganges des Hl. Geistes aus beiden zu besitzen. *Walter* tritt ihnen mit einem angeblichen Wort des hl. Clemens entgegen, das unter Berufung auf das Schriftwort *Generationem eius quis enarrabit* (Is 53,8) die Erkenntnis der Art und Weise der Zeugung des Sohnes den Engeln und Propheten abspricht und sie dem Vater und dem Sohn allein vorbehält. Angesichts der Unbegreiflichkeit des Trinitätsgeheimnisses betont *Walter* eindringlich die Notwendigkeit des Glaubens. Als Beispiel des Glaubens stellt er Petrus und die übrigen Martyrer und Bekenner vor Augen. Er schließt seinen Traktat mit einem oft zitierten Wort Gregors

---

(Johannes von Salisbury, *Historia Pontificalis* c. 8; ed. R. L. Poole, Oxford 1927, 19 Z. 25 ff.; MGSS XX 523). Es ist sehr wohl möglich, daß Bernhard die SS kannte und benützte.

<sup>70</sup> In der Begründung für die Gutheit des Vaters verwendet *Walter* den Gedanken, daß er die vernünftigen Geschöpfe aus reiner Güte aus nichts erschaffen habe, um sie an seiner Glückseligkeit teilnehmen zu lassen: *qui sola bonitate sua naturas rationales creatas creavit de nihilo, ut suae beatitudinis (Migne: benedictionis) participes efficeret* (589 A). Dieser Gedanke findet sich fast regelmäßig in den Sentenzenwerken der Anselmschule. Vgl. Sent. Anselmi (ed. F. Bliemetzrieder 48), Sent. div. paginae (ebd. 10), ‚Deus de cuius principio et fine tacetur‘ (ed. H. Weisweiler, *RechThAncMéd* 5 [1933] 254), ‚Deus summe atque ineffabiliter bonus‘ (vgl. H. Weisweiler, *RechThAncMéd* 4 [1932] 377). Vgl. SS II 1 (79 C).

des Großen: *fidem non habere meritum, cui humana ratio praebebet experimentum*<sup>71</sup>.

Unter den quidam ist ohne Zweifel Peter Abaelard und sein Anhang gemeint. Das beweist klar die weitgehende Übereinstimmung des vorliegenden Kapitels mit dem Brief Walters an Abaelard<sup>72</sup>. Dieser enthält in gleicher Weise die Anschuldigung auf rationalistische Verflüchtigung des Trinitätsgeheimnisses. Eine gewisse Ähnlichkeit zeigt auch die im Brief erhobene Anklage, daß er dem Vater die Allmacht in besonderer Weise zuschreibe, während er dem Sohn als der göttlichen Weisheit eine geringere Macht zuteile. Im Brief treffen wir auch gleiche Argumente wie im Traktat, insbesondere das angebliche Clemenswort. Die Polemik Walters berührt tatsächlich zwei Kernpunkte der Trinitätsspekulation Abaelards. Die Unterscheidung der drei Personen durch die Wesensattribute der Macht, Weisheit und Güte durchzieht und beherrscht seine ganze Trinitätslehre und gibt ihr eine gewisse modalistische Färbung. Die genannten Attribute werden so dargestellt, daß sie nicht mehr als Appropriationen, sondern geradezu als Proprietäten der Personen erscheinen. Zur Veranschaulichung des Ursprungsverhältnisses der Personen verwendet Abaelard ein neues Bild, das die nach seiner Meinung unvollkommenen Vergleiche Augustins ersetzen sollte, das Bild vom Erz und vom Siegel. Begeisterte Schüler machten daraus, wie wir aus dem Briefe Walters sehen, eine volle Erkenntnis der innergöttlichen Hervorgänge. Unvorsichtige Äußerungen Abaelards schienen einer solchen Auslegung recht zu geben<sup>73</sup>.

Ein auffallender Unterschied besteht zwischen dem Traktat und dem Brief Walters in der Tonart der Polemik. Während er im Traktat die ungenannten Gegner mit Vorwürfen überhäuft und mit herabsetzenden Attributen bedenkt, redet er im Brief mit Worten höchster Wertschätzung von Abaelard und anerkennt seinen Scharfsinn und seine Weisheit, seine Bescheidenheit und seine überragende Gelehrsamkeit. Wie ist dieser Gegensatz zu erklären? Wenn man nicht eine merkwürdige Zwiespältigkeit in Walters Charakter annehmen will, ist der Grund wohl darin zu suchen, daß der Traktat einer Zeit angehört, da Abaelard als kirchlich Verurteilter in weiten Kreisen verfeimt war<sup>74</sup>, während der Brief einer späteren Zeit angehört, da er als vielbewundener Lehrer zu Paris wieder Ehre und Ansehen gewonnen hatte. Als Abfassungszeit des Traktates kommen sonach die Jahre zwischen 1121 und 1136 in Betracht. Die Polemik gegen Gilbert Universalis weist in die Zeit, da dieser noch im Lehramt tätig war, das ist vor 1128<sup>75</sup>. Allem Anschein nach hatte Walter bei der Abfassung des Traktates die Theologie Abaelards noch nicht in Händen; denn der Traktat verrät eine weniger genaue Kenntnis der Lehre Abaelards als der Brief, bei dessen Abfassung er, wie er selbst bemerkt, den ersten Teil des Werkes in Händen hatte.

<sup>71</sup> Homiliae in Evangelia I. 2 hom. 26 (PL 76, 1197 C).

<sup>72</sup> H. Ostlender, *Sententiae Florianenses*, Bonn 1929, 34—40; vgl. L. Ott, a. a. O. 234—266.

<sup>73</sup> Zur Trinitätslehre Abaelards vgl. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité II*, Paris 1892, 65 ff.; J. Rózycki, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate*. Vol. I. De cognoscibilitate Dei. Vol. II. De mysterio SS. Trinitatis, Posen 1938/39.

<sup>74</sup> Vgl. *Historia calamitatum* c. 12 (PL 178, 163 f.), wo er sich über Verfolgungen von seiten des hl. Norbert und des hl. Bernhard bitter beklagt.

<sup>75</sup> Chossat, a. a. O. 86 nimmt als Abfassungszeit an: um 1125. Zur Abfassung des Briefes vgl. L. Ott, a. a. O. 241: zwischen 1136 und 1138.

In der SS läßt sich eine literarische Abhängigkeit vom Schlußkapitel Walters nicht mit Sicherheit nachweisen, wenn sie auch wahrscheinlich ist. Auf jeden Fall besteht in der Frage nach der Erkennbarkeit der innergöttlichen Hervorgänge (I 7) volle inhaltliche Übereinstimmung. Die SS behandelt die Frage eingehender als Walter. Allem Anschein nach hat sie mehrere Quellen verarbeitet. An die Spitze der Erörterungen stellt sie den Satz, daß die ewige Zeugung des Sohnes unaussprechlich ist (53 C). Als Vorlage dienten anscheinend die *Sententiae divinae paginae*, in denen dieselbe Feststellung zweimal mit denselben Worten getroffen wird<sup>76</sup>. Zum Beweise führt die SS das Schriftwort *Generationem eius quis enarrabit* (Is 53,8) an, möglicherweise aus Walter. Nach einer kurzen Erörterung über den Unterschied der beiden göttlichen Hervorgänge, die aus einem Augustinuszitat (*De trin.* V 14,15) und einem wörtlich aus dem dritten Kapitel Walters übernommenen Stück besteht, wird aufs neue die Unmöglichkeit betont, das Wesen der Zeugung und des Hervorganges in diesem Leben zu erklären. Darauf folgt ein Traditionsbeweis aus Augustin und Ambrosius<sup>77</sup>. Schließlich wendet sich die SS in einer polemischen Auseinandersetzung gegen „gewisse, die sich auf ihre geistigen Fähigkeiten etwas zugute tun und behaupten, über derartige Dinge nicht in Unkenntnis zu sein“ (54 A). Ohne Zweifel hat sie dieselben Gegner im Auge wie Walter, nämlich Abaelard und seine Anhänger. Die SS verrät aber eine eindringendere Kenntnis der Lehre Abaelards. Sie führt auch die Begründung der Gegner an. Diese bestand in einem Wort des hl. Hieronymus (*In Ecclesiasten* 3,21), das das Fragepronomen *quis* in dem Schriftwort Is 53,8 nicht im Sinne der Unmöglichkeit, sondern nur im Sinne der Schwierigkeit erklärt. Das Hieronymuswort findet sich tatsächlich in Abaelards Schriften<sup>78</sup>. Um nicht ungerrecht zu sein, muß man jedoch hinzufügen, daß Abaelard nicht an ein vollinhaltliches Begreifen der Glaubensgeheimnisse denkt, sondern an eine beschränkte, unter dem Beistand der

<sup>76</sup> F. Bliemetzrieder, a. a. O. 8 u. 9. Vgl. S. Augustinus, *Contra Maximinum* II 14,1 (PL 42,770).

<sup>77</sup> Augustinus, *De trin.* II 1,3; Ambrosius, *De fide ad Gratianum* I 10,64, I 12,78, I 13,84; Idem: I 10,65. Das erste Ambrosiuszitat, das aus weit auseinanderliegenden Textstücken zusammengefügt ist und teilweise vom Originaltext abweicht, findet sich, von geringfügigen Varianten abgesehen, in derselben Textform bei Hugo, *DS* II 1,4 (380 A). Es stammt offensichtlich aus einer sekundären Quelle, sei es Hugo oder eine als gemeinsame Quelle dienende Sammlung. Das Augustinuszitat und das zweite Ambrosiuszitat stammen vielleicht aus der Zitatensammlung Abaelards, *Sic et non* c. 18 (PL 178, 1378).

<sup>78</sup> PL 178, 1376 D, 1135 C, 1001 A, 1054 f. Das Hieronymuswort siehe PL 23, 1042 B. Der betreffende Abschnitt der *Theol. „Schol.“* (1001) kehrt in den Sentenzen des Magisters Hermann (c. 10) wörtlich wieder (PL 178, 1708).

Gnade sich vollziehende Einsicht in das Dogma entsprechend dem Anselmianischen Grundsatz: *fides quaerens intellectum*<sup>79</sup>. Die SS sucht das Hieronymuswort dadurch zu entkräften, daß sie es nicht auf die ewige Zeugung aus dem Vater, sondern auf die zeitliche Zeugung aus der Jungfrau Maria bezieht. Die SS zitiert auch das Gregoriuswort, mit dem Walter seinen Traktat abschließt, um damit die Übervernünftigkeit des Trinitätsdogmas und die Notwendigkeit des Glaubens zu begründen (59 B). Ob es unmittelbar aus Walter genommen ist, läßt sich jedoch nicht sagen, da es auch in der übrigen zeitgenössischen Literatur reiche Verwendung findet.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist die Feststellung, daß der Traktat Walters zum größten Teil in die SS eingearbeitet wurde. Die Art und Weise, wie die SS ihre Vorlage ausbeutete, ist nicht immer dieselbe. Manche Textstücke wurden fast wörtlich übernommen, meist gekürzt und vielfach stilistisch geglättet. Dazu gehören Stücke aus Kapitel 3 (=SS I 7), 5 (= SS I 11), 6 (= SS I 9), 7 (= SS I 10), 8 (= SS I 9), 9 (= SS I 11), 11 (= SS I 11). Andere Textstücke wurden in freier Weise verarbeitet, aber doch so, daß die Vorlage an einzelnen Formulierungen und in der Gedankenabfolge noch deutlich zu erkennen ist. Dazu gehören Stücke aus Kapitel 1 (= SS I 4), 3 (= SS I 6), 4 (= SS I 8), 5 (= SS I 11), 6 (= SS I 9), 7 (=SS I 10), 8 (= SS I 7 u. 10). Zu diesen beiden Gruppen von Entlehnungen kommt eine Reihe gemeinsamer Zitate. Bei diesen läßt sich die unmittelbare Quelle naturgemäß nicht so sicher feststellen. Mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit kommt der Traktat Walters an folgenden Stellen als Quelle in Betracht: Kapitel 1 (= SS I 4), 2 (= SS I 6), 3 (= SS I 6), 7 (= SS I 4), 11 (= SS I 11), 12 (= SS I 11), 13 (= SS I 7). Diese starke Ausbeute beweist, daß der Verfasser der SS den Traktat Walters sehr schätzte. Und das mit gutem Grund; denn in der gesamten zeitgenössischen theologischen Literatur findet sich, wenn man von den Werken Abaelards absieht, kaum ein Trinitätstraktat, der sich an Reichhaltigkeit des Stoffes und zugleich an Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung mit ihm messen kann. Die aus der Anselmschule stammenden Sentenzenwerke behandeln die Trinitätslehre sehr kurz und lückenhaft<sup>80</sup>. Hugo von St. Viktor verweilt zwar lange bei der Be-

<sup>79</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 253.

<sup>80</sup> M. Chossat, a. a. O. 83 spricht die Vermutung aus, Walter habe seinen Trinitätstraktat geschrieben, um die noch mangelhaften Sentenzensammlungen der Anselmschule zu ergänzen. Die meist entwickelten Darstellungen der Trinitätslehre aus der Anselmschule bieten die *Sententiae divinae paginae* (ed. F. Blimetzrieder 6 ff.), die Sentenzen *„Deus principium et finis totius creaturae“* (RechThAncMéd 5 [1933] 252 f.) und die Abhandlung *De peccato primi hominis* (ebd. 4 [1932] 385 ff.).

trachtung des Abbildes der göttlichen Trinität im Menschengeist und steigt von da aus zur Betrachtung der göttlichen Trinität auf, aber die positive Grundlegung kommt auch bei ihm zu kurz. Die Trinitätslehre Walters bot gerade in dieser Hinsicht eine willkommene Ergänzung, da er auf die Begründung aus der Hl. Schrift besonders Gewicht legt. Die knappe, straff gegliederte und übersichtliche Darstellung machte den Traktat für die Einarbeitung in ein theologisches Kompendium, wie es die SS ist, besonders geeignet. Eine wertvolle Empfehlung dürfte für den konservativ denkenden Verfasser der SS auch die konservativ-kirchliche Grundhaltung gewesen sein, die aus dem Werk Walters spricht. Seine Hauptautorität ist neben der Hl. Schrift der hl. Augustin, der Kronzeuge der kirchlichen Trinitätslehre. Der augustinische Grund ist auch dort erkennbar, wo Walter nicht zitiert.

Der Traktat Walters ist die Hauptquelle, aber nicht die einzige Quelle der Trinitätslehre der SS. Unsere Quellenanalyse hat ergeben, daß neben dem Traktat Walters vor allem das theologische Hauptwerk Hugos von St. Viktor in ausgiebiger Weise benützt wurde. Bezüglich der Art und Weise der Quellenbenützung zeigt sich dasselbe Verfahren wie gegenüber dem Traktat Walters: Manche Texte wurden wörtlich oder nahezu wörtlich übernommen, andere wurden frei bearbeitet. Folgende Stellen lassen das Werk Hugos deutlich als Vorlage erkennen: Kapitel 4 am Anfang (spekulativer Beweis für die Einzigkeit Gottes = DS I 3,12) und in der Mitte (Verteidigung der essentiellen Allgegenwart Gottes gegen Abaelard = DS I 3,17), 5 (Gegenwartsweise des geschaffenen Geistes = DS I 3,18), 6 (Abbild der Trinität im Menschengest = DS I 3,19—25), 10 (Appropriation der Macht, Weisheit und Güte = DS I 3,26, 29, 28). Möglicherweise stammen auch manche Zitate der SS aus der kleinen Zitatsammlung Hugos, DS II 1,4. Es kann hier aber ebenso leicht eine gemeinsame Quelle vorliegen<sup>81</sup>.

Eine dritte Quelle sind die aus der Anselmschule stammen-

<sup>81</sup> Siehe oben Nr. 6 Anm. 30, Nr. 8 Anm. 48, Nr. 12 Anm. 77. Auch das Augustinuszitat *Si solus Filius — Filius sapientia Patris* (De trin. XV 7,12) in SS I 11 (60 B/C) steht mit denselben charakteristischen Abweichungen vom Originaltext und denselben Kürzungen bei Hugo, DS II 1,4 (377 B/C); es ist nur am Schluß etwas umfangreicher. Außerdem hat die Trinitätslehre der SS folgende Zitate mit Hugo, DS II 1,4 gemeinsam, ohne daß sich jedoch gemeinsame Abweichungen vom Originaltext feststellen lassen: Augustinus, De trin. V 1,2: *Intelligamus = non sit* (SS I 4; PL 176, 47 D/48 A; ebd. 376 C/D); Augustinus, Contra Maximinum II 10,2: *In trinitate — magnitudo* (SS I 8; PL 176, 55 A; ebd. 377 A/B); Augustinus, De trin. V 6,7: *Quia vero Filius — substantia* (SS I 8; PL 176, 54 D; bei Hugo [379 A] beginnt das Zitat einige Wörter später, so daß er nicht als Vorlage in Frage kommt).

den *Sententiae divinae paginae*. Allem Anschein nach diene dieses Sentenzenwerk als Vorlage bei der Erörterung der Allgegenwart Gottes (c. 4) und der ewigen Zeugung des Sohnes (c. 7). Sicher ist es die Quelle für die Bemerkung über den Lehrunterschied der Griechen bezüglich des Hervorganges des Hl. Geistes am Ende des 6. Kapitels<sup>82</sup>.

Eine vierte Quelle sind die Schriften *Abaelards*. Ein großer Teil der von der SS (I 4—11) verwendeten Zitate, etwa die Hälfte, findet sich in derselben Textform, häufig mit denselben Kürzungen und denselben Abweichungen vom Originaltext, und in derselben Reihenfolge in seiner großen Zitatensammlung *Sic et non*. Die meisten dieser Zitate, jedoch nicht alle, stehen auch in der *Theologia christiana*, viele auch in der *Theologia „Scholarium“*<sup>83</sup>. Wäre die Übereinstimmung in der Textform und in der Anordnung vereinzelt, so könnte man an eine gemeinsame Quelle denken. Da sie sich aber oft wiederholt, muß man wohl eine unmittelbare Benützung der Schriften

<sup>82</sup> Siehe oben Nr. 1 Anm. 13, Nr. 3 Anm. 20, Nr. 8 Anm. 44, Nr. 12 Anm. 76.

<sup>83</sup> Siehe oben Nr. 2 Anm. 18, Nr. 6 Anm. 31 u. 33, Nr. 8 Anm. 45 u. 48, Nr. 9 Anm. 53, Nr. 11 Anm. 67, Nr. 12 Anm. 77. Außer den bezeichneten Zitaten scheinen auch folgende ihre unmittelbare Quelle in Schriften *Abaelards* zu haben: SS I 7 (53 B): Augustinus ad Orosium: Spiritum Sanctum — culpabimur (Dialogus quaestionum LXV, q. 2; PL 40, 734) = *Abaelard*, *Sic et non* c. 17 (PL 178, 1375 D), *Theol. christ.* I. 1 (1131 f.), *Theol. „Schol.“* I. 1 (988 A); SS I 7 (53 B/C); Orosius ad Augustinum — non natura (Dialogus quaestionum LXV, q. 7; PL 40, 736 f.) = *Abaelard*, *Sic et non* c. 15 (1372 A), *Theol. christ.* I. 4 (1292 f.); SS I 7 (54 B): Gregorius super Job: Dominus Jesus Christus — perfectus est (*Moralia* I. 29 c. 1; PL 76,477) = *Abaelard*, *Sic et non* c. 16 (1375 B), *Theol. christ.* I. 4 (1297 B, hier mit anderer Überschrift); das Zitat ist gekürzt, in der SS fehlt dasselbe Textstück wie bei *Abaelard*. — Weniger sicher ist die Herübernahme folgender Zitate aus Augustin, *De trinitate*, da eine unmittelbare Benützung dieses klassischen Werkes über die Trinität immerhin wahrscheinlich ist: SS I 4 (47 D/48 A): *Intelligamus* — non sit (*De trin.* V 1,2) = *Abaelard*, *Theol. christ.* I. 3 (1242 D), *Theol. „Schol.“* I. 2 (1060 C); SS I 7 (52 D/53 A): *Quia hoc* — fas non est (*De trin.* VII 4,9) = *Abaelard*, *Sic et non* c. 9 (1365 B, hier umfangreicher); SS I 9 (55 B): *Accidens* — secundum substantiam dicitur (*De trin.* V 4 f., 5 f., stark gekürzt) = *Abaelard*, *Theol. christ.* I. 3 (1234 D, umfangreicher); SS I 10 (58 B/C): *Nummus* — ad quod dicitur (*De trin.* V 16, 17, gekürzt) = *Abaelard*, *Theol. christ.* I. 3 (1255 f., im vollen Wortlaut). Das Ambrosiuswort: *Sic enim* — repletur a Spiritu (*De Spiritu sancto* I c. 10 f. n. 115 f.; PL 16, 731 f.) in SS I 5 (50 D) findet sich mit derselben falschen Angabe des Fundortes (*De fide*) in *Sic et non* c. 43 (1405 D), in der SS ist es jedoch umfangreicher. Infolgedessen kann die bei Migne gedruckte Redaktion von *Sic et non* nicht die unmittelbare Vorlage bilden. Es ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die SS eine andere Redaktion benützte, in welcher das Zitat einen umfangreicheren Text hatte. Über die verschiedenen Redaktionen von *Sic et non* siehe S. M. Deutsch, Peter *Abaelard*, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883, 456 ff.

Abaelards annehmen. In einzelnen Fällen kommt nur *Sic et non* als Vorlage in Betracht, in anderen konnte ebensowohl die an Väterstellen überaus reichhaltige *Theologia christiana*, in vielen Fällen auch die *Theologia ‚Scholarium‘* als Fundquelle dienen. Darüber hinaus scheint die *Theologia christiana* die gegen Gilbert *Universalis* gerichtete Abhandlung über das Verhältnis der Proprietäten zu den Personen (c. 11) sowie die Frage, ob Gott sich selbst oder einen anderen gezeugt habe (c. 11), beeinflusst zu haben<sup>84</sup>. Aus der *Theologia ‚Scholarium‘* — möglicherweise auch aus den Sentenzen Hermanns — stammt vermutlich die Bemerkung über die Namen der Trinität am Ende des 9. Kapitels<sup>85</sup>. Auf die Benützung der Sentenzen des Abaelardschülers Hermann weist ein Augustinuszitat in SS I 5 hin, das von der SS als Argument von quidam für ihre Meinung, daß der geschaffene Geist nicht am Ort oder örtlich ist, angeführt wird und das sich in derselben freien Fassung in den Sentenzen Hermanns (c. 19) findet<sup>86</sup>. Wegen des stark kompilatorischen Charakters der Sentenzen Hermanns ist jedoch mit der Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle zu rechnen. Als solche kommt der von Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux für ihre Anklagen gegen Abaelard benützte *Libersententiarum* eines unbekanntes Abaelardschülers in Frage, der leider verlorengegangen ist<sup>87</sup>. Der Einfluß Abaelards und seiner Schule auf die Trinitätslehre der SS beschränkt sich hauptsächlich auf die Bereitstellung eines umfangreichen patristischen Beweismaterials. Den eigentümlichen Lehranschauungen Abaelards steht der Verfasser der SS zurückhaltend und, wie die wiederholte Polemik (48 C/D, 54 A) beweist, mißtrauisch und ablehnend gegenüber.

Zu den genannten Quellen mag noch die eine oder andere Zitatensammlung hinzukommen. Für weitere, unbekannte

<sup>84</sup> Siehe oben Nr. 11 Anm. 63, Nr. 9 Anm. 52.

<sup>85</sup> Siehe oben Nr. 8 Anm. 49.

<sup>86</sup> SS I 5: Quidam volunt et dicunt, quod non sit localis nec in loco, nimis inhaerentes isti sententiae Augustini super Genesim: Corporalis creatura movetur per tempora et loca, spiritualis vero tantum per tempora (50 B). Sent. Hermanni c. 19: Quod autem spiritus creatus alicubi non sit, Augustinus, super Genesim, his verbis ostendit: Creatura, inquit, corporalis movetur per tempora et loca, spiritualis vero per tempora tantum (PL 178, 1723 D). S. Augustinus, De Genesi ad litteram VIII 20,39: Spirituale autem creaturam corporali praeponit, quod spiritualis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca (PL 34, 388). Abaelard zitiert die Stelle wörtlich in *Sic et non* c. 43 (1404 D). — Eine noch weiter gehende Übereinstimmung besteht zwischen der SS und den Sentenzen Hermanns in der Frage nach dem Wiederaufleben der vergebenen Sünden: SS VI 13 (150 f.) — Sent. Hermanni c. 37 (1758 B/D). Vgl. F. Anders, a. a. O. 107.

<sup>87</sup> Vgl. H. Ostlender, Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards: *ThQschr* 117 (1936) 208—252, bes. 224 ff.

Quellen bleibt wenig Raum, da sich die persönlichen Darlegungen des Verfassers fast restlos auf die angegebenen Quellen zurückführen lassen.

Die Arbeitsweise der SS veranschaulicht das allmähliche Werden der frühscholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Durch das Zusammenarbeiten verschiedener Quellen suchte man das von den Vätern überkommene und von den Theologen erarbeitete Material möglichst vollständig zu erfassen. Dem Bearbeiter blieb die Aufgabe, das von verschiedenen Quellen dargebotene Material zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden, die Fragestellungen zu erweitern und die Lösungsversuche zu vertiefen und so die theologische Entwicklung weiterzuführen. Der Verfasser der SS hat diese Aufgabe in geschickter Weise gelöst. Darum hatte sein Werk so großen Erfolg.

## Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung,

Von Caspar Nink.

Das Seiende und seine Erkenntnis aus ihren letzten Gründen zu begreifen, ist das Ziel alles philosophischen Bemühens. Je nach der Fassung der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundbegriffe aber wird dieses Ziel von den einzelnen philosophischen Richtungen in wesentlich verschiedener Weise bestimmt und angestrebt. Die *positivistische* Philosophie betrachtet als seiend nur das „Positive“, das Konkrete, das Wahrnehmbare und Greifbare. Sie hat recht mit ihrer These, daß nur Einzelseiendes möglich oder wirklich sei. Darüber hinaus aber lehnt sie sowohl den Rückgang von den Phänomenen zu ihren inneren Gründen, die selbst nicht mehr Konkreta sind, ab wie auch in innerem Zusammenhang damit den Überstieg über die Phänomene zu einem letzten Prinzip ihres Seins, ihrer Einheit und Ordnung. Die wirkliche Welt ist ihr eine Summe alles Einzelnen und die Welt unseres Wissens die Summe und nachträgliche Zusammenfassung der Resultate der Einzelwissenschaften. Wenn sie überhaupt Metaphysik zuläßt, so kann es nur eine induktive Metaphysik sein, die Tatsachen zum Ausgang nimmt und auf empirischem Wege erforscht; die spekulative Metaphysik, die den inneren Sinn, die letzten Gründe und inneren Zusammenhänge der Tatsachen untersucht, wird abgelehnt. Wir gehen hier nicht näher auf den positivistischen Standpunkt ein. Sein Ungenügen und das Ungenügen

einer jeden rein induktiven Metaphysik erhellt von selbst aus der nachfolgenden Betrachtung.

Eine ungleich tiefere Erkenntnisauffassung hat die im wesentlichen von Kant begründete und seitdem in vielen Formen ausgebildete *Transzendentalphilosophie*. Sie ist nicht Wissenschaft im historisch ältesten Sinn einer naturhaft geradehin sich vollziehenden Auswirkung der theoretischen Vernunft, sondern baut bewußt rechtfertigend ihre Methode und Theorie aus. Sie stellt sich die Aufgabe, das erfahrene und gewußte Seiende in seinem Erfahren-, Gewußt- und Bewußtsein zu erklären, und zwar die Möglichkeit des Bewußtseins und der Erfahrung von Seiendem zu ergründen, die vor der Erfahrung liegenden und sie begründenden Grundlagen ihrer Geltung aufzuweisen. Hier erfolgt also der Rückgang von der Erfahrung zu den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Darin liegt aber eine wichtige Übereinstimmung mit dem Vorgehen des Aristoteles, für den der Rückgang von den Tatsachen zu ihren ἀρχαί und αἰτίαι die wesentliche Grundlage der Metaphysik bildet. Worin besteht dann aber und wie erklärt sich der tiefe Gegensatz zwischen idealistischer Transzendentalphilosophie und aristotelisch-scholastischer Seinsmetaphysik? Findet sich ein neutraler Standort, ein letzter Punkt, von dem aus eine objektive Entscheidung über das Recht des philosophischen Weges möglich ist? Worin besteht genau der Rückgang vom Seienden und dem Erkennen zu dem Grunde der Möglichkeit des Seienden und des Erkennens? Wie ist das Erkennen selber zu bestimmen, von dem aus der Rückgang zu den Gründen der Möglichkeit erfolgt, und was kann es leisten? Wie gelten seine Sätze? Nur für uns und das Bewußtsein, oder aber an sich und absolut? Das sind wichtige Grundfragen, um deren Lösung die Philosophie bemüht ist.

## I. Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung.

### 1. Der Grundgedanke.

Zum Ansatz und Ausgangspunkt wird dem transzendentalen Idealismus die von den Empiristen meist übersehene Tatsache, daß in jedem Urteil, selbst im einfachsten Erfahrungs- und Existenzialurteil, apriorische, der Erfahrung zugrundeliegende Erkenntnisse wenigstens einschließlich mitenthaltene und ausgesprochen sind. Im einzelnen kann diese Eigentümlichkeit von verschiedenen Seiten her sichtbar werden. Für Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« war die Überlegung entscheidend, daß die in jedem Urteil mitenthaltene strenge, logische Notwendigkeit und absolute Allgemeingültigkeit nicht aus der Erfahrung herkommen und darum nur dem denkenden Subjekt entstammen können. Die Hauptaufgabe der Kritik besteht deshalb darin, die mit dem Subjekt gegebenen, vor der Erfahrung liegenden und sie begründenden Grundlagen der Erfahrungsgeltung aufzusuchen. Der Mensch muß also von der Erfahrung zurücksteigen in die im Subjekt beschlossenen Gründe ihrer Möglichkeit. Entschieden aufgenommen, in verschiedener Weise durchgeführt und zum Teil folgerichtiger entwickelt wurde dieser Gedanke vom Neukantianismus, der betont, daß der Ursprung aller Gegenständlich-

keit nicht selbst wiederum gegenständlich sein kann. Die gewußten Tatsachen lassen sich nicht allein aus andern Tatsachen erklären, sondern finden ihre Erklärung in Untatsächlichem, Unerfahrbarem, in Begriffen, Formen und Gesetzen, die als Möglichkeitsbedingungen den gewußten Tatsachen und der Erfahrung zugrundeliegen. Die Erfahrung ist auf allen Gebieten keineswegs das, was sie zu sein scheint: ein Hinnehmen des Gegebenen, ein treuer Reflex dessen, was die Wirklichkeit unserm Bewußtsein zuführt; sondern was Erkenntnis sein soll, muß von uns dazu gestaltet werden, was ein Gegenstand der Erfahrung sein soll, ist von den apriorischen Formen, Begriffen und Gesetzen abhängig, mit denen unser Geist Einheit und Ordnung der Erkenntnis zustande bringt. Gegenständlichkeit ist ein vom Subjekt als Bewußtsein überhaupt durch die Kategorien geformtes Material; sie konstituiert sich als Korrelat der erkennenden bzw. wissenschaftlichen Betätigung; das Bewußtsein schreibt seinen Gegenständen ihre Gesetze vor. Daher gilt im Neukantianismus das Interesse nicht dem Seienden, sondern der Erkenntnis und Wissenschaft. Die Frage nach dem Grund des Seienden hat keinen Sinn mehr. Untersucht werden die Grundlagen der gewußten Tatsachen, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die jeder Erfahrung vorgängigen Erkenntnishaltungen des Subjekts; untersucht werden Gewißheit, Gültigkeit und Rechtfertigung der Erkenntnis und Wissenschaft. Wir leben und erkennen in dieser Welt der zwar nirgends dem Dasein nach, aber überall der Form nach durch uns hervorgebrachten Erscheinung. Transzendente oder transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung ist demnach jene Betrachtung, die das Faktische, Einzelne und Erfahrene übersteigt und zurücksteigt nach innen in die Tiefen des Bewußtseins, das vor und über allem als begründender Ursprung, als ordnende und umfassende Einheit steht<sup>1</sup>.

Ein anderer Gedanke, der zum transzendentalen Idealismus führte, war die Betrachtung der rein logischen Gehalte. Logischer Gehalt ist in jeder Aussage, auch in jeder Wirklichkeitsaussage enthalten und vorausgesetzt. Aber logischer Gehalt ist selbst etwas Unwirkliches. Der Sinn der Bewegung bewegt sich nicht selber, das Wesen der Tatsache ist nicht selber eine Tatsache, das Wesen der Farbe nicht selber farbig, das Wesen des Wirkens nicht selber wirkend usw. Logische oder Sinngehalte können daher nicht aus der Erfahrung stammen, sondern entstammen dem Bewußtsein, das sie enthält und mittels ihrer die Erfahrungsdaten ordnet.

Ein aufschlußreicher Versuch zur Begründung des transzendentalen Idealismus, der sich angeblich streng an das Phänomen hält, findet sich in E. Husserls späterem Werk »Formale und transzendente Logik«, Jahrb. für Philosophie und phänomenologische Forschung 10, Halle 1929<sup>2</sup>. Es gibt, betont Husserl mit

<sup>1</sup> Hier kommt es auf die Grundelemente des idealistischen Erkenntnisbegriffes an, deren scharfe Scheidung jeder Philosophie bedeutsame Hinweise geben kann. Näher durchgeführte und im einzelnen kritisch erörterte sind die wichtigsten idealistischen Systeme in den Schriften des Verf.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt 1930; Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1931; Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 127—157. — In Fortsetzung dieser früheren Arbeiten hat die vorliegende Abhandlung als ein Ziel den Versuch, zu zeigen, in welcher Hinsicht und innerhalb welcher Grenzen die Beachtung der transzendentallogischen Grundbegriffe zu einer vertieften Fassung des Seins- und Erkenntnisbegriffes führen kann.

<sup>2</sup> Doch hat Husserl schon in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, Halle 1913, den

Recht, spezifisch verschiedene, unableitbare Grundweisen der Intentionalität, d. h. unseres Bewußtseins von den Gegenständen, unserer Einstellung zu ihnen, die den konkreten Akt des Erkennens in seiner Eigenart vorbestimmen. Derselbe Gegenstand, ein Bild, ein Gemälde z. B., wird wesentlich anders betrachtet von einem Physiker und Chemiker in naturwissenschaftlicher Einstellung, als von einem Historiker, einem künstlerischen oder religiösen Menschen in historischer, künstlerischer oder religiöser Sicht. Jeder von ihnen ordnet das Gemälde seiner Einstellung entsprechend einem anderen Seinsbereich zu. Ich muß also die Intentionalität befragen, um zu verstehen, was wirklich vorliegt: »daß für mich nichts ist, es sei denn aus eigener aktueller oder potentieller Bewußtseinsleistung«. »Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich... seinen ganzen Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen«. Der ganze Sinn eines Gegenstandes ist aus der konstituierenden Intentionalität entsprungen. Alles Seiende konstituiert sich in der Bewußtseinsobjektivität. Das Ich ist der intentionale Urgrund nicht nur für die Welt, die ich als reale anspreche, sondern auch für die mir je geltenden »idealen Welten« und überhaupt für alles und jedes, das ich in irgendeinem für mich verständlichen oder geltenden Sinn als seiend bewußt habe. »Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden erfahrenes Sein ‚da ist‘, und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint.« Die erfahrende Vernunft schafft das Wissenschaftsgebiet, und Intentionalität ist sinngebende, sinnkonstituierende Leistung. Intentionalität ist aber »nichts Isoliertes, sie kann nur betrachtet werden in der synthetischen Einheit, die alle Einzelpulse psychischen Lebens teleologisch in der Einheitsbeziehung auf Gegenständlichkeiten verknüpft, oder vielmehr in der doppelten Polarisierung von Ichpol und Gegenstandspol«<sup>3</sup>.

Wesentlich für den transzendentalen Idealismus und gemeinsam seinen untereinander abweichenden Richtungen ist der Gedanke, daß der logische oder Sinngehalt der Gegenstände ihrer Faktizität vorgeordnet ist und darum nicht aus der Erfahrung, die immer nur auf das Tatsächliche geht, stammen kann, sondern mit dem Subjekt gegeben ist. Wie des näheren der Ursprung des logischen Gehaltes im Subjekt zu verstehen sei und wie weit infolgedavon der Erkenntnisgegenstand selbst dem Subjekt entstammt, darin unterscheiden sich die einzelnen Formen des transzendentalen Idealismus. Diese Frage aber hat bei der Entscheidung der Frage, ob der idealistische Grundgedanke richtig sei, nicht mehr das gleiche Interesse, wiewohl sich nicht leugnen läßt, daß sich bei allen namhaften Richtungen des Idealismus auch in der näheren Durchführung Elemente finden, die bedeutsam sind zum Verständnis der inneren Konstitution des Seienden und des Erkennens und die auch im folgenden berücksichtigt werden sollen.

Wenn der idealistische Grundgedanke, daß aller logische Sinngehalt dem Subjekt entstammt, richtig ist, dann sind Kritik

transzendentalen Idealismus als wesentlichen Bestandteil der Phänomenologie angesehen.

<sup>3</sup> Formale und transzendente Logik, bes. 205—220, 232.

und Transzendentallogik, die sich die Aufgabe stellen, ins Subjekt zurückzugehen und dort die apriorischen Begriffe und Gesetze der Gegenstandserkenntnis aufzusuchen, aller Ontologie vor- und übergeordnet, ja sie treten an die Stelle der prima philosophia, die in ihrem Sinn vollkommen geändert und damit ihres Wesens beraubt ist. Die aristotelische prima philosophia und die idealistische Transzendentallogik sind in ihrem philosophischen Sinn unversöhnliche Gegensätze. Dort Rückgang in die Konstitutionsgründe des Seienden, von dem das erkennende Subjekt bestimmt wird; hier Rückgang zu den apriorischen Gesetzen des Bewußtseins, das Ursprung aller sinnvollen Erkenntnisgegenständlichkeit ist.

## 2. Zur Entscheidung der Frage.

Der letzte Grund des Gegensatzes zwischen Transzendentallogik und aristotelischer philosophia prima liegt in der Antwort auf die Frage: worin besteht unsere ursprüngliche Erkenntnisleistung? Konstituiert sie den sinnhaften Erkenntnisgehalt, oder aber erfaßt sie sinnhaften Seinsgehalt? Die letztere Frage schließt zwei Fragen ein: erstens hat das Seiende in sich selber sinnhaften Gehalt und logisch notwendige Sachverhalte, und zweitens kann unser Verstand dies erkennen, oder aber erfaßt er Seiendes nur so, wie es relativ zu ihm ist? In diesem Falle wäre uns eine Erkenntnis des Seienden, wie es an sich ist, unmöglich; in aller Erkenntnis hätten wir nur bestimmte Ansichten und Perspektiven des Seienden und niemals eine absolut gültige Erkenntnis<sup>4</sup>.

Nach aristotelischer Auffassung haben Erfahrungs- und Verstandeserkenntnis (αἰσθησις und νόησις) ursprünglich denselben Gegenstand, das sinnfällige Ding, doch in wesentlich verschiedener Weise. Der Sinn erfährt das Ding, nimmt es immer in bestimmter Ansicht oder Perspektive, mithin nur so wahr, wie es relativ zum Erkennenden ist, wie es ihm erscheint; der Verstand, Nus, dagegen erfaßt, versteht das vom Sinn in bestimmter Ansicht wahrgenommene Ding in seinem inneren sinnvollen Gehalt und Aufbau, wobei er der Natur nach früher zu seinem intellektiven Erkennen von der Singularität des Dinges, die selber kein konkreter physischer Teil des Dinges, sondern ein nicht-konkretes, das Wesen des Dinges individualisierendes Prinzip ist, abstrahiert. Der Verstand ist also zwar angewiesen auf das empfangende sinnliche Vermögen, doch bedeutet dieses Angewiesensein keine Dienststellung des Verstandes zu dem Sinnesvermögen, viel-

<sup>4</sup> Der Wahrheitsrelativismus ist vom transzendentalen Idealismus nicht zu trennen. Das Sein ist »Sein für uns«, für das »Bewußtsein überhaupt« oder für ein endliches Subjekt schlechthin; alle Absolutheit ist Allgemeingültigkeit für das »Bewußtsein überhaupt«, alle Erkenntnisgegenstände sind auf das erkennende menschliche Subjekt bezogen, das selbst in seinem Ansich unerkannt bleibt; alle Erkenntnisgültigkeit entstammt der »konstituierenden Aktivität« des Urteilenden (vgl. z. B. Husserl, Formale und transzendente Logik 104). Der innere Zusammenhang der Lehre ist der eigentliche Grund, warum so viele im Kantianismus und Neukantianismus zum Relativismus kamen, auch solche, die sich ausdrücklich von ihm freihalten wollten.

mehr gibt dieses dem Verstand den Stoff in einer gewissen Ansicht oder Perspektive («Abschattung», Husserl), den dann der Verstand in seinem Ansich durchdringt, mithin auf wesentlich höhere Weise erkennt. Während es für die erfahrende oder wahrnehmende Sinneserkenntnis wesentlich ist, daß sie das Ding so darstellt, wie es mir erscheint, hat bei der intellektiven Verstandeserkenntnis die Rede, sie stelle das Ding in bestimmter Perspektive oder so dar, wie es mir erscheint, deshalb keinen Sinn mehr, weil sie von den Prinzipien der Möglichkeit des Erscheinens und der Perspektive, nämlich der Individualität, der Existenz und den in ihnen gründenden Sachverhalten absieht und nur den inneren Wesensgehalt und -aufbau des Dinges erfaßt. Nur bei wirklichen oder vorgestellten Dingen, entia constituta, nicht dagegen bei inneren, das ens konstituierenden Prinzipien, läßt sich sagen, sie erscheinen mir in bestimmter Perspektive und Abschattung. Den inneren Wesensgehalt des Dinges nimmt der Verstand auf seine, d. h. geistige Weise auf; er braucht dabei nicht in jeder Erkenntnis alle Sachverhalte des Dinges darzustellen, aber in allen logisch notwendigen Aussagen wird ausgesagt, was an sich, wesensmäßig, seinem Sinngehalt nach und deshalb mit innerer, logischer Notwendigkeit mit einem Gegenstand gegeben ist.

Deshalb hat in der Logik und Mathematik und überhaupt in allen Wissenschaften, wo innerlich notwendige Zusammenhänge entwickelt werden, die Rede wie »etwas relativ, in Beziehung zu mir ist« keinen Sinn; die mathematischen Sätze sagen aus, was an sich ist, d. h. was logisch notwendig mit einem Gegenstand gegeben ist. Dabei kann ich irren, aber Irrtum in Bestimmung eines logisch notwendigen Zusammenhanges ist etwas wesentlich anderes als das der Sinneserkenntnis wesentliche »wie etwas für ein Subjekt in bestimmter Ansicht und Perspektive ist«. — Ja, in dem Urteil: »ein Seiendes erscheint mir so und so«, ist eine Erkenntnis des Seienden, wie es an sich ist, logisch vorausgesetzt. Ich weiß nämlich und sage einschließlich darin aus, was Seiendes, was Erscheinen, was Möglichkeit usw. an sich, ihrem Sinngehalt nach sind, daß ein Seiendes notwendig einen Sinngehalt hat, erscheinen kann und mir in bestimmter Weise erscheint. In jedem Urteils-»ist«, auch im Urteil: »ein Seiendes erscheint mir so und so«, ist eine Erkenntnis vom Seienden, wie es an sich ist, ausgesprochen. Ein »Ist«, das nur relative Bedeutung hätte, ist unmöglich<sup>5</sup>. Der absolut, an sich gültige Charakter läßt sich vom wahren Urteil gar nicht trennen. Und das Seiende selbst geht in den Ansichten, Perspektiven und Erscheinungen, die sich der Erfahrung bieten, nicht auf, sondern ist auch an sich etwas. Sein Ansich, sein Wesenskern ist der letzte innere Grund der Möglichkeit seiner Äußerung, und die spezifische Natur des Seienden bestimmt die spezifische Beschaffenheit, wie es sich äußert und erscheint. So sehr der transzendente Idealismus die wesentliche Verschiedenheit von Tatsachenerfahrung und logisch notwendiger Erkenntnis betont, so wird er doch dem wahren Charakter, der das Verhältnis beider kennzeichnet, nicht gerecht; vor allem in zweifacher Hinsicht, insofern als er erstens die intellektive Wesenserkenntnis nicht ganz klar vom Erfahren eines Gegenstandes unterscheidet und daher die Frage nach dem, was innerlich notwendig mit dem Erfahrenen gegeben ist, unterläßt; insofern als er zweitens Wesen und Wirkung der Abstraktion nicht hinreichend betrachtet.

<sup>5</sup> Das kommt schon in der üblichen Widerlegung des allgemeinen Skeptizismus, die aus seinem Selbstwiderspruch erfolgt, zum Ausdruck. Doch muß diese Widerlegung näher zeigen, was das absolut Gültige ist, dem der Verstand nicht ausweichen kann und warum er es nicht kann; vgl. Sein und Erkennen 159—161.

Die mit der intellektiven Wesenserkenntnis innig verbundene, naturhaft und leicht vollzogene *Abstraktion* ist nicht selbst Erkenntnis, sondern, wie bereits gesagt, eine der intellektiven Erkenntnis der Natur nach vorausgehende Leistung, die von den individualisierenden Prinzipien des Dinges absieht und damit den Einstieg in die inneren Konstitutionsgründe der Sache einleitet. Weil sie von Individualität und Existenz der Sache absieht, fallen in den reinen Wesensaussagen alle mit der Individualität und Existenz gegebenen Prädikate fort. Ein Ding kann sich bewegen; vom Wesen der Bewegung dagegen läßt sich nicht sagen, sie bewege sich; vom Wesen der Tatsache nicht, sie sei selber eine Tatsache; vom Wesen des Wirkens nicht, es sei selber wirkend usw. Die in den reinen Wesensaussagen ausgedrückten sinnvollen Gehalte kommen aber als innere konstitutive Prinzipien den Dingen zu; sie können zwar nicht wie Tatsachen erfahren, wohl aber mittels der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis im Erfahrenen erkannt werden.

Wir steigen also in der intellektiven Wesenserkenntnis über die Gegenstände, Tatsachen und Phänomene hinaus; genauer: wir gehen in ihre Konstitutionsgründe zurück, die selbst nicht mehr erfahrbare Gegenstände, Tatsachen und Phänomene sind. In diesem Sinn ist es wahr, daß die Quellen der metaphysischen Erkenntnis nicht empirisch sein können, daß metaphysische Erkenntnis jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis ist<sup>6</sup>. Die erfahrenen Tatsachen werden mithin nicht wieder aus Tatsachen erklärt, sondern aus ihnen logisch vorgeordneten untatsächlichen und unerfahrbaren Konstitutionsgründen, zutiefst aus dem Wesen des Seienden und der spezifischen Seinsregion und den in diesen gründenden innerlich notwendigen Sachverhalte. Damit aber erkennen wir zugleich Formen und Prinzipien, die den Phänomenen, der Existenz und der Erfahrungsmöglichkeit der Dinge zugrunde liegen, die den möglichen Entwicklungsgang eines Seienden, die Art und Weise, wie es sich äußern kann, vorbestimmen. Wir gelangen somit nicht bloß zu Bedingungen, sondern zu inneren Gründen der Möglichkeit der Phänomene und ihrer Erfahrung, zu Wesensprinzipien, die *Einheit* und *Ordnung* der Phänomene und ihrer Erkenntnis *vorbestimmen*. Wir erkennen apriorische, absolut notwendige und allgemein gültige Prinzipien der Dinge und ihrer Erkenntnis. Apriorische Prinzipien in dem doppelten Sinn, insofern als erstens die innerlich notwendigen Sachverhalte der Dinge in ihrem Wesen gründen, das ihrer Individualität und Existenz, ihrem Sichäußern und Erscheinen logisch vorgeordnet ist; insofern als zweitens diese wesensnotwendigen Sachverhalte vorgängig und unabhängig von der Erfahrung mittels des Intellekts erkannt werden. Es sind *absolut notwendige* und *allgemein gültige* Prinzipien, insofern als die in ihnen ausgesagten Sachverhalte im Sinngehalt der Dinge gründen und darum ausnahmslos allen, auch den zukünftigen Dingen zukommen, in denen der Sinngehalt verwirklicht ist. Wir haben niemals ein bloßes Hinnehmen des Gegebenen, ein bloßes Beschreiben der Phänomene, sondern immer zugleich ein inneres Durchdringen des Gegebenen, ein Einordnen in seine inneren Zusammenhänge unter Anwendung seiner Wesensgesetze. Jede Beschreibung kann nur auf Grund des Zusammenwirkens von Erfahrung und intellektiver Wesenserkenntnis erfolgen. Auch das einfachste Erfahrungs- und Existenzialurteil enthält apriorische, in der Erfahrungsaussage logisch vorausgesetzte Erkenntnisse als seine Grundlagen. In jeder Urteilsaussage steigen wir zurück in die Konstitutionsgründe der Gegenstände und ihrer Erkenntnis. Darum ist ihre metaphysische Erschließung gefordert<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Zu Kant, Proleg. § 1.

<sup>7</sup> Husserls Gedanke von der teleologischen Bedeutung der Intention-

## II. Metaphysische Erörterung der Seins- und Erkenntnisgründe.

### 1. Grund, Gründen, Gegründetes; principium et principiatum.

Logizität ist Seinslogizität, und es gibt keinen logischen Gehalt, der nicht logischer Gehalt eines Seienden wäre. Vom Sinn der Logizität ist aber der Begriff Grund nicht zu trennen. Grund aber hat die Beziehung auf Gründen und Gegründetes, und umgekehrt haben Gründen und Gegründetes die Beziehung auf Grund. Diese inneren Verhältnisse sind näher zu erforschen, und zwar so, wie sie im Seienden als solchem in ihrem inneren Zusammenhang bestehen, und nicht bloß so, wie wir vielleicht zufällig im Gebrauch des Lebens und der Wissenschaften auf sie stoßen. Philosophische Grundlagenforschung ist keine nachkommende Klärung anerkannter Erkenntnisse und Wissenschaften, sondern eine positive, allen besonderen Erkenntnissen und Wissenschaften vorausliegende, ihre Möglichkeit und Gültigkeit rechtfertigende Untersuchung.

a. Der ursprüngliche Sinn von Grund und Gründung. In jedem Seienden sind Wesenheit und Dasein als seine inneren Konstitutionsgründe zu unterscheiden, die ihrerseits weder bloß nachträglich abgehobene Abstraktionsmomente noch auch selbst Seiende sind; die zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur und logischen Ordnung nach früher sind als das Seiende selber und in innerer, nicht umkehrbarer Zuordnung die Einheit des Seienden bilden. Eins aber sind sie in ihrer formalen Verschiedenheit durch ihr reales *Identischsein*, das beim ens contingens bloß tatsächlicherweise, bei Gott aber mit innerer Notwendigkeit besteht. Aus der Wesenheit, dem Sinngehalt eines Seienden *ergibt sich logisch notwendig* seine spezifische Daseins- und Wirkfähigkeit — bei Gott zugleich das aktuelle Dasein und reine Tätigsein — und damit Wert- und Zielbestimmtheit<sup>8</sup>. Jedes Seiende ist also im wahren und echten Sinn in seinem Innern sowohl begründend wie begründet (ein Gegründetes) — auch Gott, insofern als sein Dasein mit seinem Wesen gegeben ist —, doch ist kein Seiendes eine bloße Summe seiner inneren Gründe noch bloß ihre Einheit und Vereinigung, sondern mit ihrer Vereinigung *logisch notwendig gegeben*. Zwischen den inneren Gründen des Seienden und dem von ihnen gegründeten Seienden selber besteht eine logische *Grund-Folge-*

nalität, ihrer Stellung im Lebensganzen und ihrer Abhängigkeit von den Grundweisen der Einstellung und Erkenntnishaltung soll im zweiten Teil in seinem sachlichen Zusammenhang berücksichtigt werden.

<sup>8</sup> Wo immer wir daher im Seienden auf Sinnhaftigkeit stoßen, besteht logisch notwendig auch der Sinnhaftigkeit entsprechende Wert- und Zielbestimmtheit. Eingehender sind diese Zusammenhänge dargestellt vom Verf. in der Abhandlung: Logos, Telos, Energeia, in: Schol 17 (1942) 17—31.

*Beziehung*; das vieleine Seiende *ergibt sich* aus seinen inneren Gründen.

Jedes Seiende ist mithin eine logisch-teleologisch geordnete Vieleinheit, in der formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch sind. Einheit eines Gegenstandes ist *mehr* als Verträglichkeit, Vereinbarkeit, Zueinanderpassen seiner Elemente; die Elemente sind vielmehr dadurch zur Einheit vereinigt, daß sie real *identisch* sind. Identität besagt also logisch ursprünglich immer *Identität in der Verschiedenheit*. Trotz der Einheit des Seienden ist die Vielheit der Konstitutionsgründe nicht Schein und trotz der Vielheit der Konstitutionsgründe ist die Einheit des Seienden nicht Schein. Die Gründe sind im Ge gründeten sowohl *bewahrt*, weil sie formal unterschieden sind, wie auch *aufgehoben*, weil sie real identisch sind<sup>9</sup>. Durch die Identität der inneren Gründe ist das Seiende seiend, erkenn- und antreffbar. Diese sind in jeder intellektiven Erkenntnis einschließlich miterkannt und in jeder Erfahrungserkenntnis als Möglichkeitsgründe der Erfahrung logisch vorausgesetzt. Sie sind die letzten inneren Möglichkeitsgründe des Seienden und seiner Erkenntnis überhaupt. Realisiert wird, wirklich und erfahrbar ist immer nur Einzelseiendes, aber das wirkliche und erfahrbare Einzelseiende ist innerlich konstituiert und geordnet durch seine Gründe. Erklärung durch den Kausalzusammenhang, die eine Tatsache durch andere Tatsachen, einen Prozeß durch andere Prozesse erklären, ist demnach nicht der einzige Weg der Seinserkennnis, vielmehr liegt der Kausalerklärung als innerer Möglichkeitsgrund die metaphysische Seins- und Erkenntniserschließung zugrunde, die ihrerseits zurücksteigt vom Seienden zu seinen inneren Konstitutionsgründen, von Erfahrung und Wissen zu den inneren Möglichkeitsgründen der Erfahrung und des Wissens. Darum ist Philosophie von den Griechen an bis heute Erklärung aus den letzten Gründen.

b. Worin besteht genau das *principiare* der Konstitutionsprinzipien? Die inneren Prinzipien *sind* kein dauerndes *principiare*, ihr Sein (richtiger: „Vor“-Sein) ist kein Prozeß, sondern das *principiare ergibt sich* aus den Prinzipien. Die Essenz *ist* also nicht selbst Begründen und geht nicht auf im Begründen, sondern hat das Begründen der Existenzfähigkeit zur logischen Folge. Gründen, Begründen ist

<sup>9</sup> Nicht aus sich selbst aber können gegeneinander indifferente Prinzipien identisch sein. Nicht aus sich selbst kann Vielheit Einheit begründen. Im *ens contingens* können die Prinzipien nur durch ein anderes identisch sein. Das ist der Grundgedanke des *henologischen* Prinzips, das ebenso wie das Kausalprinzip auf dem Satz beruht: keine bloß tatsächliche Identität formal verschiedener innerer Seinsprinzipien kann aus sich selber sein. Darüber soll an anderer Stelle mehr gesagt werden.

logisch ursprünglich eine dem Seienden immanente Beziehung (und erst in zweiter Linie Beziehung eines Seienden zu einem andern). Das ens selbst *wird* nicht aus seinen inneren Prinzipien heraus, geht nicht im eigentlichen Sinn aus ihnen hervor, es ist nicht ihr „Effekt“ oder Gewirktes, nicht ein dauerndes Gewordensein aus seinem inneren Werden heraus, sondern *ergibt sich* aus seinen inneren Gründen. Die logische Grund-Folge-Beziehung ist eine letzte, nicht weiter rückführbare positive aus dem Wesen folgende Identitätsbeziehung. Werden und Hervorgehen aber können erst vom ens, nicht aber von seinen Konstitutionsgründen ausgesagt werden. Erst vom Seienden, dem constitutum, kann man im eigentlichen Sinn von Statik und Dynamik, von statischen und dynamischen Verhältnissen sprechen.

c. **Eigenart des Grund-Folge-Zusammenhangs.** Grund ist logisch ursprünglich kein ens, sondern ein principium entis, mit dem die logische Folge innerlich notwendig gegeben ist, und ebenso ist das Begründete (die Daseinsfähigkeit) logisch ursprünglich kein ens, sondern ein principium entis. Der Grund-Folge-Zusammenhang ist doppelt gerichtet: vom Grund zur Folge und von der Folge zum Grund. Darum steigt die Philosophie sowohl logisch deduktiv ab vom Grund zur Folge, wie sie umgekehrt von der logischen Folge zu ihrem Grund aufsteigt. Die Umkehr, das Gegenstück zur logischen Deduktion ist also nicht die auf Tatsachenbeobachtung und -vergleichung gestützte Induktion, sondern der Aufstieg vom Begründeten zu seinem Grund mittels des Prinzips vom Grund, wie wir noch näher sehen werden. Das *grundlegende* Verfahren der Metaphysik ist aber nicht die Deduktion, sondern die aller Deduktion und überhaupt jedem Urteil logisch vorgeordnete metaphysische Seins- und Erkenntniserschließung. Metaphysik ist also nicht induktive Metaphysik, krönender, zusammenfassender Überbau der Resultate der Einzelwissenschaften, sondern ein echtes Ganzes, das das Seiende in seinem inneren Sinngehalt und Aufbau und seinen innerlich notwendigen Beziehungen zum Ausdruck bringt<sup>10</sup>.

d. **Realgrund und logischer Grund.** Jeder Grund ist Seinsgrund. Auch das Wesen ist *Seinsgrund*. Doch kann das Reale allein seinem Wesen, seinem logischen, formalen Gehalt nach in Abstraktion von seinem Realsein betrachtet werden. Die scholastische Ontologie ist darum sowohl formale wie auch reale Ontologie, und zwar *natura prius* formale Ontologie, deshalb, weil im Realen das Formale als ein Prinzip des Realen

<sup>10</sup> Auch die Naturphilosophie hat als erste Aufgabe nicht die Auswertung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, sondern die **Grundlegung** der Möglichkeit der Naturwissenschaften.

enthalten ist<sup>11</sup>. Die inneren Gründe des Seienden sind aber nicht selber Seiende, nicht Phänomene, die „erscheinen“ können, sondern sie sind seinshafte, das Seiende konstituierende Prinzipien, die ihrerseits Möglichkeitsgründe der Phänomene und ihrer Erfahrung sind und nur intellektiv in Abstraktion von der Singularität erkannt werden können. Immer ist Grund nicht etwas Unmittelbares. In den inneren Gründen zeigt sich die Sinnhaftigkeit des Seienden. Das Seiende als solches hat einen sinnvoll, logisch geordneten Gehalt, und es gibt nichts am Seienden, das ohne Sinnhaftigkeit und logische Ordnung wäre. Ein prinzipiell Unerkennbares ist darum unmöglich. Intellektives Erkennen ist Erfassen der inneren Seinsordnung, die dem unmittelbaren Erleben und Erfahren noch verborgen ist. Immer hat Denken Beziehung zur Ordnung. Rationaler Sinngehalt und empirisches Sein sind aber nicht durch eine Kluft getrennt. Sondern jedes empirische Sein hat einen rationalen Gehalt, und rationaler Gehalt ist immer sinnvoller Gehalt eines Seienden. Eidetische Wissenschaften und Tatsachwissenschaften gehen darum beide auf das Seiende, doch in verschiedener Weise, jene auf seinen abstraktiv erfaßten Wesensgehalt, diese auf sein Wirklichsein, sein Werden und Sichverändern. Kein Objekt geht im Erfahrbaren auf, jedes hat auch einen sinnvollen Gehalt, der nur mittels des Verstandes erkannt werden kann. Das Wort: nur Tatsachen können Grundlagen einer Wissenschaft sein, ist ungenau. Die Wissenschaften haben sowohl die im Wesen der Tatsachen gründenden logisch notwendigen Sachverhalte wie auch die im Wirklichsein und Wirken der Dinge gründenden bloß faktischen oder physisch notwendigen Sachverhalte zu erforschen. Dabei sind die eidetischen Wissenschaften ihrem Sinn nach nicht auf die Wirklichkeit ihrer Gegenstände angewiesen; wesensnotwendige Sachverhalte können auch an einem bloß vorgestellten Objekt eingesehen werden, deshalb, weil auch dieses einen sinnvollen Wesensgehalt hat.

Wenn wir hier auf die inneren Seinsprinzipien hinweisen, so wird der Realzusammenhang der Dinge untereinander keineswegs geleugnet. Auch dieser besteht; stets gründet eines im andern, ist rückbezogen auf Bedingungen und Ursachen, die nicht in ihm selbst liegen, und erst das Zusammenwirken dieser Ursachen macht den zureichenden Realgrund einer Sache aus. Doch setzt dieses Zusammenwirken eine spezifisch und individuell bestimmte Wirk- und Aufnahmefähigkeit in jedem Einzelding voraus und führt somit auf die inneren Gründe der Sache zurück.

<sup>11</sup> Nach Husserl ist die eigentliche Entdeckung des Formalen erst zu Beginn der Neuzeit vollzogen worden auf dem Wege über die Begründung der Algebra durch Vieta. Aristoteles habe nur eine allgemeine Realontologie gehabt, die ihm als »erste Philosophie« galt, während ihm die formale Ontologie und somit auch die Erkenntnis, daß sie an sich der realen vorangehe, gefehlt habe (Formale und transzendente Logik 70). Der sachliche und historische Irrtum dieser Meinung erhellt aus unseren Ausführungen.

e. Die inneren Gründe sind zutiefst substantielle Gründe; deshalb, weil auch das in Akzidentien notwendig sich entfaltende und sich äußernde *ens contingens* zutiefst substantiell ist, weil die Phänomene die Substantialität, d. h. den Selbststand, das Nicht-in-einem-andern-sein, des Seienden voraussetzen, weil Akzidentien, Phänomene und Prozesse, die nicht einem selbständigen Seienden zugehören, unmöglich sind. Wenn die Substanz geleugnet wird, kann es nicht ausbleiben, daß das Seiende als Prozeß gefaßt wird und Heraklits Meinung wiederkehrt, daß alles Seiende Werden sei und der absolute Prozeß Grund des Sichzeigens von etwas<sup>12</sup>. Dann ist die Zeit Wesen des Seins, und Ontologie wird Ontochronie<sup>13</sup>. Der Grund der Wahrheit ist absoluter dialektischer Prozeß, die Absolutheit des Denkens ist absolute Unruhe (Hegel). — Allein, so sehr das kontingent Seiende seiner Natur nach in unablässiger Veränderung und Bewegung begriffen ist, derart, daß kein konkretes Teilchen in ihm unverändert bleibt, so läßt sich doch weder von seinem Sinngehalt als solchem noch von seinen wesensnotwendigen oder tatsächlichen Sachverhalten aussagen, daß sie in Bewegung seien. Nicht der Sinngehalt als solcher fließt oder ist in Entwicklung. Und daß ein Seiendes etwas ist, fließend oder sich zeigend ist, ist nicht selber Fließen oder Werden. Die wesensnotwendigen und kontingenten Seinssachverhalte bestehen entweder oder bestehen nicht, können aber als solche nicht selber in Bewegung sein. Immer zeigt sich etwas auf Grund von etwas. Jedem Werden und Sichentwickeln liegt zugrunde, daß etwas ist. *Etwas* wird und *etwas* entwickelt sich. Das kontingente Ding ist *principium status et motus*, und zwar *natura prius principium status*. In den Theorien, die den absoluten Prozeß und das unablässige Werden als das Wesen des Seienden betrachten, ist die metaphysische Erforschung der Vorbedingungen und Möglichkeitsgründe des Werdens und Sichzeigens von etwas unterlassen.

Werden und Entwicklung im kontingent Seienden sind naturhafte Äußerung seiner innerlich wert- und zielbestimmten Natur. Die Dinge sind in ihrem Innern geprägt im Hinblick auf ihre Bestimmung, das ihrer Natur entsprechende und ihrer Vollendung dienende Wirken. *Intentionalität* ist dem Seienden als solchem wesentlich. Dieser Begriff ist näher zu erforschen.

f. Grund und Intentionalität. Wesenheit und Dasein, d. h. logischer Sinngehalt und zielbestimmter Wertgehalt, sind

<sup>12</sup> Wie es der Fall ist bei M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Festschrift für E. Husserl*, Halle 1929; und E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, München 1939, 41 f., 91 u. a.

<sup>13</sup> Für Heidegger ist der letzte Grund nicht der Sinngehalt des Seienden, sondern ein im Kern des Seins sich vollziehendes und ihm vorgängiges Geschehen.

die jedem Seienden wesentlichen inneren Gründe. Wert und Ziel sind also, ebenso wie Grund, logisch ursprünglich nicht entia constituta, sondern constituenta constituti. Innerlich verbunden aber sind Sinnhaftigkeit und zielbestimmte Werthaftigkeit im Seienden durch die *Intentionalität*, die ihrerseits ebenfalls logisch ursprünglich nicht Gerichtetsein eines Seienden auf ein anderes Seiendes besagt, sondern eine dem Seienden als solchem immanente Hinordnung, eine Hinbeziehung des einen Konstitutionsprinzips, der Sinnhaftigkeit, auf das andere Konstitutionsprinzip, den actus, als den dem Seienden immanenten Wert und sein immanentes Ziel. Erst in zweiter Linie ist Intentionalität Zuwendung eines Seienden auf ein anderes Seiendes, und zwar nicht irgendwie Zuwendung auf etwas, sondern inneres naturhaftes Gerichtetsein auf Wert und Ziel, beim ens contingens: auf naturentsprechende Vollendung durch naturentsprechendes Wirken. Jedes Naturstreben ist Vollendungsstreben und jedes aktuelle Streben Auswirkung des naturhaften Vollendungsstrebens<sup>14</sup>. Das sinnvolle Wesen, die sinnhafte Natur eines Seienden ist der letzte innere Grund des Vollendungsstrebens, deshalb, weil die Natur innerlich auf das ihr entsprechende Wirklichsein und Wirken angelegt ist<sup>15</sup>. Das Wesen der Sache ist also Prinzip sowohl der Intelligibilität, wie auch der Daseinsmöglichkeit, wie auch der sinnvollen, zielbestimmten Wirkensfähigkeit. Die Transzendentalien unum, verum, bonum differieren nicht nur subjektiv, als verschiedene „Meinung“ und Betrachtung vom Seienden, sondern in erster Linie

<sup>14</sup> Intentionalität ist mithin logisch ursprünglich nicht das Aktmäßige (F. Brentano, Husserl), sondern eine Beziehung im Seienden selber, nämlich die Naturhinordnung des Seienden auf den Akt als seine Vollendung und erst in zweiter Linie eine Eigentümlichkeit des Aktes (des Verstandes, Willens und überhaupt des Seienden), kraft derer das ens durch seinen Akt und in seinem Akt nach weiterer Vollendung strebt. Besonders ausgezeichnet ist die Intentionalität des Geistes. Sie ist wesensmäßig Naturhinordnung auf wesensentsprechende Vollkommenheit; beim endlichen Geist darum: erstens innere Naturhinordnung des Geistes auf das Dasein und auf Erhöhung des Daseins; ebendarum zweitens die dem Geiste wesentliche Hinordnung auf das Seiende in seinem ganzen Umfang: um es zu erkennen, wie es an sich ist; um es zu lieben in seiner Gutheit, um sich zu erfreuen an seiner Schönheit. — Die wesentlich auf das absolut Unendliche ausgerichtete Intentionalität des Geistes soll andernorts näher betrachtet werden.

<sup>15</sup> Spezialfälle des allgemeinen metaphysischen Prinzips von der Hinordnung der Wesenheit auf den Akt sind die Sätze: die Potenz ist auf den Akt ausgerichtet als auf ihr Ziel, und die Materie auf die Form als auf ihr Ziel, wobei Potenz logisch ursprünglich als inneres bestimmbares Prinzip des ens contingens zu fassen ist, und Materie ebenso als inneres bestimmbares Prinzip des Körperlichen. Mit Recht fassen Aristoteles und Thomas die Form auch als Ziel, als Ziel der inneren Hinordnung der Materie.

objektiv, als verschiedene innere Wesensattribute des Seienden<sup>16</sup>.

g. Besteht eine Antinomie im Wesen des Prinzipseins, ein Paradox der Gründe? Kein inneres Seinsprinzip kann für sich allein begründen, sondern innere Seinsprinzipien können dies immer nur in Verbindung miteinander und mit dem principiatum — dem concretum im Falle des ens contingens —, wobei die Prinzipien zum principiatum die Beziehung des Begründens haben, während das principiatum zu seinen Prinzipien die Beziehung des Begründetseins hat. Bleibt eines dieser zusammengehörigen Momente unbeachtet, so entsteht eine Antinomie im Wesen des Prinzipseins, etwa auf folgende Weise: »Zwischen Prinzip und Concretum besteht eindeutige, irreversible Abhängigkeit. Das Prinzip determiniert, abhängig ist nur das Concretum. Das Prinzip ist das Unabhängige. Wie reimt sich damit das, was das kategoriale Gesetz des Prinzips ausspricht: das Prinzip hat kein eigenes Sein neben seinem Sein ‚für‘ das Concretum? Es ist also, was es ist, nur relativ auf das Concretum. Ist aber Relativität auf das Concretum nicht doch Abhängigkeit von ihm? — Die Antinomie läßt sich kurz so aussprechen: das Prinzip ist unabhängig vom Concretum, weil vielmehr das Concretum von ihm abhängig ist; und zugleich ist es doch abhängig vom Concretum, weil es nur relativ auf dieses besteht. Beides liegt im Wesen des Prinzipseins«<sup>17</sup>.

Zur Beurteilung der Antinomie. Welche Sachlage besteht? Das Concretum ist in sich selber sowohl begründend wie auch begründet; begründend, sofern seine inneren Prinzipien es begründen; begründet, sofern es mit seinen Prinzipien logisch notwendig gegeben ist. Von einem inneren Prinzip läßt sich nicht sagen, es bestehe »nur relativ auf« das Concretum, sondern es besteht begründend im Concretum; die inneren Prinzipien einer Sache sind principia principiatum, constituenta constituti. Die dem Concretum wesentliche immanente Logizität besteht gerade darin, daß es in sich selber einen logischen Grund-Folge-Zusammenhang hat, d. h. in sich selber sowohl begründend als auch begründet ist. Die begründenden inneren Prinzipien sind aber von ihrer logischen Folge, dem Concretum, nicht abhängig in demselben Sinn, wie die begründete logische Folge, das Concretum, von seinen inneren Prinzipien abhängig (determiniert) ist, sondern sie haben zu ihrer logischen Folge, dem Concretum, die Beziehung des Begründens. Die scheinbare Antinomie entsteht nun dadurch, daß N. Hartmann sagt, das begründende Prinzip sei sowohl unabhängig wie auch abhängig vom Concretum. Eine wirkliche Antinomie läge aber nur dann vor, wenn das begründende Prinzip im selben Sinn sowohl unabhängig wie auch abhängig vom Concretum wäre. Das aber ist nicht der Fall. Das begründende Prinzip ist unabhängig vom Concretum, insofern als es nicht vom Concretum determiniert ist; es ist »abhängig« vom Concretum nur in dem Sinn, als es im und zum Concretum die Beziehung des Begründens hat.

<sup>16</sup> M. Müller, Sein und Geist, Tübingen 1940, versucht in anerkanntenswerter Weise von der Betrachtung des Seienden in seine Konstitutionsgründe zurückzuführen. In der Durchführung weicht die vorliegende Abhandlung, ebenso wie frühere Arbeiten, in verschiedener, nicht unwichtiger Hinsicht von M. Müller ab.

<sup>17</sup> N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, 423. Hier liege, meint N. Hartmann, eine Fundamentalantinomie des kategorialen Seins, die bis heute nicht gelöst und auch nicht eigentlich lösbar sei; man könne sie nur durchschauen und auf präziseren Ausdruck bringen; es sei eben eine »echte Antinomie« (a. a. O.).

## 2. Die Prinzipien vom Widerspruch und Grund.

Das Seiende hat logischen Gehalt. Logischer Gehalt aber schließt Grund-Folge-Zusammenhang ein. Dieser aber hat eine doppelte Richtung: der Grund begründet die logische Folge, und die logische Folge hat ihren Grund. Ausdruck dieses doppelten gerichteten logischen Seinsverhältnisses zu sein, ist der tiefste Sinn zweier innerlich und unzertrennlich miteinander verbundener, derselben Wurzel, dem Wesen des Seienden, entstammender, für alle Philosophien und Wissenschaft hochbedeutsamer Prinzipien, der Prinzipien vom Widerspruch und Grund. Von diesen bezieht sich das erste auf das Verhältnis des Grundes zur logischen Folge und das zweite auf das umgekehrte Verhältnis der logischen Folge zu ihrem Grund. Dies ist näher zu betrachten.

a. Das Widerspruchsprinzip. Jedes Seiende hat als wesensnotwendige Folge die Unvereinbarkeit mit seinem kontradiktorischen Gegensatz. Das Seiende ist aber seinem formalen Gehalt nach nicht eine unterschiedslose Einheit, sondern eine innerlich geordnete, auf den Daseinsakt bezogene Vieleinheit. Dieser Charakter, vor allem die jedem Seienden wesentliche Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis muß auch bei der Bestimmung des Sinnes des Widerspruchsprinzips berücksichtigt werden, wenn sein wahrer Inhalt zum Ausdruck kommen soll. Darum ist zu sagen: Jedes Seiende ist durch seinen *actus* unvereinbar mit seinem *contradictorium*. In jeder Rücksicht also, in der ein Seiendes *bestimmt* ist<sup>18</sup>, kann es nicht seine Verneinung sein. Kontingentes Seiendes kann aber auf zwei wesentlich verschiedene Weisen bestimmt sein, entweder kraft seines Sinngehaltes oder nur kontingenterweise. Darnach unterscheidet sich eine zweifache Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegensatz: die *innere* Unmöglichkeit und die Unmöglichkeit der *Gleichzeitigkeit* des kontradiktorischen Gegenteils. Jede Unvereinbarkeit aber ist eine logische Folge. Es sind also auch mit dem Dasein und jeder bloß tatsächlichen Bestimmtheit (mit dem *actus primus* und den *actus secundi*) des ens contingens logisch notwendige Folgen gegeben. Der Satz vom Widerspruch besagt demnach logisch ursprünglich die aus dem Seienden *mit Bezug auf seinen actus* sich ergebende logische Folge, daß ein Seiendes in der Hinsicht, in der es bestimmt ist, nicht nicht bestimmt und darum nicht gleichzeitig anders bestimmt sein kann. In dieser Seinsbestimmtheit gründet dann die Unmöglichkeit, daß kontradiktorische Urteile zusammen wahr oder falsch sind. Der Widerspruchssatz hat demnach, wie-

<sup>18</sup> Bestimmtheit eines Seienden besagt immer eine Identitätsbeziehung zwischen dem Seienden und seiner Bestimmtheit, die, als actus, immer zugleich Wert- und Zielbestimmtheit einschließt.

wohl es im Seienden keinen kontradiktorischen Gegensatz geben kann, dennoch ursprünglich einen *ontologischen* Sinn; er besagt eine logische Folge, die jedes *Seiende infolge seiner Identitätsbeziehung mit dem actus primus* oder den *actus secundi* hat. Er ist also wesentlich mehr als ein „bloß negatives Kriterium aller Wahrheit“, er gehört nicht bloß in die Logik, sondern in erster Linie in die Ontologie, die Fundament auch der Logik ist — logischer Gehalt ist logischer Seinsgehalt —, und hat einen viel tieferen Sinn als: „Keinem Ding kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“<sup>19</sup>.

Immer wieder wird gesagt, das Prinzip des Seins begründe sich selbst. Wenn dies wahr ist, und es ist zweifelsohne wahr, dann muß der Seinsbegriff Begründung einschließen. Gerade diesen begründenden Charakter im Seienden sucht die metaphysische Seinserschließung herauszustellen. Ein Apriori ist mit jedem Seienden gegeben in mehrfacher Hinsicht; und es gibt kein Apriori, das nicht Seinsapriori wäre.

b. Das Prinzip vom zureichenden Grund. Das Widerspruchsprinzip berücksichtigt nur *eine* Seite der Seinslogizität, die Beziehung vom Grund zur logischen Folge. Die Seinslogizität hat aber auch die umgekehrte Beziehung von der logischen Folge zu ihrem Grund. Jede von einem Seienden aus-sagbare Unvereinbarkeit mit dem contradictorium ist eine logische Folge und hat als solche ihren Grund. In jeder Beziehung also, in der ein Seiendes mit dem kontradiktorischen Gegenteil unvereinbar ist, hat es seinen Grund. Mit der Identitätsbeziehung zu seinem actus aber ist die Unvereinbarkeit des Seienden mit dem contradictorium gegeben. Darum verlangt das Seiende einen Grund für die Identitätsbeziehung mit jedem actus, den es hat oder haben kann, d. h. es hat einen Grund seines Daseins und jeder Sobestimmtheit, die es entweder kraft seines Wesens oder nur tatsächlich hat. Das Prinzip vom zureichenden Grund ist mithin die genaue Umkehr des Widerspruchsprinzips. Jeder actus entis ist also die logische Folge eines den actus bestimmenden Prinzips. Genauer gesagt: jede Identitätsbeziehung, die ein Seiendes zu seinem actus haben kann, ist die logische Folge eines die Identitätsbeziehung bestimmenden Prinzips. Dabei ist actus im weitesten Sinn zu verstehen: als innere Formbestimmtheit jeder nur möglichen Art, als Daseins- und akzidentelle Bestimmtheit jeder nur möglichen Art. Immer besagt Bestimmtheit eine *Identitätsbeziehung* zwischen einem Seienden oder einem inneren Seinkonstitutionsgrund und seiner Bestimmtheit. Begründen hat mithin immer eine logische Folge, auch das Begründen der Wirkursache<sup>20</sup>. Umgekehrt wird durch jedes Begründen eine (entweder innerlich notwendige oder bloß tatsächliche) Identitätsbeziehung begründet; die inneren Gründe sind konstituierende Prinzipien der verschiedenen im Seienden bestehenden Iden-

<sup>19</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft A 151.

titätsbeziehungen, der äußere Grund bestimmt beim *ens contingens* die verschiedenen bloß tatsächlichen Identitätsbeziehungen, die zwischen den gegeneinander seinsindifferenten Konstitutionsprinzipien bestehen, somit die Identitätsbeziehung zwischen den dem Kontingenten wesentlichen immanenten metaphysischen Seinsstufen, ferner zwischen dem Kontingenten und seiner Individualität, endlich zwischen dem Kontingenten und seinem Dasein und seinen akzidentellen Sobestimmtheiten<sup>21</sup>.

Wenn man den Satz vom zureichenden Grund so faßt, »daß für alles, was ist, die Reihe der Bedingungen vollständig vorhanden ist, und daß auf Grund dieser Vollständigkeit nichts Seiendes anders sein oder ausfallen kann, als es ist«<sup>22</sup>, so ist nicht von dem metaphysischen, mit der Logizität des Seienden gegebenen, innerlich (logisch) notwendigen Urprinzip des Grundes die Rede, sondern von dem wesentlich davon verschiedenen, physisch notwendigen Gesetz der Naturkausalität, das besagt, daß die Naturdinge — nicht aber die mit Freiheit begabten Wesen — mit physischer Notwendigkeit wirken. Dieses Gesetz beruht bereits logisch auf dem metaphysischen Satz vom Grund und kann nur mittels seiner begründet werden.

Die *Erkenntnisbedeutung* der Prinzipien vom Widerspruch und Grund ist anerkannt, ja in der neueren Philosophie oft so ausschließlich hervorgehoben worden, daß ihr primär ontologischer Sinn nicht mehr berücksichtigt, sogar bestritten wurde. An beiden Sätzen zeigt sich aber nur in spezieller, allerdings recht klarer Form das schon wiederholt behrührte allgemeine Gesetz, daß der innere logisch-teleologisch gegliederte Aufbau des Seienden die grundlegenden Eigenschaften der Erkenntnis mitbestimmt. Einige Grundlinien dieses Verhältnisses sollen, vor allem mit Rücksicht auf die von der Transzendentalphilosophie gestellten Fragen, hier gezeichnet werden; die vollständige Durchführung würde zu einer Metaphysik der Erkenntnis werden.

### 3. Seinskonstitutionsgründe und Seinserkennntnis bzw. -anerkennntnis.

a. Wesen des intellektiven Erkennens. Intellektives Erkennen ist Im-Innern-der-Sache-lesen, d. h. die Sache erkennen nicht bloß in ihren letzten konkreten Bestandteilen, sondern in erster Linie aus ihren inneren metaphysischen Konsti-

<sup>20</sup> Bei Gott ist die innerlich notwendige Identität von Wesenheit und Dasein logische Folge der Wesenheit Gottes; die bloß tatsächliche Identitätsbeziehung, die ein *ens contingens* zu seinem Dasein oder zu seiner akzidentellen Sobestimmtheit hat, ist zwar nicht logische Folge der Wirkursache, wohl aber logische Folge des daseinbestimmenden Einflusses der Wirkursache, mit dem das *ens contingens* nicht gleichzeitig nicht dasein oder nicht sobestimmt sein kann.

<sup>21</sup> Der Erweis für das Kausalprinzip ergibt sich von hier aus leicht; er soll an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Modalanalyse geführt werden.

<sup>22</sup> N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt* 311.

tutionsgründen und in der mit diesen gegebenen logisch-teleologischen Ordnung, in Struktur, Verhältnis, Gesetz und Plan. Wissen ist Erkennen aus den Gründen, auch in der Geschichte, die zwar das Einmalige erforscht, das sie aber aus seinen inneren und äußeren logisch-teleologischen Gründen und Zusammenhängen versteht. Jedes Faktum läßt sich auf Prinzipien, die es begründen, zurückführen. „Alles Faktische ist schon Theorie“ (Goethe). Jede Tatsache und jedes Gegebene nämlich steht in den mit seinem Wesen gegebenen und darum seiner Tatsächlichkeit und Erfahrbarkeit vorgängigen oder apriorischen innerlich notwendigen Zusammenhängen und Ordnungen. Mit dem *Wesen* eines jeden Seienden, mithin vorgängig zu seiner Existenz und tatsächlichen Erfahrung ist es gegeben, daß es intelligibel, wert- und zielbestimmt, erkenn- und erfahrbar ist, dasein kann und in Zusammenhängen steht. Kein Tatsächliches kann gegen seine apriorischen, wesensmäßigen Sachverhalte, Ordnungen, Beziehungen und Zusammenhänge verstoßen. In jedem Begriff *haben* wir nicht bloß das Ding, sondern erfassen wir es in seinem inneren Aufbau, umgreifen wir immer die Ganzheit des Seienden und *im* Seienden die geordnete Vieleinheit seiner inneren Gründe. In diesem Rückgang verlassen wir trotz der dabei vollzogenen Abstraktion von Existenz und Individualität niemals ganz die Wirklichkeit, sondern behalten in den Konstitutionsgründen die Verbindung mit ihr. Jeder Grund hat die Beziehung zur Wirklichkeit, nicht bloß der Realgrund, sondern auch der Formalgrund, weil jeder logische und formale Gehalt Seinsgehalt ist. Zwar ist die Sinnlichkeit Fundament unseres Erkennens, die Sinnlichkeit, der ein relatives Element wesentlich ist; aber das intellektive Erkennen ist nicht mit dem transzendentalen Idealismus bloß als ordnende Betätigung am Relativen und selbst relative Betätigung zu fassen<sup>23</sup>, sondern als Vordringen zum inneren Ansich und Wesen des Sinnfälligen, als Erfassen in sich bestehender absolut notwendiger Sachverhalte und Zusammenhänge.

Das Erkennen ist in seinem Verhältnis zum Seienden in dreifacher Weise bestimmt vom *Objekt*, das es erfaßt, vom *Subjekt*, aus dessen Natur es hervorgeht und deren Eigenart es anzeigt. Drittens aber ist es selbst nur *eine* Weise des geistigen Verhaltens zum Seienden. Dieses ist auch durch Wertcharakter ausgezeichnet, auf den unser Geist ebenfalls hingeordnet ist, und den er in jedem Urteil *bejaht*. Wir haben demnach zu handeln von der Objekt- und Subjektbestimmtheit der Erkennt-

<sup>23</sup> Aus diesem irrigen Begriff über das Verhältnis von Sinnes- und Verstandeserkenntnis ist der transzendental Idealismus seit Kant niemals mehr ganz herausgekommen. Das ist der letzte Grund, warum er dem Relativismus verfallen ist und auch da verhaftet bleibt, wo er ihm entgehen möchte.

nis sowie von dem Anerkennungsmoment, das in jedem Urteil zum Ausdruck kommt.

b. *Objektbestimmtheit des Erkennens.* Vom Objekt aus bestimmt sich zunächst die Grundstruktur des *Urteils*, in erster Linie die *Identitätsaussage* oder -verneinung, die dem Urteil als solchem deshalb wesentlich ist, weil sie Ausdruck, Wiedergabe der der Sache wesentlichen Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis ist. In jedem „Ist“ eines Urteils steckt ausdrücklich oder einschließlicly die Beziehung auf Möglichkeit, Wirklichkeit, Wert und Ziel, deshalb, weil die Beziehung auf das Möglich- und Wirklichsein jedem Sinn- und Formgehalt wesentlich und daher auch in den rein logischen und formalen Urteilsaussagen einschließlicly enthalten ist. Wenn wir einen Satz bilden, so fassen wir die Worte, deren keines für sich allein den Sinn trägt, als aufeinanderbezogen und zusammengehörig auf, und erst in dieser Einheit gewinnt der bloße Stoff der Worte den einheitlichen Sinn. Diese selbst im einfachsten Urteil feststellbare Eingentümlichkeit ist gegenständlich bestimmt. Erst der ganze Gegenstand, der geformte Stoff nämlich hat Sinngehalt; die Konstitutionsgründe als solche haben Sinngehalt erst in ihrer Zuordnung zueinander, darum an sich erst *im* Gegenstand. Ferner bildet nicht irgendwelche Zusammenstellung der Begriffe und nicht das Ineinandersein von Subjekt und Prädikat das Urteil, sondern erst durch das „Ist“ werden Subjekt und Prädikat zum Urteil geformt, deshalb, weil erst durch die *Identität* der formal verschiedenen inneren Seinsgründe ein Gegenstand konstituiert wird. Ein- und zweigliedrige Urteile gibt es nur in *dem* Sinn, als sie einschließlicly die Identitätsbeziehung formal verschiedener konstitutiver Seinsgründe aussagen nicht aber im eigentlichen Sinn, als könnten sie etwas aussagen, was nur Einheit oder nur Zweiheit wäre, denn jedes Seiende, auch jedes Phänomen ist innerlich notwendig Einheit in der Vielheit, und zwar ist es eine Vieleinheit durch die *Identität* der formal verschiedenen inneren Seinsgründe. Die durch das „Ist“ Verbundenen sind ursprünglich nicht entia, sondern innere das ens konstituierende Prinzipien. Und diese Aussage über die innere logisch-teleologisch geordnete Struktur des Seienden liegt notwendig auch überall da zugrunde, wo etwas von einem Seienden in Beziehung auf ein anderes ausgesagt wird.

Vom Objekt aus bestimmen sich *Eigentümlichkeiten* der Erkenntnis. Erkenntnis bedeutet Besitz des Wahren als des Unveränderlichen, Notwendigen, allem Einzelnen und Wechselnden Gemeinsamen, ihm Vorausgehenden und Zugrundeliegenden. Jedes Seiende nämlich, auch das Kontingente und Veränderliche, hat, wie wir sahen, unveränderliche, absolut notwendige, wesensmäßige und darum allem Einzelnen und Wechseln-

den gemeinsame, logisch vorgeordnete Sachverhalte. Diese kommen in den apriorischen Prinzipien und Normen zum Ausdruck, die darum keine Entwicklung zeigen können. Wären die apriorischen Begriffe und Normen mit der Struktur unseres Geistes gegeben, so wäre — wenn nicht in widerspruchsvoller Weise der endliche Geist selbst absolut gesetzt wird — ihr Relativitätscharakter unvermeidlich. Logische Notwendigkeit ist Seinsnotwendigkeit, darum Notwendigkeit schlechthin, und nicht bloß Notwendigkeit „für uns“, deren Sinn wäre, das auf uns Relative im Chaos seiner jeweiligen Zufälligkeit so durch Verstandesbegriffe und -gesetze zu ordnen, daß für uns eine Welt von Gegenständen in Einheit, Form, Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Vorausberechenbarkeit entsteht.

Erkenntnis soll *wahr* sein. Wahr aber ist sie, wenn der Verstand von dem, was ist, aussagt, daß es sei, und von dem, was nicht ist, aussagt, daß es nicht sei. Diese Definition verdient vor der üblichen: Wahrheit ist Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache, insofern den Vorzug, als sie die Beziehung zwischen ens und actus entis zum Ausdruck bringt und damit über die Sache selber hinaus und auf ihre Konstitutionsgründe zurückgeht. — Wahre Erkenntnis ist *gültige* Erkenntnis und zwar *absolut* gültige Erkenntnis, auch bei den Erfahrungsurteilen; deshalb, weil jedes gültige Urteil, das apriorische sowohl wie das empirische, in der Sache gegründete Sachverhalte aussagt, die entweder die innere Unmöglichkeit oder die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit des Gegenteils ausschließen. Niemals also ist das „Ist“ rein phänomenale Kopula im Sinne Kants, als sei die Urteilkopula logisch ordnende Verbindung von Erscheinungen nach Kategorien und Ideen für uns. Umgekehrt ist alle gültige Erkenntnis zugleich *wahre* Erkenntnis, auch in den rein formalen Urteilen, weil sie das aussagt, was entweder mit innerer Notwendigkeit oder nur tatsächlicherweise besteht. Darum geht jede Wissenschaft, auch die reine Mathesis, auf Wahrheit. Geltung besagt in *dem* Sinn „Geltung für“, als ein gültiger Satz für jeden wahr erkennenden Geist gültig ist. Die Gültigkeit eines Satzes schließt mithin Gültigkeit für den erkennenden Geist ein, doch wird dadurch die Gültigkeit nicht selbst relativiert in *dem* Sinn, als würde die objektive, im Seienden gegründete Gültigkeit in Frage gestellt.

c. Die Subjektbestimmtheit der Erkenntnis spielt in der Transzendentalphilosophie eine hervorragende Rolle. Auch nach unserer Auffassung ist sie, wenngleich in wesentlich anderem Sinn, von hoher Bedeutung, und zwar gerade deshalb, weil mit jedem Seienden und darum auch mit dem erkennenden Subjekt innerlich notwendige Sachverhalte im Sein und Wirken gegeben sind. Darum stoßen wir nach dem Grundcharakter des Seienden, der sinnvollen Zielbestimmtheit, auch

im erkennenden Subjekt auf ein Apriori im logisch-teleologischen Sinn. Auch hier können nur einige in der Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie wichtige Eigentümlichkeiten berücksichtigt werden.

Wie jedes Wirken zielbestimmt ist und der Natur des Wirkenden entspricht, wie im Bereich des Kontingenten das Wirken eine der Natur des agens entsprechende und seiner Vollendung dienende, zielbestimmte Äußerung ist, so ist auch das intellektive Erkennen des menschlichen Geistes als seiner Natur entsprechende und seiner Vollendung dienende, zielbestimmte intentio zu verstehen. Der menschliche Verstand ist seinem Wesen nach auf seine Vollendung durch das Erkennen hingeordnet. Deshalb hat die naturhafte Erkenntnis in unserm gesamten Leben und in allen Wissenschaften die höchste Bedeutung, so sehr, daß diese aller philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Erkenntnis als Möglichkeitsgrund vorausliegt, daß das naturhafte Erkenntnisstreben alle Untersuchung leitet und über jeden erreichten Widerstand hinaus weiterdrängt. Daher haben wir ein naturhaftes Verständnis der für die Lebensführung wichtigen Grundbegriffe und -sätze; daher haben alle Wissenschaften und alle besonderen geistigen Verhaltensweisen ihre Grundbegriffe und Voraussetzungen, die von ihnen selbst nicht mehr behandelt oder erklärt werden können, weil sie ihnen logisch vorgeordnet sind und von Anfang an mitverstanden werden. Weil wir unserer Natur nach zum Erkennen bestimmt sind, spielt die Gesamthaltung der Persönlichkeit und die Einstellung, mit der wir die Erkenntnis vollziehen, eine so große Rolle; darum betrachtet der Erkennende das Objekt anders in rein naturwissenschaftlicher Einstellung als in ästhetischer, soziologischer, religiöser oder politischer Einstellung. Doch hält in aller Einstellungsverschiedenheit die menschliche Natur als solche sich durch, weil sie allen besonderen Einstellungen zugrunde liegt. Nicht der Sinn des Gegenstandes aber wird von der Einstellung bestimmt, sondern nur die besondere Rücksicht, unter welcher der Gegenstand betrachtet wird, der seinerseits viele Rücksichten der Betrachtung darbietet.

Zutiefst aber in der sinnvoll-zielbestimmt auf das Erkennen als ihre Vollendung hingeordneten und danach strebenden menschlichen Natur liegt es, daß wir überhaupt erkennen können und wie wir es können, daß und wie der Verstand auf das verum als seinen Wert und sein Ziel hingeordnet ist. Was ein Seiendes seiner Natur gemäß nicht aufnehmen, ein Erkennendes seiner Natur nach nicht erkennen kann, das ist nicht da für es, wie das rein Geistige für das Tier nicht da ist. Weil wir aber erkennen können, deshalb leben wir, sobald der Verstandesgebrauch erreicht ist, immer, zuerst naturhaft und dann auch reflex-philosophisch, in einem Verständnis des Seienden und der mit ihm gegebenen Begriffe und Prinzipien, deshalb können wir alles, was wir erkennen, obersten Ordnungsgesichtspunkten einordnen, in einem Horizont sehen, in unsere Welt aufnehmen. Doch sind diese obersten Ordnungsgesichtspunkte nicht von uns entworfene, sondern von uns entweder naturhaft-unreflex oder philosophisch-reflex erfaßte und erkennend nachvollzogene Ordnungen. Auch das Verständnis des Seienden und der in ihm gründenden obersten Ordnungsgesichtspunkte ist von außen empfangen und nicht durch das Bewußtsein gegeben. Inten-

tionalität, Ausgerichtetsein auf ein Ziel schließt auch ein Maßverhältnis ein; die Intention wird gemessen an ihrem Ziel und erhält von ihm die Richtung. Darum wird der erkennende menschliche Intellekt gemessen von der erkannten Sache. Endliches Erkennen ist schöpferisch nur in *dem* Sinn, als es bisher unbekannte Beziehungen findet, nicht aber in *dem* Sinn, als sei es imstande, neue Sinngehalte zu konstituieren. Der menschliche Verstand kann und muß *empfangen*, was er will erkennen können (*intellectus possibilis*); aktiv ist er nur in dem Sinn, als er in ein und demselben erkennenden Akt logisch früher zur Erfassung des Sinngehaltes von der Singularität abstrahiert (*intellectus agens*).

Wiewohl aber Erkenntnis wesentlich Seinserfassung ist, so besteht doch ein enger Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Tat. Naturhaft sehen wir eine innere Beziehung zwischen Wahrheit und Wert, Theorie und Praxis, Philosophie und Leben. Gültigkeit und Sicherheit der Erkenntnis sind zwar hohe Werte des Geistes, doch ihrer Natur nach Grundlage für rechtes Wollen und Tun, bezogen auf Werte und Ziele. Dieses Verhältnis soll im Folgenden kurz in seinem sachlichen Grund und seiner Auswirkung im Erkennen betrachtet werden.

d. Das Anerkennungsmoment des Urteils. Das Seiende als solches ist innerlich auf den actus ausgerichtet, trägt also in sich die innere logisch notwendige Hinordnung vom Wesen zum Dasein, vom Sinnvollen zum Werthafte, vom Logos zum Telos, von der Natur zum Wirken. Wenn darum Seiendes erkannt ist, so gibt es dem Erkennen notwendig diese innere Hinordnung mit; das Erkannte wird zugleich zum Anerkannten, das Theoretische hat Lebensbedeutung. Dieser Zusammenhang findet seinen Ausdruck in der dem Urteil wesentlichen *Anerkennung* und *Bejahung*, die aber ihrerseits die Erkenntnis der Identität von ens und actus entis logisch voraussetzt, ja ohne sie gar nicht möglich wäre; denn der actus ist es, der dem ens den Wert- und Zielcharakter verleiht und dadurch die Anerkennung und Bejahung logisch fordert. Wie mithin die Wahrheit den Wert und die Sinnhaftigkeit die Zielbestimmtheit zur logischen Folge hat, so ist auch die Wahrheit der Erkenntnis erst da ganz, wo sie sich voll auswirkt, wo das Denken existenziell geworden ist. Unser Sein wird auch aus dem Wissen bestimmt. Reine (theoretische) und praktische Vernunft stehen nicht, wie bei Kant und so vielen modernen Werttheorien, unverbunden nebeneinander, vielmehr ist ihre innere Zusammengehörigkeit schon durch den Urbegriff der Philosophie, den Seinsbegriff, gefordert, und tatsächlich wird ihre innere Zusammengehörigkeit in jeder Urteilsaussage mitausgesagt.

Letztes Fundament der Grundlagenforschung, das nicht auf

ein weiter zurückliegendes hinweist, ist der Seinsbegriff. In diesem einen Begriff und seiner Erkenntnis aber sind die wichtigsten Grundbegriffe der Metaphysik und Erkenntnistheorie in innerer Zusammengehörigkeit und Ordnung beschlossen. Man kann darum weder die Metaphysik noch auch die Erkenntnistheorie grundlegen, ohne die Frage nach den innern Gründen des Seins und Erkennens, auf die wir in jedem Urteil stoßen, zu stellen. Wenn man daher die Frage nach dem Recht zwischen Realismus und transzendentelem Idealismus dadurch zugunsten des Realismus zu entscheiden sucht, daß man sich, ohne die innere Eigenart der empirischen und der intellektuellen Erkenntnis und ihrer Gegenstände zu untersuchen, einfachhin auf das Bewußtsein beruft, welches die Wirklichkeit der bewußten Akte, der Veränderung in der Zeit, des Ich usw. bezeugt, so kann dieses Verfahren deshalb nicht als ausreichend gelten, weil es die Fragen unaufgelöst läßt, die auch in jedem auf die innere Erfahrung gestützten Existenzialurteil enthalten sind und der Transzendentalphilosophie zum Anlaß ihrer Lehre werden. Kant hat sich durch den von „einsehenden Männern“ einstimmig erhobenen Einwurf, daß der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen die Wirklichkeit der Veränderungen und der Zeit beweise, in seiner transzendentallogischen Erkenntnisfassung nicht erschüttern lassen<sup>24</sup>. Mit Recht nicht, von seinem Standpunkt aus. Denn wenn sein Grundgedanke, daß die apriorische Erkenntnis aus dem Subjekt entstamme, richtig wäre, dann wäre die Zeit etwas Wirkliches in seinem Sinne, „nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung“<sup>25</sup>, und Realität, Dasein, Relation, Notwendigkeit usw. wären „Stamm-begriffe des reinen Verstandes“<sup>26</sup>. — Anfang und Weg der Philosophie bestimmen sich durch die Frage, was in seinem inneren Wesen ist das Seiende und was sein Erkennen.

---

<sup>24</sup> Kritik der reinen Vernunft A 36 f.

<sup>25</sup> A. a. O. 37.

<sup>26</sup> A. a. O. 79 ff.

## Besprechungen.

*Das Neue Testament, deutsch nach der Vulgata. Übersetzt von Joseph Franz von Allioli. Mit neuen Einleitungen und Erklärungen.* 15 mal 10 mal 3,5 cm. (832 S.) Kolmar i. Elsass 1942, Alsatia Verlag.

Auf den ersten Blick erscheint diese Ausgabe des NT als ein rasch entstandener Notbehelf, aber sie kann nach Text und Beigaben mit Ehren einen Platz unter den Taschenausgaben einnehmen. Die Übersetzung ist die vom Apostolischen Stuhle approbierte Alliolis von 1830-37, aus dem »zweiten Frühling der deutschen Sprache«, bis 1870 immer wieder verbessert, nach der Vulgata, die seit anderthalb Jahrtausenden die amtliche Bibel der lateinischen Kirche, ihres Gottesdienstes und ihrer Theologie ist. Wenn die Übersetzung auch nicht überall so leichtflüssig und verständlich ist wie andere, neuere Übersetzungen, auch in manchen Ausdrücken nicht so »farbig« (z. B. »Geduld« statt »standhafte Ausdauer«), so entspricht sie doch dem Urtext, dem die Vulgata des NT treu folgt; einzelne Abweichungen hat der Herausgeber angemerkt, bei den schwierigeren Paulusbriefen auch die »Dunkelheit vorsichtig aufgeheilt«. (Röm 8,24 »durch Hoffnung«; besser »auf Hoffnung hin« oder »der Hoffnung nach«; 2 Kor 4,8d »wir kommen nicht um [destitutumur]«; besser »nicht verzweifelt«).

Die Einführungen in die einzelnen Bücher geben das Wesentliche kurz, aber recht gut; trefflich ist z. B. die Kennzeichnung des Joh-Ev (259) und der Paulusbriefe im ganzen (440 f.); zu den einzelnen ist in den Anmerkungen das Nötige gesagt. Der Satz über das Verhältnis des Mk zu Mt (101 oben) scheint verdrückt.

Für die Anmerkungen hat der Herausgeber vorher die Technik aller neueren Handausgaben studiert. Er selbst erklärt Schwierigkeiten und hebt das Theologische, Liturgische, Sakramentale gut hervor. Während man bei den Synoptikern zuweilen den Einfluß von Rösch spürt, ist namentlich Joh (vornehmlich der Prolog) reichlich und selbständig erklärt, auch Apg., 1 Kor, bes. c. 13; 14. Bei der Offb sind die wichtigsten Deutungen zur Wahl gestellt. Hervorgehoben sei zu Mt 22,15—22 der Hinweis auf den Sinn des Kaiserbildes, 1 Kor 14,35: Die Frau in der Kontemplation überlegen, Offb 19,15—21 über Schwert und Wort; doch hat Paulus Röm 7,23—25 wohl selber nicht vom Christen gemeint; was bedeutet Apg 1,9 »Vorbehaltenheiten«?

Der Anhang ist eine kostbare Hilfe zum Verständnis der Theologie des NT. Laut Nachbemerkung (831) ist er namentlich M. und O. Dibelius und Guardini verpflichtet. Er macht die Gedankenwelt der Apostel, der Urchristenheit, der Verfasser des NT wirklich lebendig und will besonders die Zusammenhänge und das Fremdartige herausstellen. Gut ist z. B. Jesu Wiederkunftslehre und Messiasansprüche (791) (doch zu 796 Mitte: nach Joh war Jesu Predigt in Jerusalem an den Hochfesten doch schon früh auffallend); die Kirche als Voraus-schattung des Reiches Gottes (803 f.): »In der Erwartung des baldigen Endes hat sich die Urkirche von Gott belehren lassen, in der vollkommenen Hinwendung auf die endzeitliche Initiative Gottes bleibt sie vorbildlich«; Gründe für Christi Stellung als Haupt (816); Pauli Botschaft ist nicht System, sondern Offenbarung (818).

Das Papier ist zwar zeitgemäß nicht eben dünn, aber fest, der Druck in Antiqua sauber und fast fehlerfrei. Er wäre übersichtlicher, wenn die Perikopenüberschriften verteilt im Text ständen statt gehäuft zu Anfang der Kapitel und wenn die Kapitel- und Versangabe über jeder Seite am äußeren Rand wäre statt am inneren. Warum wohl ist in den Fußnoten vor den Schriftstellen noch AT oder NT gesetzt? Im Anhang könnten (außer den guten Seitenüberschriften) Stichworte im Text gesperrt sein.

W. Koester.

*Schnürer, G., Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert.*

gr. 8° (XVI u. 455 S.) Paderborn 1941, Schöningh. M 8.40.

Auch dieser letzte Band des groß angelegten Werkes »Katholische Kirche und Kultur« hat die gleichen Vorzüge wie die früheren »Kirche und Kultur im Mittelalter, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit«, die nun schon länger zu den Standardwerken katholischer Geschichtsschreibung zählen. Mag auch der Darstellung das eigentlich Hinreißende fehlen, so ist doch diese schlichte, klare, sachlich zuverlässige, überzeugende und geschickte Synthese, die aus reichster Kenntnis des Einzelgeschehens und der großen Zusammenhänge erarbeitet ist, von großem Wert und gibt jedem Unvoreingenommenen ein lebendiges Bild der geistigen Strömungen des 18. Jahrh. Es bedarf bei diesem Buch keiner kritischen Einzelwertung, höchstens eines Hinweises auf den reichen Inhalt, der gerade für den Philosophen und Theologen wegen der geistigen Eigenart der hier gezeichneten Zeit des 18. Jahrh. besonders viel des Interessanten und Wichtigen aufweist.

Sch. gibt im Vorwort zunächst Rechenschaft über seine Auffassung des 18. Jahrh., die in Nuancen von der bisherigen abweichen mag. Er nennt es nicht das Jahrh. der Aufklärung, wie es gewöhnlich geschieht, weil ihm dieser Ausdruck mehrdeutig scheint, und weil das Jahrh. tatsächlich nicht so einheitlich diesen Charakter trägt; denn der Barock ist noch stark, besonders in Süddeutschland, vorherrschend und wird erst allmählich »von der Aufklärung aufgesogen«. Eher möchte Sch. von einem Jahrh. der H u m a n i t ä t s p r e c h e n, die für alle Menschen (nicht nur die besser gestellten) im Namen der Vernunft eine neue Menschheitskultur erstrebte. Hier ist vor allem die Humanitätsreligion Rousseaus zu nennen, die dann in der französischen Revolution ihre unheilvollen Triumphe feiert. Die neue, unreligiöse Mentalität des 18. Jahrh., so meint Sch., ist historisch am besten als Reaktion gegen die Religionskriege der vorhergehenden Jahrhunderte zu verstehen (zumal in England und Frankreich). Für die Kirche ist das 18. Jahrh. zunächst die Zeit eines leider sehr unberechtigten Optimismus, der sich auf alten, gesicherten Besitz und die scheinbar große Macht der katholischen Staaten im Einsatz für das Religiöse, wie bisher, stützte. Aber das Papsttum wird schon bald ausgeschaltet, die führenden Männer der katholischen Staaten machen sich vom Einfluß der Kirche frei und streben nach weiterer Ausbildung des Staatskirchentums, dem der einflußreiche Jansenist van Espen die theoretische Grundlage gab. Dem Klerus entgleitet die Führung der Gesellschaft, und die durch den veralteten Unterricht nicht mehr gebundene Jugend geht mehr und mehr der Kirche verloren. Die Erkenntnis der katholischen Länder, hinter den nichtkatholischen (z. B. England und Preußen) in der Bildung und Wissenschaft (vor allem Naturwissenschaft) zurückzustehen, wird immer lebendiger und drückender. Freilich dürfen auch die positiven Werte im religiösen Volksleben des 18. Jahrh. nicht unterschätzt werden, wie auch das Eindringen echter Menschlichkeit in die Kirche, die den blutigen Glaubenszwang der Inquisition beseitigte, ein positiver Gewinn ist. Im Ganzen aber stellt das 18. Jahrh. doch eine wachsende Entfremdung zwischen Welt und Kirche dar.

In sieben Abschnitten behandelt der Verf. diese Entwicklung. (Ein paar Ausstellungen, Ergänzungen oder Hinweise mögen sich jeweils der hier gegebenen Übersicht der einzelnen Abschnitte anfügen.) 1. Die Verdrängung der Kirche aus ihrer abendländischen Führerstellung. Die Steigerung des Staatskirchentums: Ausschaltung des Papsttums, Antiklerikalismus, Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Febronianismus, Josephinismus u. a. Auf die gediegene, objektive und doch wohlwollende Darstellung der Aufhebung des Jesuitenordens sei besonders hingewie-

sen. S. 51 wäre zu erwähnen, daß Klemens XIV. trotz seines Zögerns doch schon eine Reihe von Maßnahmen gegen die Jesuiten vor der Aufhebung verfügte. Die Aufhebung geschah nicht durch Bulle (44), sondern durch Breve, wie auch die Ordensbestätigung gewöhnlich nicht Bulle (50), sondern Konstitution genannt wird. Der genannte brasilianische Staat (54) heißt Rio Grande so sul. — 2. Der Anfang des neuzeitlichen Unglaubens: Hobbes' machtpolitische Weltanschauung, Lockes Philosophie, Toleranzgedanke, Freidenkertum, Freimaurerei, Descartes, Malebranche, Montesquieu u. a. Dieser Abschnitt ist für die Geistesgeschichte des 18. Jahrh. von besonderer Bedeutung. Der Hinweis auf den P. Lafitau (126), der die Ureinwohner Amerikas von Asien hergekommen glaubte und das religionsvergleichend zu beweisen suchte, ist gerade heute wieder für die Forschung von Interesse (man vgl. den Aufsatz von Hennig: »Altamerika, neue Forschungsergebnisse über das vorkolumbische Amerika« in der Historischen Zeitschrift 166 [1942] 234 ff.). — 3. Der Ansturm der Säkularisierung der abendländischen Kultur: Der Humanitätsgedanke, Voltaire, Diderot, Rousseau, Haltung der Kirche in Frankreich u. a. Gegen die Folterung wandten sich nicht nur einzelne kirchliche Stimmen vor dem 13. Jahrh. (194). Bis ins 12. Jahrh. ist doch die Ansicht kirchlich vorherrschend, daß in Glaubensfragen keine Gewalt anzuwenden sei (wenn auch vielfache Ausnahmen bekannt sind), so auch die unter dem Namen Decretum Gratiani bekannte Sammlung. Spee ist nicht schlechthin für die Unschuld der Hexen eingetreten (was 195 nahelegen könnte), er hielt freilich die meisten für unschuldig. — 4. Die Anfänge der Aufklärung im katholischen Deutschland: Begriff der Aufklärung, Studium und Wissenschaften (hier vor allem interessant die Bemerkungen über Studium der Geschichte) in den katholischen Staaten, Sturm gegen Orden, Säkularisation u. a. Zu S. 216, Abschnitt 2 ist auf die wertvolle Krippensammlung im Nationalmuseum in München hinzuweisen. S. 253 verdiente doch auch die beachtliche Theologia Wirceburgensis der Jesuiten Kilber, Holtzclau und Neubauer Erwähnung, die 1766—71 in Würzburg erschien. — 5. Geistig-künstlerisches Leben und religiös-sittlicher Tiefstand in Italien: Einwirkung der Aufklärung, Geschichtsschreibung (Muratori u. a.), Klassizismus und Kirche, Sittlichkeit und Volksmissionen. — 6. Erstarrung, Aufklärung und Zersetzung in Spanien: Bourbonenpolitik, Klerus, Wissenschaft und Kunst. Hier ist auch für das Verständnis selbst der neueren Zeit Spaniens manches Wertvolle. — 7. Der Bruch zwischen Kirche und Kultur in der französischen Revolution.

Es findet sich manches mit dem vorhergehenden Band über die Zeit des Barock Gemeinsame, auch einige in dieser Ausführlichkeit nicht notwendige Wiederholungen; das hängt freilich damit zusammen, daß geistige Einwirkungen aus der Zeit des Barock sich vielfach noch oder sogar erst im 18. Jahrh. zeigen (deshalb in beiden Bänden z. B. ausführlich über Hobbes, Descartes u. a.). — Für die Schreibung von Personennamen wäre mehr Einheit erwünscht, entweder immer deutsch, oder (was wohl besser ist) immer in der betreffenden Fremdsprache, z. B. wenn Miguel für Michael, dann auch José für Josef. Die Literaturangaben sind knapp, zumeist ist das Neueste der Forschung verzeichnet. Mit stolzer Trauer legt man das Buch aus der Hand, diese letzte große Gabe des schlichten Gelehrten, dessen Name mit der Geschichte der Kirche bleibend verbunden sein wird.

L. Ueding.

*Niebecker, H., Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie.* gr. 8<sup>o</sup> (237 S.) Freiburg 1940, Herder. M 6.50.

Die ausgedehnte Untersuchung befaßt sich im ersten Teil mit der Gewinnung und den Grundlagen des Offenbarungsbegriffes, im zweiten mit dem Offenbarungsbegriff des kirchlichen Lehramtes und seiner biblischen Grundlegung und im letzten mit der theologischen Erörterung des kirchlichen Offenbarungsbegriffes. Einleitend zeigt der Verf. daß Religionsgeschichte und -psychologie uns keinen vollgültigen Offenbarungsbegriff vermitteln können, sondern daß übernatürliche Offenbarung nur im übernatürlichen Glauben erkannt werden kann. Denn zwischen Erkenntnisgegenstand und -fähigkeit muß eine seinsmäßige Angleichung bestehen. Die Darstellung des Offenbarungsbegriffes des kirchlichen Lehramtes beginnt mit der Herausstellung des Unterschiedes zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und übernatürlicher Offenbarung. »Während die Gewißheit der Gottesbeweise auf der Einsicht in ihre Geltung beruht, gründet sich die Gewißheit der übernatürlichen Offenbarung auf den offenbarenden Gott selbst, sie ist übernatürliche Evidenz« (51). Dieser »Dualismus« (58) der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisordnung wird als wesentlich für den katholischen Offenbarungsbegriff aufgezeigt. Über den Offenbarungsbegriff der Hl. Schrift wird eine sehr ausführliche Übersicht gegeben und zwar im AT über den Offenbarungsbegriff in der altisraelitischen Religion und bei den Propheten, im NT bei den Synoptikern, in der Urgemeinde, bei Paulus und schließlich bei Johannes.

Die theologische Erörterung des Offenbarungsbegriffes befaßt sich vor allem mit dem angeführten »Dualismus« der Erkenntnisordnungen im Anschluß an das Vatikanische Konzil. In den naturalistischen Systemen des Rationalismus und Evolutionismus wird dieser »Dualismus« geleugnet; gefährdet wird er im Semirationalismus mancher katholischer Theologen (Hermes, Günther, Frohschammer). Alle diese Systeme enden in einem theologischen Monismus. Ebenso führt aber auch der Pseudosupernaturalismus (Luther, Jansenisten, Fideisten) zu diesem Monismus und zerstört zu Ende gedacht den Offenbarungsbegriff. Deshalb bleibt nur die Alternative: »Entweder dualistischer Offenbarungsbegriff, der Natur und Übernatur in ihrer Eigenart unversehrt bestehen läßt, oder monistischer Offenbarungsbegriff, der absichtlich oder wider Willen die Übernatur zerstört...« (198). »Wir können den Dualismus von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis geradezu als das erste große Wesensgesetz des katholischen Offenbarungsbegriffes bezeichnen« (198). Dieser »Dualismus« besagt eine Unterscheidung, jedoch keine Trennung der beiden Erkenntnisordnungen. Die vielfachen Beziehungen der beiden Ordnungen werden ebenfalls im Anschluß an das Vatikanische Konzil dargestellt. Zum Schluß zeigt der Verf., wie auf Grund des »Dualismus« eine zweifache Betrachtung der Offenbarung möglich ist, auf die er mit Berufung auf Garrigou-Lagrange großen Wert legt und die nach dem Zeugnis des letzteren heute vielfach übersehen wird. Einmal nämlich kann man die Offenbarung betrachten als ein *supernaturale quoad substantiam*, als ein *mysterium*, das nur im Glauben erkannt wird. Und so ist sie Gegenstand der Dogmatik. Unter anderer Rücksicht kann sie aber auch natürlicher Weise betrachtet werden aus evidenten Wundern. In dieser Hinsicht erscheint sie als ein *supernaturale quoad modum tantum*. So wird sie dann von der Apologetik behandelt.

Die Untersuchung bemüht sich in verdienstvoller Weise durchweg um begriffliche Klärung. Aber es will doch scheinen, daß der Verf. hierbei den Dualismus von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis zu einseitig betont hat. Das Vatikanische Konzil spricht zwar von einer doppelten Erkenntnisordnung, die dem Prinzip und Objekt nach unterschieden wird, aber nicht von einem Dualismus der Ordnungen. Davon kann nur dort die Rede sein, wo zwei Ordnungen trotz mancher Beziehungen zueinander im Grunde doch so nebeneinandergeordnet

sind, daß man für jede ein eigenes Ziel angeben kann. Denn durch das Ziel unterscheiden sich Ordnungen zuerst und zutiefst. Über ein verschiedenes Ziel der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisordnung sagt aber das Konzil nichts. Tatsächlich existiert ja auch nur das übernatürliche Ziel, auf das beide Ordnungen in concreto ausgerichtet sind. Die natürliche Ordnung hat eben kein Dasein neben der übernatürlichen Ordnung, sondern ist in ihr »aufgehoben« und überhöht. Deshalb sollte der Ausdruck Dualismus, der zu falschen Auffassungen Anlaß geben kann, in der Darstellung vermieden werden.

An einer Stelle prägt der Verf. das Wort »übernatürliche Evidenz« (51). Obwohl es in letzter Zeit öfter gebraucht wird, ist es in sich mißverständlich. Evidenz gibt es nur dort, wo wir eine innere Einsicht in die Wahrheit der Dinge haben. Diese Einsicht fehlt jedoch, wenn wir die Offenbarung im Glauben annehmen auf die Autorität des Offenbarenden hin.

Fr. B u c k .

*Hofer, H., Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung. 37 Thesen. gr. 8° (VI u. 105 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 3.—.*

H. weist darauf hin, wie Luther von seinem Erlebnis aus bei Paulus vor allem die Begnadigung, Gerech»sprechung« des Sünders und die Bedeutung des Glaubens sah, behandelt dann einige »biblische Grundgedanken (19—48: Leben, Zeit, Gerechtigkeit) und (49—95) die Rechtfertigung nach der neueren Forschung mit reichen Literaturangaben über Paulus und Luther 1895—1940. Die Thesen sind reichlich belegt mit ntl. Stellen, aber nur wenigen einzelnen Buchnachweisen. Die rein sachliche neuere Bibelforschung hat über Luther hinaus die positive Seite der Rechtfertigung erhoben: 1. Sie ist wirkliche Befreiung von der Sündenmacht, Erneuerung zum Handeln nach Gottes Willen, bringt immer wieder neue Kräfte zu guten Werken, denn Gottes Urteil wirkt auch Heiligung; 2. sie gehört schon zum kommenden Aeon, der mit der Auferstehung Christi begonnen hat, und trägt die einstige Vollendung in sich; 3. nach dem »Wurzeldenken« enthält Christus (Typus, Stammvater) als Gekreuzigter die alte Menschheit in sich, entläßt als Auferstandener die neue; die in Christus vorhandene Gerechtigkeit geht auf den Christen über, wird in ihm »Leben in Christus«. Alle drei Weisen: Sein in Christus, neue Weltzeit, neues Leben, die von Deissmann, Albert Schweitzer, Sommerlath u. a., bes. in G. Kittels Theol. Wörterbuch herausgearbeitet wurden, sind eben das, was die katholische Dogmatik »seinshaft übernatürlich« nennt und was schon von den griechischen Vätern, vorab Cyrill von Alexandrien, und neuerdings von Scheeben tief und glänzend dargestellt wurde. Daß Luther in seiner Abneigung gegen die Spätscholastik und ihre Habituslehre und in seiner Überbetonung des subjektiven Glaubens durch Leugnung des »Übernatürlichen« hier die tiefste Kluft aufgerissen hatte, sah Troeltsch klar. Das Trienter Konzil hatte es bereits formuliert (6. Sitzung Canon 11; Denz. 821). Diesen Verlust wertvollsten Erbgutes bedauert H. D. Wendland in seinem hochbedeutsamen Aufsatz (vgl. Schol. 17 [1942] 608 f.): »Große Komplexe des NT bleiben unbelichtet: Heiligung, Geburt von oben her, Verwandlung und Verklärung, gegenwärtige Realität des neuen Lebens in Christus, Charismen und Pneuma, Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus; der traditionellen evangelischen Theologie ist noch nie eine wirkliche Herausarbeitung der Schätze der johanneischen Theologie gelungen« (ThLitBl 63 [1942] 169—174: Probleme des christlichen Realismus).

In dieser Richtung sind die Forschungsergebnisse, die H. vorlegt, ein erfreulicher Fortschritt. Auch religiös sind sie fruchtbar, denn wenn

gute Werke auch schon immer geübt worden sind (aus neuerer Zeit genügt es die Namen Wichern und von Bodelschwingh zu nennen), so ist es doch für das christliche Bewußtsein etwas anderes, ob man sich nur als begnadeten Sünder weiß oder als einen in der neuen himmlischen Welt, in Christus Lebenden, der kraft des Hl. Geistes immer heiliger wird und dem Vater wohlgefällige Werke tun kann — darauf zielt ja doch der Römerbrief Kap. 8. Sicher, die Erst- und Hauptursache ist die Gnade, auch nach katholischer Lehre, aber der Wille wirkt frei mit. Das Gnadenleben in Christus ist auch auf katholischer Seite in den letzten Jahrzehnten stärker erörtert und bewußter gepflegt worden. Die gegenwärtige Gemeinschaft, die Kirche, kommt bei H. etwas zu kurz (69).

Eine habituelle Gnade läßt freilich auch H. noch nicht zu, nur eine aktuelle, »keine substanzielle Veränderung im katholischen Sinn«. Aber — die ntl. Ausdrücke: »Wiedergeburt, Neuschöpfung, neues Leben, Gotteskindschaft, Wasserquelle (Joh 4,14), Sein in Christus, Versiegelung mit dem Hl. Geiste« sagen nicht nur eine vorübergehende Hilfe (dynamisch heißt doch nicht notwendig nur stoßweise!), sondern einen Dauerzustand, freilich auf das Wirken ausgerichtet, *perficiens, elevans naturam tamquam principium operationis*.

Wichtiger noch wäre eine Klärung und gedankliche Durcharbeitung des »Übernatürlichen«, das in den biblischen Wendungen »Neues Leben, Kommender Aeon, Sein in Christus« deutlich vorliegt; aber man darf nicht stehen bleiben bei diesen Wendungen aus Scheu vor einer Trübung des reinen Evangeliums durch Philosophie und Scholastik — schon Paulus und Johannes haben doch die Offenbarungswahrheiten gedanklich verarbeitet, und Jesus selber hat sie zwar nicht in Definitionen, aber doch in Bilder und Gleichnisse, also in menschliche Formen gefaßt, und für diese gedankliche Verarbeitung »täte eine Begegnung mit der alten Kirche not, einer klassischen Gestalt christlicher Theologie, die im Kampf mit Gnosis und Mysterien, im Gespräch mit Platonismus und Neuplatonismus erwachsen ist. Was geschieht, wenn die Kirche Sakramente spendet, segnet, ordiniert? ... Keine Angst vor ‚Magie, Mystik!‘« (Wendland).

Mystik lehnt auch H. noch ab (19, 41, 67, 86), weil er sie ausschließlich im Sinne des Alleins versteht, während sie doch nichts weiter ist als das Innerwerden, Spüren des Übernatürlichen, der Gotteskindschaft wie Gal 4,6; Röm 8,15.

Auch eine Begegnung mit der verfehnten Scholastik bzw. katholischen Dogmatik könnte fruchtbar werden (diese selbst benutzt ja dankbar die protestantische Bibelforschung). Sowohl auf die Frage des Übernatürlichen wie auf die des Zusammenwirkens von Gnade und Willen, die H. anrührt, ist seit Augustin und besonders im »Gnadenstreit« des 16. Jahrh. unendlich viel Mühe und Scharfsinn verwandt worden, an dem man nicht einfach vorübergehen sollte. Für die urchristliche Askese zeigt H. volles Verständnis. W. Koester.

*Holböck, F., Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik.* gr. 8° (XV u. 247 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Officium libri catholici. L 28.—; geb. L 36.—.

Ursprünglich als Dissertation an der Pont. Univ. Gregoriana zu Rom gearbeitet, stellt sich das Werk als Zielsetzung einen ersten Einblick in die Auffassung vom Wesen der Kirche im 12. Jahrh. herzustellen. Da in der Frühscholastik eine unmittelbare eigene Theologie über die Kirche noch fehlte, war es überaus glücklich, vom Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens, von der Eucharistie aus, den Zugang sich zu erschaffen. So wird die Arbeit zugleich zu einer guten, ja

um es gleich vorwegzunehmen, zu einer vorzüglichen Einführung in die Lehre vom eucharistischen Leib Christi. Man wird sogar sagen dürfen, daß gerade in dieser letzteren der besondere Sonderwert des Buches besteht, demgegenüber das erste Ziel der Darstellung des mystischen Leibes vielleicht noch etwas, jedenfalls systematisch, zurücktritt und zurücktreten mußte, da der umstrittenen Grundfragen der Eucharistie noch zu viele waren, die es zunächst zu klären galt. Die Arbeit entwickelt in einem ersten Teil zuerst in geschichtlichem Überblick die Auffassungen von den Kampfschriften gegen Berengar über die praktisch-asketischen-mystischen Abhandlungen zu den eigentlich theologischen Summen seit der ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux bis zum 4. Laterankonzil, dem sich am Schluß noch eine gedrängte Darstellung der Auffassung der Kanonisten des 12. Jahrh. anschließt. Im zweiten Teil wird dann systematisch dieser Gang durch die Geschichte in den grundlegenden Fragen zusammengefaßt: Eucharistie als Symbol des mystischen Leibes, als seine Wirkursache und als sein Opfer, um nur die Hauptpunkte zu nennen.

Aus dem historischen Teil ergibt sich, daß naturgemäß das Verhältnis zwischen mystischem und eucharistischem Leib am meisten in den mehr liturgischen und asketischen Schriften breiter ausgeführt wird. Alger von Lüttich hat einen Lieblingsgedanken dieses Schrifttums in den klassisch kurzen Ausdruck gefaßt, daß wir durch den Empfang des eucharistischen Leibes *concorporales, consacramentales, consanguinei* mit Christus und so auch unter uns werden. So sagt er an einer Stelle: *Tertium corpus Christi, quod est Ecclesia, per secundum in Eucharistia consacramentalis est capiti suo Christo* (PL 180, 794 A; H. 26). Diese *real-mystische* Auffassung war so tief verankert, daß der starke Versuch Berengars einer bloßen Symbolik darob unterging, weil er zu wenig an Realismus bot, während die mystische Darstellung selber durch den Kampf gegen den Symbolismus keinen Schaden litt, wie es sonst leicht hätte geschehen können, wenn sie nicht so fest im religiösen Bewußtsein gestanden hätte. Im Gegenteil sind es gerade auch die Kampfschriften gegen Berengar, wie das Beispiel Algers schon zeigt, die neben dem Hervorheben der wahren Gegenwart die von Berengar nur einseitig betonte Symbolik durchaus beibehalten, ja aus dem Gedanken der wirklichen Gegenwart heraus vertiefen und aufbauen: nur durch die Realpräsenz kommt die reale Einheit des mystischen Leibes letztlich zustande. Auffallend dabei ist, wie sehr auch das hl. Meßopfer in diese Betrachtung hineingezogen wird. Weil, so führt wieder etwa Alger aus, die ontische Lebensgemeinschaft mit Christus durch die Eucharistie nicht tot und unfruchtbar, sondern echte Lebensgemeinschaft des mystischen Leibes und der Glieder ist, wird das Kreuzesopfer tagtäglich erneuert. So tief ist diese Einigung im Empfang des eucharistischen Leibes gesehen, daß sie auch zur Leidens- und Opfergemeinschaft mit Christus gerade im Meßopfer wird: *Quia consacramentales et concorporales sumus Christo, licet non vera sed imaginaria passione in seipso immolatur, quando nos in memoriam passionis suae sacramentum tantae suae pietatis agimus sacrificando ipsum* (PL 180, 789 C; H. 27). Daraus wird von selbst die Siegesgemeinschaft: *Cum corpus eius facti fuerimus, transibit ipse in nobis ad Patrem et nos in illo, ut cum illo in tanti transitus labore unum facti, unum semper simus perventionis gaudio* (ebd. 806 A; H. 28). So erfüllt sich auf wortwörtlichste und wirklichste Weise das Hohepriesterliche Gebet, daß alle eins seien, wie der Vater in Christus und Christus im Vater. Diese durchaus reale Auffassung des Verhältnisses von eucharistischem und mystischem Leib ist der eigentliche Grundgedanke aller Abhandlungen der Früh-scholastik und der Schlüssel ihrer Betrachtungsweise. Er findet sich

wie in den aszetischen Werken ebenso in den systematischen. Gewiß tritt hier in der Art und Form der Darstellung eine gewisse Abkühlung der Darstellungsweise auf, wie sie aus der Art dieser Werke und aus der mit ihr notwendig gegebenen Zergliederung sich ergibt, da nur so das Gesamtproblem genauer untersucht und weitergeführt werden konnte. Vielleicht zeigt nichts so sehr, wie stark diese realistische Auffassung die Frühscholastik erfaßt hatte, als die Tatsache, daß auch bei den Einzellösungen der Summen dieser Grundgedanke immer wieder aufleuchtet.

Daß Hugo von St. Viktor in seinem reifsten Werk *De sacramentis christianae fidei* selbst immer wieder bei der Einzelproblematik auf die reale Konstitution des mystischen Leibes durch den Empfang des eucharistischen und seine Gegenwart in den Gliedern und so im Gesamtorganismus zu sprechen kommt, wird bei seiner Eigenart weniger überraschen, wenn die Betonung auch auffallen muß, mit der er gerade die Eucharistie und ihren Empfang so in den Mittelpunkt seiner Betrachtung der Kirche stellt. Er geht zwar hier nicht soweit wie andere Scholastiker, die sogar die Wirkung der Taufe für die Herstellung des mystischen Leibes zurücktreten lassen, um der Eucharistie diese Aufgabe ganz zu erteilen, wenn sie die Eingliederung in den mystischen Leib nicht der Taufe sondern der Eucharistie zuschreiben. H. gibt im systematischen Teil (218 ff.) gute Erklärungsmöglichkeiten, die zeigen sollen, daß es sich hier mehr um ein psychologisches denn tatsächliches Zurücktreten der Taufe handelt. Aber gerade dieses psychologische Moment ist charakteristisch für das Vorherrschen der Konstituierung des mystischen Leibes gerade durch den Empfang des Herrenleibes. Die letzte der von H. vorgelegten Erklärungen, warum die Taufe hier manchmal so zurücktritt, liegt darin, daß man nach der Meinung der Zeit die Eucharistie »in voto« schon bei der Taufe empfangen habe, so daß man die Incorporatio auch der Eucharistie zuschreiben konnte. Ich muß gestehen, daß ich mit diesem Ausdruck nichts Rechtes anfangen kann, da die Theologen der Zeit auch davon nicht sprechen. Es ist da schon besser, bei der Ausdrucksweise der Zeit zu bleiben, die wiederum im Anschluß an Fulgentius viel charakteristischer für unsere Frage ist: *Der Täufling wird des Leibes Christi teilhaft, »quando in baptisate membrum Christi efficitur«* (PL 65, 392; H. 217). So stark ist also die Realität der Verbindung von *corpus Christi mysticum* und *eucharisticum*, daß hier umgekehrt die Eingliederung in den mystischen Leib auch die Teilnahme am wirklichen bringt. Wenn Hugo von St. Viktor also auch nicht so weit geht, die erste Einverleibung der Eucharistie zuzuschreiben, so gibt ihm doch die Kommunion die »vivificatio« des mystischen Leibes: *per corpus Christi efficitur participes vivificationis* (PL 176, 416; H. 115). Darüber hinaus ist es auch bei Hugo sehr bemerkenswert, daß er an einzelnen Stellen nur von der Eucharistie spricht und ihr einfachhin die Eingliederung zuschreibt, wie etwa in den Worten: *Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret* (ebd. 465B; H. 116). Hier tritt also auch bei ihm das psychologische Element in den Vordergrund, daß uns zweifellos einen tiefen Einblick in die vorherrschende persönliche Auffassung des Viktoriners erlaubt von der besonderen Wesensbedeutung der Eucharistie für das lebendige Leben der Kirche und der Glieder in ihr. Schade, daß diese Seite im Buche etwas zurücktritt ob des in sich durchaus guten Bestrebens, diese Lösungen in feste Termini (hier *incorporatio perfecta* — *imperfecta*) zu fassen.

Von ausschlaggebender Bedeutung wurde Hugo für den Ausbau der Formel des Verhältnisses von Sakramentenzeichen, Sakramentsinhalt und Sakramentszweck (*sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*), der H. ein vorzügliches eigenes Kapitel im systematischen

Teil widmet (219 ff.). An ihr zeigt sich nämlich vor allem in der 2. Hälfte des Jahrhunderts die Ansicht der Theologen vom Verhältnis des zweifachen Leibes Christi zueinander. Ihr Sinn ist zuerst am klarsten in der von Hugo abhängigen Summa sententiarum des Otto von Lucca dargelegt: Die Gestalten sind das sacramentum tantum, der Leib und das Blut die res et sacramentum und zwar res (Sakramentsinhalt) für die Gestalten, Sacrament (Symbol) für den mystischen Leib, der dann die res tantum ist. Für die Beziehung des eucharistischen zum mystischen Leib ist also das zweite und das dritte Glied von Bedeutung. H. zeigt, daß das deutliche Herausheben des 2. Gliedes als res et sacramentum vor allem der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux zu verdanken ist als Folge des Kampfes gegen den bloßen Symbolismus Berengars. Freilich war es zunächst noch unbestimmt, was das »sacramentum« in diesem Glied bedeute. So nannte der vom Herausgeber der Anselmsentenzen diesen fälschlich angegliederten Eucharistietraktat — den man daher nicht mit dem gemeinsamen Namen »Sentenzen Anselms« bezeichnen sollte, da er in Wirklichkeit eine selbständige Einzelabhandlung der Schule darstellt — den Leib Zeichen des Brotes, das die Engel genießen (panis quo angeli fruuntur: H. 221). Nach Lanfrank ist der sichtbare eucharistische Leib Zeichen des unsichtbaren im Himmel. Doch deutet ihn bereits Guitmund (†1095) auf den mystischen Leib gegen Berengar: Der eucharistische Leib kann nicht sacramentum des wirklichen Leibes sein, da dieser ja gegenwärtig ist; so ist er figura, sacramentum, signum des mystischen: *Ipsium corpus . . . corporis sui, quod est Ecclesia, signum est figura et sacramentum* (PL 149, 1460; H. 221). Nach der Summa sententiarum wird dann diese Deutung die allgemein übliche. Naturgemäß mußte diese Entwicklung zu einer Verdeutlichung der »res tantum« des 3. Gliedes führen. Während etwa Hugo von St. Viktor diese »res« noch unbestimmt als *gratia spiritualis* oder *participatio spiritualis Jesu* deutet (221 f.), entwickelt, folgerichtig zum 2. Glied, die Summa sententiarum auch hier ihre Deutung auf den mystischen Leib. Der Lombarde nahm die Formel der Summa sententiarum wörtlich in sein Lehrbuch auf. Dadurch war ihr Siegeszug gesichert und, was für den späteren Einfluß von Wichtigkeit ist, der Ansatzpunkt vieler Darlegungen über das Verhältnis des doppelten Leibes zueinander gegeben oder doch wenigstens in Zeiten, die der individuellen Auffassung der Eucharistie und ihrer Wirkung in der Einzelseele mehr ihr Interesse gaben, der Urgedanke der Gemeinschaftswirkung und der gemeinschaftsbildenden Wirkung erhalten. Man kann hier so gut den Vorteil wie den Nachteil einer solchen begrifflichen Formulierung sehen. Denn neben den Vorteil, den die Formel über alle zeitliche Verschiedenheit hinaus als Träger der Idee behält und als ihr immerwährender Erwecker, tritt der Nachteil der vollendeten Terminologie, die die Problematik des Lebendigen allzu leicht ablöst. So wiederholt man schon in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. die Formel nun stereotyp; das lebendige Interesse an ihr als Problem nimmt offenbar ab, wenn damit auch wohl nicht gesagt zu sein braucht, daß das persönliche Mitleben mit dem durch sie ausgedrückten innigen Verhältnis der Eucharistie zur Kirche schon so bald verblaßte. »Vielfach enttäuscht« (102) würde man durch diese Entwicklung wohl nur dann, wenn man die Summen nur in sich sehen würde. Die anderen Werke der Zeit müßen hier ergänzend herbeigezogen werden, um sich zum Gesamtbild zu vereinigen. Dies aber zeigt die alten Züge noch.

Der innere Wert der Formel war über das leichtere Weitergehen des Grundgedankens hinaus ein doppelter. Sie machte zunächst deutlich, daß zwischen der Sakramentswirkung (*efficacia*) und der *res sacramenti* zu unterscheiden ist. Ref. hat in seiner Arbeit über Die Letzte Oelung in der Frühscholastik (Schol

7 [1932] 336 ff.) dargelegt, wie seit der Abaelardschule dieser Unterschied ausdrücklich gemacht wurde. So schreibt etwa die *Epitome* ganz allgemein über alle Sakramente: *Quaedam sacramentorum in hoc conveniunt, quod videlicet alia est eorum efficacia et alia eorum res; quaedam vero in hoc discrepant* (a. a. O. 339). Für die Taufe wird die Einheit beider Elemente zugegeben, anders bei der Eucharistie und Letzten Oelung. Für die letztere ist z. B. die res die Einverleibung in Christi mystischen Leib (ähnlich wie bei der Eucharistie), während die »*efficacia*« in Gnadenstärkung und Sündennachlaß besteht (ebd.). Für andere Theologen liegt die res der Letzten Oelung in den inneren Wirkungen, während die »*efficacia*« auch die Heilung des Körpers einschließt (ebd. 340 ff.). Die *Epitome* sieht für die Eucharistie die »*Sache*« in der Einverleibung in Christi Leib, die nicht die »*Wirkung*« sein kann, da die Einverleibung nach ihr sich bereits in der Taufe vollzog und jetzt nur vollendet wird. Die »*efficacia*« liegt in der eigentlichen Seelenstärkung (ebd. 339). Die Formel bringt nun ausgezeichnet zum Ausdruck, was schon die *Epitome* dunkel sagte, daß diese beiden Elemente nicht rein nebeneinander stehen. Die *Epitome* sprach z. B. ausdrücklich von einem »*perficere unionem*«, eben durch die Seelenstärkung in der Kommunion. In der Formel wird nun das »*sacramentum*« des 2. Gliedes auf die Kirche bezogen und damit der eucharistische Leib, d. h. das 2. Glied, im inzwischen voll entwickelten engeren Sakramentsbegriff als »*causa gratiae*« notwendig in eine ursächliche Beziehung zum 3. Glied, der *res tantum*, gestellt: Der mystische Leib wird also nicht nur versinnbildet durch den eucharistischen, sondern auch bewirkt. Das ist der klassische Sinn der Formel für die res, die Einheit des mystischen Leibes (vgl. die gute Zusammenstellung bei H. 223 f.). Innocenz prägt das in die Worte: *Corpus Christi verum efficit corpus Christi mysticum* (PL 217, 879; H. 224). Damit ist also auch von der theologischen Systematik her die starke Realität des Verhältnisses von eucharistischem Leib und mystischen tief erfaßt und in der Formel terminologisch festgelegt, ohne daß dadurch der individuellen Wirkung der Eucharistie (der *efficacia*) Eintrag geschah.

Noch ein Wort wäre beizufügen über das 2. Glied der Formel: Was ist dies »*sacramentum*« Zeichen, Symbol der »*res tantum*«? Gerhoh von Reichersberg machte bereits auf die Schwierigkeit aufmerksam, da der Inhalt des 2. Gliedes doch der unsichtbare Leib Christi ist. Wie kann etwas Unsichtbares Zeichen eines anderen sein? Die Abaelardschule lehnte daher diese Symbolik ab. Und wirklich liegt in allen Erklärungen, die hier von der Frühscholastik vorgelegt werden, etwas vom Schatten der Schwierigkeit. Nur wenige Theologen gaben ihr die Lösung, daß die Einheit des Leibes Christi mit seinen körperlichen Gliedern Symbol und Wirkursache der res, also der Einheit des mystischen Leibes sei. Allgemein wird mehr die Symbolik der Sakramentsgestalten auf das 2. Glied übertragen, ohne daß man darauf achtete, daß so eine gewisse Umbenennung in die Formel kam, wenn man nicht, wie es vielleicht unbewußt geschah, unter *res et sacramentum* den wahren Leib eben als eucharistischen betrachtete. (190 ff.): das urchristliche Erbe der Körner- und Traubensymbolik bezieht sich unmittelbar auf die Materie; von den an ihr vorgenommenen Handlungen war die Vermischung von Wein (Christus) und Wasser (Volk) wie die Teilung der Hostie in drei Stücke als Sinnbild etwa der streitenden, leidenden, siegenden Kirche, geeignet die Beziehung des doppelten Leibes zueinander darzutun. Aber auch der Genuß der Sakramentswirklichkeit war Symbol des mystischen Leibes und seiner Einheit: *Sicut enim visibiliter corpus Christi nobis assumendo illud incorporamus, ita invisibiliter per gratiam illi unimur* (Roland Bandinelli; H. 208). Bei allen diesen Symbolarten ist wohl

das Auffallendste in der Durchführung die Anwendung, daß sie nicht so als Symbol der wahren Gegenwart wie es heute vielfach üblich ist, sondern entsprechend dem Sinn des 2. und 3. Gliedes der Formel, als Symbol des 3., also der *res*, d. h. des *corpus mysticum*, aufgefaßt werden. Gewiß kennt die Fröhscholastik für das 1. Glied der Formel auch die Symbolik des Brotes und Weines als passendem Zeichen der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi; aber das tritt doch weit zurück gegenüber jenen Symbolarten, die die Einheit des mystischen Leibes zeichnen und — bewirken. Die letzteren werden mit sichtbarer Freude bis in die kleinsten Einzelheiten ausgemalt und angewendet wie etwa die Forderung der Vermischung des Wassers und des Weines vor der Wandlung, damit beide so wirklich in das Eine Blut Christi verwandelt werden und die vollkommene Einheit von Christus und Kirche darzustellen vermögen. So etwa bei Meister Simon (204).

Während die Fröhscholastik durch diese Dreierformel das Verhältnis von eucharistischem und mystischem Leib in eine feste und dauernde Terminologie gefaßt und durch die Anwendung des ursächlichen Sakramentsbegriffes für den Einfluß der Eucharistie auf die Gestaltung der Kirche das ihr überhaupt zur Verfügung stehende stärkste Mittel zur Bezeichnung des Realitätsverhältnisses beider in klarerem Ausbau des augustinischen realsymbolischen Charakters der Eucharistie benutzt hat, ist ihr das bei der Beziehung von Eucharistie, Kirche und Opfer nicht gelungen. Hier ist daher noch alles loser gefaßt und war daher leichter im Laufe der Entwicklung der Möglichkeit des Vergessens ausgesetzt. So ist gerade hier die Arbeit von H. ein Her-aufholen wichtigsten neuen Stoffes gerade in einer Zeit, die sich so mit dem Verhältnis von Opfer und Kirche beschäftigt. Auch in diesem Punkt ist die Grundauffassung der Fröhscholastik von der durchaus realistischen Durchdringung des eucharistischen Leibes in den mystischen Leib hinein beherrscht. Wir werden also Antworten oder doch Versuche in ihr auf modernste Fragen finden, falls sich auch unsere Zeit wieder stärker dieser urchristlichen Realität zuwendet — urchristlich, weil aus echtestem Väterdenken eines Cyprian, Augustin, Hilarius u. a. erwachsen, worauf die Fröhscholastik ihrem Wesen als Übergang aus der Patristik zur Scholastik in ihren zahlreichen Väterzitaten immer wieder hinweist.

Es sei für die Auffassung des Opfers aus der Realverbundung und etwa auf die Stellung des Priesters und des Volkes bei der Messe verwiesen. In der Frage z. B., ob das Opfer vom Priester aus zu betrachten sei oder ob der Plan Jesu zunächst »primär auf die durch die Taufe und Firmung ‚in Geist und Wahrheit‘ befähigte Gemeinde, auf das ganze Volk Gottes ging und erst sekundär und um dieses Ziel zu erreichen, auf einen besonderen Stand geweihter Amtsträger« (so J. A. Jungmann in ZKathTh 66 [1942] 233), gibt der Realismus der Fröhscholastik die jedenfalls beherzigenswerte Antwort, daß die Messe das Opfer des mystischen Leibes in der von den damaligen Theologen vertretenen echten Gegenwartswirklichkeit Christi in ihm ist. So ist es für die Fröhscholastik ein unvollziehbarer Gedanke, hier auch nur gedanklich Christus, Priester und Volk zu trennen. Ja, die Einheit ist ihr so stark, daß sie sich nicht nur im Opfernden zeigt, sondern auch im Opfergegenstand, der wieder Christus in seinem mystischen Leib ist, wie es Alger von Lüttich aussprach: Weil wir durch den Genuß consacramentales und concorporales mit Christus geworden sind, werden wir auch im eucharistischen Opfer als solche mit ihm vereint geopfert (PL 180, 789; H. 230). Es geht daher der Plan Jesu weder primär auf den Priester noch auf das Volk, sondern auf seinen Leib im Vollsinn des Wortes, wobei selbstverständlich dem Haupt und seinem sichtbaren Vertreter die

Funktion des Hauptes zukommt, aber immer so, daß es eben das Haupt und nicht bereits den ganzen Körper darstellt.

Damit ist die Antwort auf eine zweite, heute für uns brennend gewordene Frage, gegeben: die Beteiligung der Glieder am Opfer. Die Antwort der Frühscholastik ist auch hier eindeutig: *Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae i. e. cleri et populi* (Stefan von Autun, PL 172, 1290; H. 227). Mit Recht weist H. darauf hin, daß die Begründung dafür in dieser Zeit nicht aus dem allgemeinen Priestertum genommen ist (228). Man wies vielmehr auf die Urídee der Gesamtlehre hin, eben auf die durch den eucharistischen Empfang entstandene Realverbindung der Gläubigen mit der Kirche und dem Opferpriester Christus: *Accipiuntur omnes ubique fideles, qui in unitate totius corporis et sibi adhaerent invicem et summo capiti, ut quidquid boni fiat in toto corpore, ab eo nullo modo est alienum* (Odo von Cambrai, PL 160, 1057). Als Mittel dieser aktiven Teilnahme des Volkes werden gewöhnlich *oratio* und *devotio* genannt, wobei freilich beide wiederum nicht nur in irgendeinem weiten Sinn als Wirkkräfte verstanden werden. Das Volk hilft vielmehr dadurch wirklich die Konsekration des Priesters zu vollziehen: *Quotquot sint de corpore Christi . . . eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adiuvat fieri tanta mysteria* (Stefan von Autun, PL 172, 1889 A/B). Der Hl. Geist wird dadurch herabgefleht, damit er durch die Worte des Priesters die Wesensverwandlung vollziehe. Ja, auch durch die reale Vereinigung, die die Gläubigen in der Eucharistie mit dem Hl. Geist erhalten, helfen alle dabei mit: *Singuli enim membra . . . vegetantur Spiritu Sancto. Inde est, quod non solum sacerdotes . . . offerunt, cooperantur et omnes ubicunque sint fideles* (Stefan von Autun, PL 172, 1289; H. 51). Ein weiterer Grund liegt darin, daß der Glaube und die Andacht das Opfer vor Gott angenehm machen, wie es öfter als Erklärung für das *Orate fratres* dargelegt wird (H. 229). Bemerkenswert ist dabei, daß meist ausdrücklich auf die Mitwirkung der Gesamtkirche hingewiesen wird, wie es die oben gebrachten Texte schon zeigen oder unter vielen anderen Stefan von Autun (PL 172, 1290; H. 227) mit den Worten sagt: *non tantum assistentis familiae sed totius Ecclesiae*. Daher behält die Privatmesse ausdrücklich ihre Bedeutung (vgl. etwa Petrus Damiani, Odo von Cambrai, Stefan von Autun: 51). Das Wesentliche ist nicht das einzelne Glied, sondern der opfernde und geopfert mystische Leib als solcher. Noch viel stärker als in unserer Zeit ist also hier der Gemeinschaftscharakter bis in das Letzte durchgeführt, während bei vielen unserer heutigen Gemeinschaftslösungen immer noch das Individuum und die Folge der starken Individualbetrachtung und der »Erlebnis«-Forderung sich geltend macht (etwa in den Bestrebungen gegen die Privatmesse, der Messe als Opfermahl, der vollen deutschen Messe u. a.).

Es braucht nicht mehr hervorgehoben zu werden, von welcher Bedeutung das Buch ist. Neben der ähnlich eingehenden und zu aktuellsten Fragen über die Ehe und das Kind anregenden Arbeit von Abbellán aus der gleichen Schule (vgl. Schol. 16 [1941] 269 ff.) ist das vorliegende Werk sicherlich mit das Beste, was wir an zusammenhängenden Darstellungen aus der Frühscholastik besitzen.

H. Weisweiler.

Roschini, G. M., O. S. M., *Mariologia. T. I. Introductio in Mariologiam.* gr. 8° (VIII u. 525 S.) Mailand 1941, Ancora. L 30.—  
*T. II. Summa Mariologiae. Pars prima. De B. M. Virginet considerata in sua missione.* gr. 8° (623 S.) Ebd. 1942. L 40.—

Diese neue, dem Generalprior der Serviten gewidmete Mariologie ist auf drei große Bände berechnet, von denen die zwei ersten mir vorliegen. Der Verf. sagt im Vorwort zu Bd. I S. VIII, er habe sein Werk in unermüdlicher, sechszehnjähriger Arbeit vollendet. Es sei besonders in der Schule und für die Schule zustande gekommen. In der Tat, wir stehen vor einer großen und guten Arbeitsleistung. Die Literatur verschiedener Sprachgebiete ist reichlich herangezogen und vielfach ausführlich verwertet. Auch um die spekulative Durchdringung der Lehre bemüht sich der Verf.

Der erste Band, die »Introductio in Mariologiam«, ist der Hauptsache nach eine Quellenkunde zur Mariologie. Voraufgehen einige Vorbemerkungen über Name, Begriff, Wert und Bedeutung, Einteilung, allgemeine Bibliographie der Mariologie. Die Quellenkunde selbst (32—423) zerfällt in drei ungleiche Teile. Kurz ist auf die erste Quelle, die Hl. Schrift und ihre marianischen Stellen, ohne Anführung der Texte hingewiesen, wobei auch die Frage beantwortet wird, warum die Hl. Schrift verhältnismäßig wenig über Maria berichtet. Ein kleiner Anhang handelt über die einschlägigen Apokryphen. Aus der Tradition werden zunächst, im Anschluß an Bourassé, Summa aurea, mehrere päpstliche Bullen oder Erlasse namhaft gemacht, angefangen von Bonifaz IX. (1390) bis auf Pius XI. Dann folgen nach kurzem Hinweis auf Liturgie und Archäologie die Reihe der Väter und Theologen, beginnend mit Ignatius von Antiochien und fortgesetzt bis ins 19. und 20. Jahrh. Es wird sozusagen von jedem der Hl. Väter und von vielen mittelalterlichen und späten Theologen eine mehr oder weniger ausführliche Mariologie geboten. Die älteren Theologen sind meist nach Migne behandelt. Handschriftliche Werke sind, soviel ich sah, nicht berücksichtigt. Dem hl. Ambrosius sind 13 Seiten, dem hl. Bernhard 14, dem hl. Albert dem Großen ebenfalls 14 Seiten gewidmet. Ein erster Anhang bringt eine Liste nichtkatholischer marianischer Schriften von Luther bis zum 20. Jahrh., während ein zweiter Anhang kurz und mit der nötigen Zurückhaltung über die Verwendung von Privatoffenbarungen in der Theologie spricht.

Nach der Quellenkunde handelt ein II. Teil von den Grundprinzipien der Mariologie. Als tiefstes Grundprinzip betrachtet R. nach Zurückweisung anderer Ansichten den Satz: *Maria est Mater Dei et Maria est Consortis Filii sui Redemptoris* (443). Er meint dabei sprechen zu können »de uno supremo principio«, »quod tamen duabus partibus, realiter distinctis, unam tamen rem seu realem concretam (i. e. munus B. M. V.) integrantibus, quodque in duo distincta (non tamen disparata) principia resolvi potest« (443). Sodann führt er mit guten Belegen noch vier nähere Grundsätze auf: 1. Principium singularitatis seu transcendentiae; 2. Principium conventientiae; 3. Principium eminentiae; 4. Principium analogiae seu similitudinis cum Christo. — Ein III. Teil gibt schließlich noch einen Überblick über die Geschichte der Mariologie (491—514).

Mit dem zweiten Band beginnt die »Summa Mariologiae«. Sie zerfällt, wie bereits im 1. Band bemerkt wurde, in zwei Hauptteile: I. De B. Virgine considerata in sua missione. II. De B. Virgine considerata in semetipsa seu in suis privilegiis, missioni concreditaе correspondentibus. Der erste Hauptteil, Maria in ihrer Sendung, ist der Gegenstand des ganzen zweiten Bandes, der sich wieder in zwei Bücher gliedert: 1. Buch: Maria considerata in ordine ad Deum (Vorherbestimmung, Vorherverkündigung, göttliche Mutterschaft, besondere Verherrlichung Gottes durch Maria); 2. Buch: De B. Virgine considerata in ordine ad homines (Mittlerin, nämlich Miterlöserin, Mutter, Auspenderin aller Gnaden; Königin.) Die Menschen hinwiederum schulden ihr Verehrung und Dienst.

Im Rahmen dieser Einteilung wird nun eine Fülle von Fragen behandelt. Der Abschnitt über die Vorherbestimmung Marias beschäftigt sich auch mit der »vexatissima quaestio« (II 24): *Utrum B. Virgo praedestinata fuisset Deipara-Mediatrix ac cum Christo venisset, si Adam non pecasset* (23). Im Anschluß an seinen Mitbruder Jesualdus M. Rocca (23 Anm. 1) will R. weder der thomistischen noch der skotistischen Ansicht ganz Recht geben. Die Frage schon scheint ihm nicht richtig gestellt. Er möchte sie so fassen: »Welches ist in der gegenwärtigen Ordnung der letzte Grund (ratio primaria) der Menschwerdung oder der Existenz Christi und der Gottesgebärerin?« (40). Und er antwortet: »Ratio prima Incarnationis est divina electio ordinis praesentis« (41). Er weiß sich in großer Übereinstimmung mit den Skotisten: »Sententia nostra convenit omnino cum sententia Scotistarum circa primatum Christi absolutam et universalem« (51). Nähere Auseinandersetzungen wollen wir jetzt und hier nicht anstellen. — Bezüglich des Namens Mariä bevorzugt R. die von F. Zorell (ZKathTh 30 [1906] 356—360; Verbum Domini 2 [1926] 257; Novi Test. Lex. Graec.) gegebene Deutung: die von Gott geliebte. — Das Protoevangelium, Gen 3,15, wird ausführlich und mit reicher Literaturangabe behandelt (89—124). R. möchte sich der Ansicht anschließen, wonach mit dem »Weib« (Gen 3,15) im Literalsinn unmittelbar und ausschließlich Maria gemeint ist (103). — Die Prophezeiung: »Mulier circumdabit virum« (Jer 31,22) will R. im Anschluß an G. E. Closen (Verbum Domini 16 [1936] 295—304) am liebsten als eine Weissagung über die allgemeine Mutterschaft Marias erklären: *Mulier viro providebit, das Weib beschirmt den Mann.*

Von dem Gebet »*Sub tuum praesidium*« wird (593 f.) gesagt, es finde sich in einem Papyrus des 2.—3. Jahrh. (veröffentlicht in Roberts Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester, III., 1938, n. 470). R. verweist auf die Zeitschrift Marianum 3 (Rom 1941) 97—100 und beruft sich für die Datierung auf die von Lobet angestellte paläographische Untersuchung. A. Baumstark berichtet über diesen Papyrus in Oriens Christianus 36 (1941) 130 f.; er bringt den (ergänzten) griechischen Text und macht S. 131 die methodisch gute Bemerkung: »Nachdrücklich abgelehnt muß es werden, wenn ein etwa wirklich aus paläographischen Gründen sich gebieterisch nahelegender Ansatz des Papyrus noch in das 3. Jahrh. deshalb abgelehnt werden soll, weil es 'almost incredible' sein soll, 'that a prayer addressed directly to the Virgin in these terms could be written in the third century'« Die Worte »unsere Mittlerin« scheinen nicht in dem Papyrus enthalten (oder erhalten?) zu sein. Es wäre zu wünschen, daß die nach Lobel angegebene Datierung nachgeprüft würde.

Fast 200 Seiten seiner Summa (Pars I 297—479) widmet R. der Lehre von der miterlösenden Tätigkeit Mariä, wofür er zahlreiche Belege beibringt. Dazwischen läuft auch wohl einmal ein Satz oder ein Satzteil, der sich eher auf die Tatsache bezieht, daß Maria uns der Erlöser gebar z. B. die Worte des hl. Sophronius († 638): »*Tu siquidem generatura Servatorem*« (370 f.). An mehreren Stellen weist R. die von Goossens erhobenen Einwendungen (vgl. Schol 15 [1940] 582—584) zurück, und zum Schluß erklärt er, daß er für die Lehre von der miterlösenden Tätigkeit Mariä seinen Kopf auf den Block legen wolle. Die These Fr. Diekamps (Katholische Dogmatik II, 8. u. 9. Aufl., Münster 1939, 391): »*Maria ist die Mittlerin aller Gnaden nicht in dem Sinne, daß sie zu der objektiven Erlösung unmittelbar mitgewirkt und dadurch dieselben Gnaden, die Christus allen Menschen durch seinen Tod verdient hat, für sie mitverdient hätte, Sententia probabilior hat R. nicht berücksichtigt.* — Daß bei einer solchen Fülle des Stoffes, wie sie von R. geboten wird, auch einige Versehen oder Un-

stimmigkeiten vorkommen, ist verständlich. In Bd. I 286 werden die echten, unechten und zweifelhaften Werke des hl. Anselm nach Jones, S. Anselmi Mariologia, Mundelein 1937, unterschieden. Trotzdem erscheint Bd. II 59 Anm. 6 je ein Zitat aus Or. 46 (al. 45) und aus Or. 48 (al. 47) als Aussprüche des hl. Anselm, obwohl sie nach Jones unecht sind. Desgleichen wird Bd. II 178 unter dem Namen Anselm eine Stelle aus der nach Jones unechten Or. 53 angeführt. — Zu Bischof Maximus von Turin († nach 464) macht R. Bd. I 194 f. die Bemerkung: Plus quam 240 breves sermones (PL 57) reliquit, de quorum tamen authenticitate nondum plene constat. Die Angabe von B. Capelle in RevBénédict 34 (1922) 89 über die Unterscheidung der Echtheit der Homilien und Reden ist dabei nicht berücksichtigt worden. Auf diese Mängel bezüglich der Verwendung der Schriften des hl. Anselm und des hl. Maximus von Turin macht F. Bauducco S. J. in CivCath 94 II (15. Mai 1943) 244 aufmerksam. — Der erste Teil des Abschnittes über die Lehre der Päpste (Bd. I 65—68) scheint auf den ersten Blick etwas dürftig zu sein. Doch wird für weiteres Material auf Bourassé, Summa aurea t. 7 verwiesen. — Der Ausdruck »magisterium ordinarium et universale«, der in einem Satz des Vatikanischen Konzils (Denz. 1792) vorkommt und im Codex Jures canonici (can. 1323 § 1) wiederholt wird, ist Bd. I 64 wohl nicht genügend geklärt und abgegrenzt. Er bezeichnet im genannten Satz, wie aus den Verhandlungen des Konzils hervorgeht, das Lehramt des monarchischen Gesamtepiskopates mit dem Papst an der Spitze; siehe Collectio Lacensis 7.176b oder Mansi 51, 322 f.; in einem Brief Pius' IX. heißt es: »ordinario totius ecclesiae per orbem dispersae magisterio« (Denz. 1683).

Roschinis Mariologia ist ein reichhaltiges, wohlgeordnetes Werk, das, mit der nötigen Vorsicht gebraucht, dem dogmatischen Theologen als Nachschlagewerk gute Dienste leisten kann. Hoffentlich bringt der dritte Band auch ein gutes alphabetisches Register. A. D e n e f f e.

*Van Ginneken, J., S. J., Geert Grootes Levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt* (Verh. d. Nederlandsche Akad. v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 47) gr. 8° (391 S.) Amsterdam 1942, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. Fl 6.90. — *Post, R., De onderlinge verhouding van de vier oude Vitae Gerardi Magni en haar betrouwbaarheid*: StudCath 18 (1942) 313—336; 19 (1943) 9—20.

Das sechshundertjährige Gedächtnis an die Geburt von Geert (Gerhard) Groote (1340—1384) hat eine beträchtliche Zahl von Aufsätzen und Abhandlungen veranlaßt, in denen noch ungeklärte und strittige Fragen über das Leben und die Werke dieses wirklich großen Mannes besprochen werden. Eine Übersicht über diese Erscheinungen brachten die *Studia Catholica* 18 (1942) 234—239.

Ein Werk großen Stiles, das all diese Fragen in einer umfassenden Zusammenschau lösen will, ist das vorliegende. Mag sich einer zu den hier gebotenen Lösungen stellen, wie er will, das eine steht schon von vornherein fest, daß das gesteckte Ziel kühn und der Einsatz zu dessen Erreichung aller Anerkennung wert ist. Es handelt sich um nicht weniger als um eine zwar nur teilweise, aber ausschlaggebende Umstellung in Gerhards Lebensgang und nicht nur um eine tiefgreifende Umwertung der uns bekannten Quellen, sondern darüber hinaus um den Versuch, aus ihnen das Dasein einer ihnen zugrundeliegenden, völlig verlorengegangenen *Urvita* zu erschließen und diese nach Inhalt und Form möglichst wieder herzustellen.

Geert wurde 1340 in Deventer als Sohn eines ehemaligen Schöffen seiner Vaterstadt geboren, studierte auf der Universität zu Paris

Theologie, Medizin, Kirchenrecht, und dort wurde der vorzüglich Begabte mit 18 Jahren Artist der Sorbonne. Sein väterliches Vermögen und die Einkünfte zweier Pfründen ermöglichten ihm ein freies, sehr weitliches Leben dem er sich völlig überließ, bis er auf die Zusprache des ihm befreundeten Kartäusers Heinrich von Calkar hin, und gemahnt durch eine lebensgefährliche Krankheit sich bekehrte. Er verzichtete auf seine Pfründen, führte ein strenges bußfertiges Leben und trat, zum Diakon geweiht, als Bußprediger auf. Seine scharfen Vorwürfe gegen die Fokaristen (unenthaltsame Geistlichen) und seine Angriffe gegen die Sektierer des freien Geistes zogen ihm von beiden Seiten Feindschaft zu und es gelang seinen Widersachern, ein Predigtverbot gegen ihn zu erwirken. Ehe seine Appellation an Urban V. entschieden war, starb er (20. August 1384). Ihn überlebten die Genossenschaften der Schwestern und Brüder vom gemeinsamen Leben und im Anschluß daran die Windesheimer Chorherren, die Hauptvertreter der devotio moderna, die von ihm gestiftet oder wenigstens angeregt waren.

Für den Verf. handelt es sich zuerst um eine Darstellung von Grootes Lebenslauf. Als gesichert gilt die Angabe seines Geburtsjahres 1340, seiner Magisterschaft in Paris 1358, die Überlassung des größten Teiles seines Vaterhauses an fromme Frauen 1379, das Jahr des Predigtverbots 1383 und sein Todesjahr 1384. Es handelt sich darum, wann der große Umschwung in seinem Leben eintrat, um das Jahr seiner Bekehrung. Moll nahm bereits 1867 das Jahr 1370 an. Aber Acquoi, der 1875 ein eingehendes dreibändiges Werk über das Kloster Windesheim und seinen Einfluß schrieb, setzte dafür das Jahr 1374 ein und ihm folgten so ziemlich alle, die sich mit Grootte eingehender beschäftigten. Demgegenüber tritt unser Verf. entschieden für das Jahr 1370 ein. Was diese Umstellung besagen will, zeigt eine kurze Gegenüberstellung. Bei Acquoi durchhastet Grootte alle Phasen seines Lebens, mit wiederholten plötzlichen Wendungen, 1374 bekehrt er sich, erst drei Jahre später zieht er sich in das Kartäuserkloster Monichhusen zurück, bis Ende 1379, dann tritt er als Laienprediger auf, fällt als Opfer seiner Erfolge, die drei Stiftungen schießen wie Pilze aus dem Boden und das drängt sich alles in die letzten 5 Jahre seines Lebens zusammen. Nach G. bekehrt er sich 4 Jahre früher, zieht sich unmittelbar nach Monichhusen zurück, um nach etwa 3 Jahren nach Deventer zurückzukehren und ein ganz neues, bußfertiges Leben zu führen. Dabei steht er doch im vollen Leben; sein Laienapostolat entfaltet sich zu einem fruchtbaren Predigerwirken, das er nach seiner Diakonsweihe, Ende 1377, beginnt. Dann trifft ihn der schicksalsschwere Schlag des Predigtverbotes 1383; aber er hatte damals doch schon 6 Jahre das ganze Land durchwandert, ehe er starb. — Es ist kein Zweifel, welche von den beiden Lebensskizzen logisch oder psychologisch den Vorzug verdient. Es kommt nur darauf an, ob alle sonst erreichbaren Lebensdaten in ein solches Schema sich ungezwungen einfügen, während sie in das andere Schema weniger oder gar nicht passen. Selbst dann noch darf man nicht vergessen, daß das Menschenleben nicht immer so regelmäßig verläuft, sondern oft genug — wenigstens von uns aus gesehen — in Sprüngen sich abspielt. Das weiß der Verf. sehr wohl und darum ist das ganze Buch geschrieben, um mit Herbeiziehung alles erreichbaren Stoffes das Ergebnis möglichst sicherzustellen. Dazu war es nötig, die gesamte Überlieferung über das Leben und Wirken des merkwürdigen Mannes heranzuziehen und zu überprüfen, namentlich jene Berichte, die dem angenommenen Lebenslauf zu widersprechen scheinen. Das ist das zweite Ziel, das der Verf. anstrebt, und wie er es selbst betont, hängen diese beiden Ziele unzertrennlich zusammen.

Über Grootes Leben und Tod gibt es keine gleichzeitigen Berichte. Man stützte sich bisher auf vier Quellen, von denen die älteste

ein Hymnus ist, das Werk eines Windesheimischen Donaten, nach eigener Angabe verfaßt 37 Jahre nach Geerts Tod, also 1421. Wahrscheinlich eine späte Quelle, die überdies wie ein dürres Inventar von unzusammenhängenden Tatsachen anmutet, die, weil als bekannt vorausgesetzt, nur leise angedeutet werden. Außerdem sind noch drei lateinische in Prosa geschriebene Lebensbeschreibungen Grootes aus alter Zeit überliefert, deren Abfassungszeit nur mutmaßlich erschlossen werden kann. Thomas von Kempen schrieb (1440/41?) eine Vita Gerardi Magni, die er als zweites Buch in seinen Dialogus noviciorum aufnahm. Etwa 10 Jahre später (kurz vor 1450) schrieb Petrus Horn eine Vita Magistri Gerardi Magni, die als ein Entwurf unvollendet blieb. Wieder ungefähr ein Jahrzehnt später (1459) verfaßte Rudolphus Dier de Mudén ein »Scriptum«: de Magistro Gerardo Grote, Domino Florentio et multis aliis devotis Fratribus, das ebenfalls unvollendet war und durch Horn beendet wurde. Es ist nicht zuleugnen, daß das eine höchst merkwürdige und auffallende Tradition ist; um so auffallender, da gerade die späten Quellen von Geschehnissen und Tatsachen zu berichten wissen, von denen in den älteren Quellen keine Erwähnung, ja nicht einmal eine Spur zu finden ist. So drängte sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Quellen ganz von selbst auf. An Wertschätzung kam bis in unsere Zeit hinein das von Thomas von Kempen entworfene erbauliche Lebensbild Grootes an erster Stelle.

Das gegenseitige Verhältnis wurde noch Gegenstand einer genaueren Untersuchung, als Kühler 1909 die Vita von Petrus Horn herausgab. Die vielfachen Übereinstimmungen zwischen Thomas und Horn brachten ihn zur Annahme, Horn habe aus Thomas abgeschrieben und verschiedene andere Ereignisse habe er anderen Quellen entnommen. Den Hymnus und das Scriptum von Dier zog er damals noch nicht in seine Untersuchung. Dier de Mudén galt wegen seiner vielen Angaben vielfach als der älteste Biograph Grootes; da veröffentlichte 1932 J. Tesser eine Studie: Js Dier de Mudén de oudste Biograaf van Geert Groote? und fand, daß Dier als bejahrter Mann diese Vita im letzten Jahr seines Lebens 1458/9 niederschrieb, daß also seine Schrift jünger sei als die Vita von Thomas und Horn. Dazwischen nahm Kühler seine Untersuchung von neuem auf und legte das Ergebnis in zwei Aufsätzen dar: 1. De betrouwbaarheid der geschiedschrijving van Thomas a Kempis im Niederländischen Archiv für Kirchengeschichte 1932 und 2. De orspronkelijke Vita Gerardi Magni en haar schrijver, Studien 1933. Ausgehend von Tessers Darlegung nahm er seine frühere Ansicht, daß Horn die Vita des Thomas zum großen Teile ausgeschrieben habe, zurück und schloß auf einen allen vier Viten zu Grunde liegenden Urtext, der verloren gegangen, ja absichtlich beseitigt worden sei, aber nicht früher, als daß ihn Dier noch einsehen und ausziehen konnte, wie Ruth die Ähren auf dem Acker sammelte. Der Verf. der Urvita ist nach Kühlers Vermutung Johannes Cele, der berühmte langjährige Rektor der Stadtschule zu Zwolle, wohl der intimste Freund Grootes.

Die Gedanken von Kühler nimmt nun G i n n e k e n auf, verbessert, ergänzt sie, und erweitert die Untersuchung zu dem kühnen Ziel, mit Heranziehung aller erreichbaren Quellen nicht nur den Nachweis einer Urvita zu führen, sondern auch diese nach Möglichkeit sachlich und sprachlich wieder herzustellen.

Es war unterdessen noch eine ältere Quelle als der Hymnus aufgefunden und von Titus Brandsma 1942 (in *Ons geestelijk Erf*) herausgegeben: Das Dictamen de magistro Gerardo von Frenswegen, in leoninischen Hexametern abgefaßt. Außerdem gibt es noch eine lateinische Übersicht über Grootes Leben von Joh. Busch, eine deutsche Biographie aus dem 15. Jahrh. und das 8. Kap. des von dem Humani-

sten Jodocus Badius Ascensius verfaßten Lebens des Thomas v. Kempen, das von Grootte handelt. Dazu kommt noch eine Reihe minder wichtiger Quellen, so daß man dem Verf. zugestehen muß, er habe alle nur irgendwie erreichbaren Quellen erfaßt und verwertet.

Nun kam es darauf an, den gebotenen verschiedenartigen Stoff zu verarbeiten. Leuchtende Vorbilder standen dabei unserm Verf. vor Augen. Er selbst weist hin auf G. Waitz, der 1838 fand, daß hinter den elfhundertjährigen Annalen von Hildesheim, Quedlinburg, Weissenburg und Lambert von Hersfeld eine andere Quelle verborgen ist, die »Hersfelder Annalen«. W. Giesebrecht stellte 1841 aus einigen lateinischen Auszügen des 16. Jahrh. eine erstklassige Quelle für das 11. Jahrh. wieder her, die »Altaicher Annalen«, die schließlich 26 Jahre später (1867) in der Tat aufgefunden wurden und in allen Hauptstücken Giesebrechts Wiederherstellung rechtfertigten. So fand Paul Scheffer-Boichhorst 1870, daß der Annalist Saxo, die Annalen von Köln und die Annalen von Hildesheim, alle drei selbständig aus einer verloren gegangenen Quelle des 12. Jahrh. schöpften, aus den »Annales Patherbrunnenses«. Das sind Vorbilder geistigen Scharfsinnes und in ihre Reihen einzutreten ist das wagemutige Unternehmen unseres Verf.

Von ihnen übernimmt er die strengen methodischen Regeln der Untersuchung und Forschung: 1. Die Rekonstruktion muß von solche Stellen ausgehen, wo mindestens zwei Quellen buchstäblich den gleichen Text haben, ohne daß sie voneinander abgeschrieben haben können. Und wenn dies dann noch durch einen 3. oder 4. Text gestützt wird, so ist das eine willkommene Bestätigung, aber kein strenges Erfordernis. 2. Außer dem Inhalt und der Färbung der einzelnen Tatsachen ist auch die Aufeinanderfolge der Geschehnisse von großem Belang, soweit nicht der innere Zusammenhang oder die chronologische Zeitfolge der Grund davon sein kann. Es handelt sich um Tatsachenketten, feste Reihen. 3. Hat man auf Grund wörtlicher Parallelen und fester Tatsachenreihen in gleicher Aufeinanderfolge einen absolut sicheren Teil des Grundtextes vor sich, dann muß man sich eine Charakteristik davon entwerfen, Aufbau, Stil und Sprachgebrauch feststellen. Dann heißt es die nähere Herkunft dieses Textes zu bestimmen suchen und aus den Absichten und Neigungen des Schreibers entnehmen, ob er z. B. in unserem Fall zu den Devoten in der Welt, zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens oder zu den Windesheimern mit ihrer Ordenspolitik gehörte. 4. Hierauf müssen wir aus allen 5 alten Viten die auffallenden Stellen zusammensuchen. 5. Ist so ein noch größerer Teil des Urtextes gefunden, dann heißt es, Zeit und Umstände bestimmen, unter denen die Urteile geschrieben wurde, und vor allem auch wie und wann sie verlorengegangen sein kann. 6. Zum Schluß können wir in einem günstigen Fall uns bezüglich der Lebensumstände des Schreibers und seiner Begabung ein Urteil bilden und ihn etwa einer geschichtlichen Persönlichkeit gleichsetzen.

Das sind die sechs methodischen Gesichtspunkte, unter denen Ginneken Kühlers Gründe und Schlüsse nachprüft, und es geschieht das S. 25—33 im allgemeinen zustimmend. Aber Kühlers Übersicht von 25 im »Original« aufeinanderfolgenden Hauptergebnissen hält G. nicht für richtig, sondern muß er in verschiedenen Punkten ergänzen, näher bestimmen oder verbessern, weil sie zu Bedenken Anlaß geben. Es ist eben denn doch so: so sehr die angeführten methodischen Gruppen, jede in sich, begründet sind, und wenn auch dabei kein wesentliches Glied übersehen ist, so bleibt noch immer eine große Schwierigkeit in der Anwendung, die ein nicht geringes Maß von Geistesschärfe und Freiheit des Urteils erfordert. Von vornherein feststehende Meinungen werden nur zu leicht den Blick beeinflussen. Das hat sich bei Kühler gezeigt, davon finden wir auch Spuren in unserm Werk.

S. 49 ff. kommt G. auf die ihm sehr naheliegende Frage nach der Imitatio zu sprechen. Mit Absicht habe er die Frage nach den nachgelassenen Werken G. Grootes nicht behandelt, da für eine endgültige Entscheidung über die vornehmsten zweifelhaften Fälle die Zeit noch nicht gekommen ist. Aber es gilt ihm als eine begründete Hypothese, daß gerade das Nennen der vier Bücher der Imitatio unter den Werken von Geert Groote einer der vornehmsten Gründe gewesen sei, weshalb Celes' alte Vita absichtlich zur Seite geschafft wurde. Es werden dann unter Nr. 10 und 11 zwei Stellen behandelt, an denen »höchst wahrscheinlich« die Imitatio genannt und zur Sprache gebracht wird. Sehr überzeugend wirken diese Stellen gewiß nicht.

Es liegt in der Natur einer Sache, die größtenteils durch Schlüsse festgestellt werden muß, daß sich viele Einzelheiten nur ungefähr nachweisen lassen. So ziehen sich die: »vielleicht«, »etwa«, »wahrscheinlich«, »nach meiner Meinung« und dergl. durch das ganze Werk hindurch. Nicht etwa, als mache es sich der Verf. leicht, nur mit Wahrscheinlichkeiten aufzuwarten; nein, es ist vielmehr das Streben, den einzelnen Dingen den ihnen zukommenden Grad von Glaubwürdigkeit zukommen zu lassen. Es wird dadurch, daß die einzelnen Ereignisse und Tatsachen stets wieder in die gleiche Linie weisen, ein Grad der Wahrscheinlichkeit erreicht, der nahe an die Grenze der Gewißheit heranreicht. Eine vollständige Sicherheit hätten wir nur, wenn die Urvita, wie der Verf. zu hoffen scheint, eines Tages aus der staubten Ecke irgendeiner alten Klosterbibliothek zum Vorschein käme.

Diese Urvita führt ein geradezu gespenstisches Dasein. Der Annahme nach hat sie Cele nach Kühler zwischen 1409 und 1417, nach G. um 1390, also etwa 6 Jahre nach Grootes Tod geschrieben. Erst 1421 hören wir wieder etwas von Groote aus dem Hymnus des Donaten von Windesheim. Weitere 20 Jahre vergehen, bis Thomas von Kempen auf sie gestützt sein Leben Geert Grootes schreibt; nach Kühler-Ginneken 1440/1. Erst 10 Jahre später, 1450, schreibt Horn ein Leben Grootes, entnimmt ihr dabei eine ganze Reihe von Besonderheiten. Dann ist die Urvita wieder verschwunden, bis nach weiteren 9 Jahren Dier de Muden ihr noch einmal eine Gruppe kleiner, aber belangreicher, sicherer Tatsachen entnimmt. Da scheint sie endgültig verschwunden zu sein, aber plötzlich erscheint sie nochmals in der Zeit 1456—64 in den Schriften von Johannes Busch über den Ursprung der devotio moderna und über die berühmten Männer von Windesheim, um dann endgültig und spurlos zu verschwinden.

Da ist es wohl begreiflich, daß man eine solche Urschrift für ein Phantasiegebild hält und wenigstens nach den Gründen fragt, die ein so sonderbares Bewandtnis erklären. Hier setzt Prof. Dr. Post ein; wohl der entschiedenste Gegner von Kühler. Es hat sich ganz zufällig getroffen, daß eben, als Ginnekens Werk erschien, Post in den Stud-Cath einen Artikel veröffentlichte, der nach seiner ausdrücklichen Erklärung bereits vor dem Erscheinen von G.s »Lebensbild« ganz gesetzt war, also es nur mit den Aufsätzen Kühlers zu tun hat. Die Frage nach dem Verschwinden der Urvita bleibt nach wie vor; denn G. hat sich hierin die Auffassung Kühlers zu eigen gemacht. Nach beiden hat Cele aus seinem Verhältnis zu Groote heraus ein möglichst objektives Bild von seinem vertrauten Freund entworfen, in dem Licht- und Schattenseiten wahrheitsgemäß verteilt waren, wodurch ja wahre Größe nicht leidet. Thomas von Kempen schrieb Geerts Leben zur Erbauung seiner Novizen und der Devoten und entnahm seiner Vorlage nur das Erhabene und Anregende, wie es im Erbauungsschrifttum vielfach auch heute noch geschieht, aber ganz besonders im Kreis der Devoten in Übung war. Dazu kam aber noch, so wird uns versichert, eine streng geübte Windesheimer Ordenspolitik,

die auf Grund der Anfeindungen und Verdächtigungen, denen Grootte ausgesetzt war, einzig bestrebt war, alles vielleicht Anstoßende aus seinem Lebensbild fernzuhalten und zu verhindern, daß irgendeins von seinen Werken unter seinem Namen an die Öffentlichkeit käme. So entstand des Thomas von Kempen erbauliches, aber nichts destoweniger als geschichtliches Lebensbild. Spätere Versuche zur Ergänzung wußte die Obrigkeit immer wieder zu unterdrücken. Horns Vita blieb als Entwurf unvollendet und auch das Scriptum von Dier kam nicht zum Abschluß. Man kann wohl das Bestreben der Ordensleitung verstehen, jeden möglichen Anstoß nach außen hin zu unterbinden; aber daß man ein so überaus wertvolles Schriftstück wie die Lebensbeschreibung des Stifters von seinem besten Freund vollständig verschwinden machte, nachdem bereits mehr als 80 Jahre seit seinem Tode verflossen waren, wo Busch die alte Vita noch gebraucht hat, grenzt wirklich an ein Mysterium. Darin hat Post recht: nur ganz durchschlagende Gründe können uns zur Annahme einer solchen Hypothese bewegen.

Den Erweis bringt nun Ginneken, indem er das ganze Leben Grootes Abschnitt für Abschnitt unter Zugrundelegung dieser Hypothese durchführt. Von S. 62—79 gibt er in Tabellen eine Übersicht über das ganze Leben Grootes mit Angabe der jeweiligen Quellen für jeden einzelnen Abschnitt und zeichnet an, welche Stücke nach seiner Ansicht bereits in der alten Vita enthalten waren, und diese bilden weitaus die Überzahl. Bei der Ausführung des Lebens werden die einschlägigen Quellen abgedruckt und alle Worte, Sätze und Abschnitte, die nach Ginnekens Überzeugung von Cele selbst herkommen, sind mit fetten Buchstaben wiedergegeben, die nur für diesen Zweck angewandt werden. Der Verf. zwingt so zu strammer Mitarbeit mit ihm und der Erfolg ist, daß man immer mehr gezwungen ist, sich seiner Ansicht anzuschließen, und im wachsenden Maß die Urvita vor sich erstehen sieht.

Post wird im Hinblick auf Ginnekens Textverarbeitung kaum mehr seine Ansicht aufrecht erhalten, daß Horn eine Kompilation von allerlei geschriebenen (!) Berichten, namentlich im Ausschreiben von Thomas v. Kempen sei, zumal seine höchst allgemeinen Vergleiche zwischen Thomas und Horn bei weitem nicht an Ginnekens mit gerader philologischer Genauigkeit und Scharfsichtigkeit gebotene Gegenüberstellung der überlieferten Texte heranreicht. Und was Dier de Muden betrifft, so sprechen Posts positive Angaben über dessen Scriptum nicht gegen, sondern für Ginneken und der Einwand, daß ein Mann im hohen Alter unmöglich eine so vollständige, richtige, von den andern abweichende Lebensdarstellung bieten könne, fällt in sich zusammen, wenn eben Dier die Urvita vor Auge hatte.

Mit Genugtuung kann Ginneken am Schluß feststellen, daß es ihm gelungen ist, von der alten Vita einen gemessenen Teil, wenn auch nicht immer buchstäblich und vollständig wiederherzustellen, und daß die so gewonnene Urvita an Glaubwürdigkeit jede einzelne der erhaltenen Lebensbeschreibungen übertrifft. Erst jetzt kann man sich ein verlässliches Bild von dem großen Mann bilden und der Verf. entwirft es in 114 Abschnitten v. S. 80—382. Auf diese Lebensdarstellung können wir hier nicht genauer eingehen. Es sei nur bemerkt, daß der Verf. aus Geerts eigenen Lebensumständen und aus den damaligen Zeitverhältnissen nach Möglichkeit herbeizieht, was uns namentlich die innere Entwicklung dieses äußerst verwickelten merkwürdigen Mannes verständlich machen kann.

Wir wünschen ihm zum Erreichten Glück, und, wenn er die innere Linie seines Helden weiter verfolgen will, guten Erfolg. Er hat sich

einen wagemutigen und erfolgreichen Pfadfinder, Bremond, zum Führer erkoren, der aber doch auch nicht nur in Einzelheiten, sondern auch im Grundsätzlichen hier und dort danebengegriffen hat.

A. P u m m e r e r .

*Helbling, L., O.S.B., Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien. 1478—1541. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte.* (Reformationsgesch. Studien u. Texte 67/68). gr. 8° (XV u. 217 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 10.90.

Der Verf. will nicht eine abschließende, wissenschaftliche Biographie Fabris geben, sondern »eher eine vorläufige Zusammenfassung des zerstreuten Materials zu einem schlichten Lebensbilde«. In gefälliger Sprache, mit Sachlichkeit und besonnenem Urteil ist das Bild des Lebens und Wirkens dieses bedeutenden Verteidigers der Kirche gegen die Reformatoren auf dem Hintergrund des Zeitgeschehens gezeichnet. Ein doppelter, sehr wertvoller Anhang bringt eine Aufzählung der Werke Fabris in chronologischer Ordnung mit einigen bibliographischen Angaben und eine vorläufige Übersicht über 546 dem Verf. bekannt gewordene Briefe in knappster Regestenform.

Das erstmalig in Vollständigkeit hier gebotene Lebensbild des Schmiedesohnes aus Leutkirch ist in mehrfacher Beziehung für den Theologen interessant. Fabri war Freund mancher später führenden Männer der Neuerung (Zwingli, Vadian, Balthasar Hubmaier usw.); seit 1518 war er Generalvikar von Konstanz, seit 1523 am Wiener Hof, seit 1530 Bischof in Wien, stand also mitten im großen Kampf der Geister. Als Schriftsteller, Hofbeamter, Kirchenpolitiker, Bischof und Seelsorger gehört er unbedingt zu den bedeutendsten Vorkämpfern der Kirche. Sein Charakter und seine Vorbildung gaben ihm eine besondere Eignung, die manchen anderen der damaligen Kämpfer fehlen mochte, und die doch gerade durch die Tragik der Verhältnisse nicht wirksam werden konnte. Seine Studien waren der Zusammenklang von Humanismus, Theologie und Recht. Erst mit 27 Jahren hatte sich der humanistisch gebildete Fabri aus idealer Gesinnung zum Studium der Theologie und des Rechtes in Tübingen und Freiburg entschlossen. Der Humanismus bildete die Grundhaltung seines Lebens, freilich kein Humanismus der Gelehrtenstube. Seine Theologie ist nicht die »via nova« des Ockham, sondern vor allem Skotus und Thomas. Der Dr. beider Rechte, der unter dem berühmten Zasius in Freiburg promovierte, machte sich geltend in der scharfen Beobachtungsgabe, den klaren Berichten und dem unbedingten Eintreten für das Recht der Kirche. Kirchenreform kann nur auf altem Recht der Kirche sich aufbauen. Auch Fabris Humanismus bleibt durchaus kirchlich-traditionsgebunden, und seiner Kirchentreue hat er fast alle Freundschaften geopfert, die ihm teuer waren.

Von größter Bedeutung war seine geistige Verbindung, ja Freundschaft, mit Erasmus, den er schwärmerisch verehrte, ohne dessen Gefahr für die Kirche recht zu sehen. Von ihm hatte er die Liebe zu den Ursprüngen des Christentums, zur Hl. Schrift und den Kirchenvätern und dadurch die Belesenheit, die ihn auszeichnet im Kampf gegen Luther. Zuerst für Luther und Zwingli eingenommen, weil er die Notwendigkeit der Reform sah, hat er doch das Anliegen dieser Männer und der ganzen Zeit nicht voll erfassen können. Er hat »die Tiefe des reformatorischen Erlebnisses« nicht erkannt, und »die Kraft und Wirksamkeit des Verstandesurteils« zur Heilung überschätzt. Er sah in der Reformbewegung mehr das wissenschaftliche Anliegen und glaubte immer wieder durch milde Belehrung wirken zu können und zu müssen. Seine Art hebt sich daher zunächst wohlthuend ab von dem Gezänk und Gepolter der meisten Kämpfer der Zeit. Er will der

Humanist, der Gebildete, der Gelehrte auch in der Form sein. Wenn H. sagt, Fabri habe stets gemeint »mit ein paar guten Worten könnte man die Welt gewinnen«, so scheint das doch Fabris Naivität zu übersteigern. Ungestüm, Demagogie nennt er als die Fehler Luthers, den er als seinen »geliebten Bruder« überzeugen will. Freilich wirkt seine Art auch oft schulmeisterisch und gerade das war Luther, der ganz Leidenschaft und Leben war, und auch dem lebensfrohen Zwingli sehr zuwider, und so hat sich Fabri später selbst zu einem viel derberen, volkstümlicheren Tone verstehen müssen, um ernst genommen zu werden.

Sein Rüstzeug für den Kampf ist zunächst nicht die Scholastik, sondern vor allem Kenntnis der Hl. Schrift und der Kirchenväter. Darin hat er es zu reichem Wissen und großer Gebrauchsfertigkeit gebracht, und es ist eines seiner Hauptargumente gegen Luther, daß er sich von der Traditionseinheit getrennt habe. Wo die Hl. Schrift und Tradition nicht beweist, hat Fabri auch geschickt die Scholastik benützt. Daß er sprachliche Erörterungen liebt (er konnte auch hebräisch), die klassischen Autoren oft zitiert und nicht selten selbstgefällig mit seinen reichen Kenntnissen (in abschweifenden Nebensachen) prunkt, oder auch seine eigenen Werke warm empfiehlt, verät, wie auch seine Empfindlichkeit und sein gelegentliches Geltungsbedürfnis, den Humanisten. Im Letzten geht es ihm dabei doch nicht um seine Person, sondern um die Kirche. Der scharfe Jurist aber kommt zur Sprache, wo er Luther und Zwingli ihre Widersprüche nachweist. Ein ganzes Werk Fabris, die *Antilogiarum Martini Lutheri Babylonia* sind nichts anderes, als solche scharfe Gegenüberstellungen. Freilich sind da oft Texte aus dem Zusammenhang gerissen und wirken so fast in ihrem Sinn »verdunkelt oder geradezu gefälscht«. Und daß Luther das Rechtsgebäude der kirchlichen Hierarchie bei der Leipziger Disputation aufgab, trennte Fabri endgültig von ihm. Der Polemik Fabris haftet freilich eine gewisse Schwerfälligkeit an, die seine Werke weit hinter der Lebendigkeit Luthers zurücksetzt, und auf den Religionsgesprächen wie z. B. gegen Zwingli in Zürich, hat ihm dieser Mangel an Wendigkeit sehr geschadet.

Die *Predigten* (*Declamationes*), die Fabri 1520 veröffentlichte, zeigen noch ganz den Humanisten, der bei aller Gläubigkeit, Frömmigkeit und Traditionsgebundenheit neue Formen sucht. Zitate aus heidnischen Philosophen und Klassikern sind zahlreich, die Bildung ist das Hervorstechende dieser *Predigten*. Auch hier hat sich Fabri später zum Volkstümlichen bequemt und immer mehr sprach der Seelsorger in Liebe und Sorge aus seinen *Predigten* (so in den *Trostpredigten für Türkennot*). Und die Hl. Schrift ist auch hier im Vordergrund, zumal in den schärfer polemisch gehaltenen *Predigten* auf den Reichstagen.

Aus seiner Wirksamkeit am Wiener Hof (Einfluß auf den König Ferdinand, dessen Beichtvater er später war, Rechtsuntersuchungen, Gesandtschaften zur Türkenhilfe zu Heinrich VIII. von England, nach Spanien zu vielen Klöstern) möge hier sein Anteil an der Universitätsreform besonders hervorgehoben werden (Wien, Tübingen, Freiburg). Auf den Reichstagen, bei Religionsgesprächen und in der böhmischen Reunionsfrage hat er nicht immer eine glückliche Rolle gespielt, vor allem wohl, weil er jedem Kompromiß abgeneigt war trotz seiner Milde. Dagegen ist auch für den Geschichtsschreiber der Theologie von großer Bedeutung seine Mithilfe an der Vorbereitung des Konzils von Trient, dessen Zusammentreten er am meisten erstrebt, aber nicht mehr erlebt hat. Sein Gutachten (*Praeparatoria*) an den Papst zeigt eine gute Kenntnis der Lage und bringt eine Reihe sehr praktischer und gediegener Vorschläge, die offenbar in Rom nachgewirkt haben.

Das alles ist vom Verf. geschickt und gefällig mit gelegentlichen, kaum vermeidbaren Wiederholungen zusammengestellt (I. Humanist und Jurist; II. Im literarischen Kampf gegen die Glaubensneuerung; III. In königlichen Diensten; IV. Auf den Wogen der großen Kirchenpolitik; V. Seelsorger und Bischof. Der I. und V. Teil sind leider etwas summarisch). Solch »vorläufige« Zusammenfassungen des Materials haben freilich gewöhnlich das Mißliche, daß die Quellen nicht ganz verbucht oder ausgewertet werden. Auch bei dieser Arbeit sind wohl noch manche Ergänzungen z. B. aus den Reichstagsakten und Berichten der Zeit, ebenfalls aus den Predigten, zur Vollständigkeit und Abrundung des Bildes möglich oder gar notwendig. Das verzeichnete Schrifttum scheint ebenfalls bei weitem nicht ausgewertet. Aber es ist wohl kaum zu erwarten, daß dadurch das Gesamtbild irgendwie wesentlich geändert wird. So ist das Lebensbild dieses vielseitigen und gerade in dieser Vielseitigkeit leider allzusehr gebundenen Vorkämpfers der Kirche ein sehr dankenswerter Beitrag zur Geschichte der Kirche und der Theologie im Zeitalter der Glaubensspaltung.

L. Ueding.

Lohmann, W., *Das Ehehindernis der Impotenz nach kanonischem und deutschem Recht*. gr. 8<sup>o</sup> (141 S.) Dortmund 1941, Straßburger. M 5.—

Der Verf. rollt von neuem die kanonistische Streitfrage auf, was das Wesen des ehevernechtenden Hindernisses des geschlechtlichen Unvermögens (*impotentia*: can. 1063) sei: nur Beischlafunfähigkeit, *impotentia coeundi*, oder auch Fortpflanzungsunfähigkeit, *impotentia generandi*. Die ältere kanonistische Überlieferung und die überwiegende Mehrzahl der neueren Kanonisten, vor allem Gasparri, fassen das Ehehindernis auf nur als Beischlafunfähigkeit; den Mangel der Fortpflanzungsfähigkeit aber betrachten sie als Unfruchtbarkeit, Sterilität im Sinne von can. 1068 § 3 (Sterilitätstheorie). Mit Antonelli vertreten jedoch in neuerer Zeit mehrere Kanonisten die Auffassung, daß das entscheidende Moment des trennenden Ehehindernisses eine wesentliche (absolute und notwendige) Unfähigkeit der Fortpflanzung, also Unfruchtbarkeit sei (Impotenztheorie). Sterilität ist nach dieser Auffassung eine mehr tatsächliche und zufällige (akzidentelle) Unfruchtbarkeit, etwa bei Greisen. Der Vergleichspunkt für diese beiden Benennungen (Sterilitätstheorie, Impotenztheorie) ist also die Unfruchtbarkeit, die die einen nur als solche, im Gegensatz zur Beischlafunfähigkeit, die anderen als Wesensmoment des Ehehindernisses der Impotenz ansehen. Dabei werden allerdings die Benennungen oder Begriffe von den Vertretern beider Theorien in oft verwirrend verschiedenem Sinne gebraucht. Die Anhänger der Impotenztheorie stützen sich für die Begründung ihrer Auffassung vor allem auf die höheren naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über das Werden des Menschen aus den elterlichen Keimzellen.

Der Verf. legt die Streitfrage nach ihrer geschichtlichen und grundsätzlichen Seite übersichtlich und knapp dar, entwickelt ihre Bedeutung für Lehre und Rechtsprechung, und zeigt dabei eine gute Kenntnis des umfangreichen einschlägigen Schrifttums sowie der kirchlichen Rechtsprechung auf diesem Gebiet. Er selbst tritt entschieden ein für die Impotenztheorie. Das hindert aber nicht, sachlich und klar darzulegen, daß die bekannten Entscheidungen des S. Officium über die *mulier excisa*, und entsprechend auch die Spruchpraxis der römischen Rota — diese mit einigen Schwankungen — im letzten Ergebnis die Impotenztheorie ablehnen und sich auf den Standpunkt der Sterilitätstheorie zu stellen. Zum Schluß fügt er auf 13 Seiten noch Theorie und Praxis des neueren und neuesten deutschen

Eherechts bei. In diesem Teil des Buches wird Anlaß und Grund deutlich, warum der Verf. auf kanonistischem Gebiete sich so eifrig einsetzt für die Impotenztheorie: Offenbar macht er sich eine in einem neuen völkischen Lebensgefühl begründete Auffassung der Ehe weithin zu eigen; daß die Ehe nämlich »der Vermehrung und Erhaltung der Rasse dienen und darum aus individuellen Momenten allein niemals ihre Existenzberechtigung herleiten kann. Daher muß eine Ehe, der infolge von Impotenz eine Nachkommenschaft nicht entspringen kann, für die Volksgemeinschaft wertlos sein« (133).

Man muß zugeben, daß der Verf. die schwierigen Fragen klar, sachlich und gründlich darlegt; daß er auch das Wichtige gut ausgewählt und knapp darbietet. Doch wird mit einer guten Darlegung des Status quaestionis die Klärung der Frage noch nicht weitergeführt. Neue und irgendwie überzeugende Gesichtspunkte werden nicht beigebracht. Im Gegenteil, die guten Gründe für die Sterilitätstheorie behalten auch gerade nach den Ausführungen des Verf. selbst ihre alte Kraft: Man muß bei der Hervorbringung eines neuen Menschen unterscheiden das menschliche Tun (*actio hominis*), den Beischlaf, der unmittelbar menschlicher Bestimmung weithin unterliegt, von dem verborgenen Wirken der Natur (*actio naturae*), das dem positiven und unmittelbaren menschlichen Eingreifen entzogen ist. Alte kirchliche Überlieferung und überwiegende Auffassung der neueren Kanonisten nehmen für die Bestimmung der geschlechtlichen Ehefähigkeit nur Rücksicht auf die *actio hominis*, die *copula*. Danach sind *erectio membri*, *penetratio vaginae*, *seminatio intra vaginam* auf Seiten des Mannes, *receptio membri virilis. et seminis intra vaginam* auf Seiten der Frau die entscheidenden Elemente der vollkommenen ehelichen Betätigung, der *copula perfecta*, des *actus per se aptus ad prolis generationem*. Die Scheide der Frau wird dabei nur als Aufnahmegerät für den männlichen Samen, nicht als Zubringerkanal nach der Gebärmutter hin angesehen. Dasein und Betätigung von Gebärmutter, Eierstöcken und Eileitern auf Seiten der Frau, Herstellung von zeugungsfähigen Spermatozoen in den Hoden des Mannes sind die *actio naturae*. Für die *copula* genügt es also, daß der Mann in den normal erscheinenden Hoden eine Flüssigkeit, *semen verum* hervorbringen und in die Scheide übertragen kann; es ist nicht erforderlich, daß es ein zeugungsfähiges Hodenprodukt sei, *semen prolificum*.

Aus den Darlegungen des Verf. (91 ff., 119) geht auch klar hervor, daß für die kirchliche Lehre und Rechtsprechung in dieser Frage vor allem maßgebend sind die Entscheidungen des S. Officium über die Ehefähigkeit der *mulier excisa* von 1889 und 1890 (92). Dabei ist es schwer verständlich, wie der Verf. in den Rota-Entscheidungen vom 21. 3. 1927 und 7. 8. 1929 deshalb einen »bedeutsamen Rückzug in der Theorie« sehen will, weil sie nicht mehr eingehen auf die bis dahin öfters in Rota-Entscheidungen ausdrücklich behandelte Streitfrage. Dazu war kein zwingender Anlaß. Gewiß wird durch diese Entscheidungen die Streitfrage nicht theoretisch gelöst, aber es wird mindestens das *dubium juris* verstärkt, sodaß bis auf weiteres nicht im Sinne der Impotenztheorie entschieden werden kann.

Der Kern der Frage liegt wohl in Folgendem: Die Ausführungen des Verf. legen wieder sehr eindringlich die Frage nahe, ob sich denn in der Vielfalt der verschiedenen Meinungen, Unterscheidungen und Merkmalen nicht ein zusammenfassender, einheitlicher und grundsätzlicher Gesichtspunkt finden läßt, nach dem das Für und Wider beurteilt werden kann. Eine rein probabilistische Lösung, die begründet wird durch Vorentscheidungen kirchlicher Behörden und die Stellungnahme der Autoren, befriedigt nicht. Aber gerade

auch für eine mehr innerlich begründete und wahrhaft wissenschaftliche Stellungnahme bietet der Verf. selbst die notwendigen Gegebenheiten: Die Hauptbegründung der neueren Theorie von Antonelli und seinen Anhängern liegt in den neuen Erkenntnissen der medizinischen und biologischen Wissenschaft (76). Ausdrücklich wird zugegeben, daß damit kein absolut sicherer neuer Impotenzbegriff erzielt werden kann, da ja auch dieses wissenschaftliche Ergebnis wie jedes neue je durch neuere Forschung überholt werden kann. Liegt hier nicht die entscheidende Schwäche der Impotenztheorie und ein ebenso entscheidender Grund für die Sterilitätstheorie? In einer für die Kirche und die ganze Menschheit so wichtigen Frage, der Frage nämlich nach den naturrechtlichen Voraussetzungen einer gültigen Ehe, müssen doch einfache, übersichtliche, den meisten Menschen zugängliche Kriterien gegeben sein, die vor der *communis aestimatio hominum* allezeit bestehen können! Es geht doch nicht an, die geschlechtliche Fähigkeit zur Ehe zu beurteilen nach dem jeweiligen neuesten Stand der medizinischen und biologischen Wissenschaft, der großen Wandlungen unterworfen ist, wie gerade der Fortschritt auf unserem Gebiet deutlich zeigt. Dabei soll nicht gesagt werden, daß die Naturwissenschaft keine Bedeutung für unsere Frage habe. Sie soll die »natürlich« gegebenen Erkenntnisse sichern, vertiefen und klären, aber nicht ersetzen. Man hat es in einer bequemen und etikettierenden, wenn auch ungenauen Formel so ausgedrückt: Um die geschlechtliche Fähigkeit für die Ehe festzustellen, muß ein »makroskopisches« Verfahren genügen und kann kein »mikroskopisches« gefordert werden.

Die Sterilitätstheorie hat den großen Vorzug, daß sie in organischer Anknüpfung an eine geschlossene kirchliche Überlieferung die Impotenz »makroskopisch« feststellen läßt und nicht abhängig macht von den subtilen Untersuchungen moderner Wissenschaft. Weiter empfiehlt sie sich dadurch, daß dies Verfahren ganz gleichmäßig auf Mann und Frau angewandt wird. Die Sterilitätstheorie fordert zur Gültigkeit der Ehe, daß beide Ehepartner den geschlechtlichen Verkehr so vollziehen können, wie er nach der gewöhnlichen menschlichen Auffassung als solcher gilt. Das läßt sich »makroskopisch« feststellen. Das Weitere, die *actio naturae*, entzieht sich dieser Untersuchungsweise, ist nur »mikroskopisch«, also auf Grund wissenschaftlicher Theorie und Verfahrensweisen zu erfassen.

Hier ist zur Klärung einer viel umstrittenen Frage besonders darauf hinzuweisen, daß dem Ovulum der Frau die Spermatozoen des Mannes entsprechen, dem weiblichen die männlichen Keimzellen; beide aber sind nur »mikroskopisch« zu erkennen; darum ist ihre Beibringung für die *actio hominis* und die *potentia coeundi* in ganz gleicher Weise belanglos. Also entgegen der S. 97 geäußerten Ansicht ist an einer gewissen Gleichheit von Mann und Frau bei der Zeugung durchaus festzuhalten. Dem weiblichen Ei entspricht aber nicht der männliche »Samen« (*semen*), sondern entsprechen die Spermatozoen im männlichen Samen. Hierher gehört auch der schwierige Fragepunkt, was auf Seiten des Mannes der *mulier excisa* entspreche. Die hier vertretene Ansicht bietet keine Patentlösung, wohl aber einen einheitlichen Gesichtspunkt und Ausgangspunkt für praktische Lösungen und kasuistische Entscheidungen. Nur eine äußerlich und leicht feststellbare Tatsache, die beim Manne nach gewöhnlicher menschlicher Auffassung die Bereitung und Überführung eines Hodenerzeugnisses in die weibliche Scheide verhindert, könnte danach Impotenz beim Manne bewirken. Keinesfalls das Fehlen zeugungskräftiger Spermatozoen.

Diese Auffassungen werden verstärkt, wenn wir den sakramentalen Charakter der Ehe berücksichtigen. Die für die

Ehe tauglichen Körper der Ehepartner bilden offenbar ein wesentliches Moment des Ehevertrages und damit auch des Sakramentes; sie müssen darum irgendwie als *materia remota* des Ehesakramentes aufgefaßt werden. Nun ist es ein anerkannter theologischer Grundsatz, daß die Brauchbarkeit und Gültigkeit der sakramentalen *Materia*, etwa des Wassers bei der Taufe, des Öles bei der Firmung, des Brotes und Weines bei der Eucharistie, nicht nach naturwissenschaftlichen Maßstäben zu beurteilen ist, sondern nach der gewöhnlichen Auffassung des menschlichen Lebens. Ob Wasser für die Taufe brauchbar ist, ist nicht durch eine qualitative chemische Analyse zu erforschen, sondern nach der Auffassung vernünftiger Menschen zu entscheiden. Muß also nicht Ähnliches für die Feststellung der geschlechtlichen Eignung zur Ehe gelten?

Der Verf. bittet im Vorwort über einige redaktionelle Mängel hinwegzusehen. Die Bitte ist begründet. Auch abgesehen von Druckfehlern und Auslassungen finden sich manche sprachliche Härten (etwa 84 oben; 86 oben) und selbst Sprach- und Sinnfehler: Es ist mehr ein Erfahrungsgrundsatz und die Voraussetzung als »Ergebnis« der Prüfung von einzelnen Menschen mit doppelgeschlechtlichen Anlagen, daß echte Zwitter zum Vollzug der *copula* nicht, und die Scheinzwitter durchweg in der Lage sind (25). — Im Can. 1068 § 3 wird festgestellt, daß Sterilität weder ein trennendes, noch ein »auf-schiebbares« Hindernis ist (44); offenbar aufschiebendes! — Nach dem Verf. übersieht die Sterilitätstheorie einen großen Unterschied zwischen *mulier excisa* und *Greisin*; diese gebiert tatsächlich nicht, sie ist steril; jene kann nicht gebären, sie ist *impotent* (74). Darauf ist zu sagen, daß bei biologischer Fragestellung, um die es doch hier zunächst geht, beide nicht gebären können (vgl. 79 oben), und daß um den richtigen Sinn von steril und *impotent* ja gerade der Streit geht. — Die Behauptung S. 88 oben, daß in neuester Zeit die Kanonisten im kirchenrechtlichen Schrifttum sich durchweg auf die Seite der *Impotenztheorie* stellen, ist wohl nicht richtig. — S. 119: »Solange die Entscheidungen des S. *Officium* bestehen bleiben, können die Gerichte schwerlich in der Praxis die Theorie Antonelli vertreten, und je weiter sie von dieser abrücken, und je mehr sie in strikter Folgerichtigkeit nach der alten Theorie Recht sprechen, um so eher wird u. E. das S. *Officium* Veranlassung nehmen, seine Entscheidung fallen zu lassen und sich den neuen Erkenntnissen der Theorie anzugleichen.« Eine sonderbare Schlußfolgerung! — S. 131 macht der Verf. sich die Auffassung von einem R. Gaupp zu eigen, »es sei eine der bedeutendsten Wandlungen unserer modernen Ethik, daß sie zur Verantwortung gegenüber dem noch ungeborenen Geschlechte mahne und die Menschen darauf hinweise, daß sich unsere sozialen Verpflichtungen auch in die Zukunft erstrecken«. Hat die katholische Moral je etwas anderes getan? — S. 132 f. meint der Verf. »Wir besitzen heute ein eindeutiges und einhelliges (?) Wissen um das Wesen der Ehe und können diese daher fassen als die von der Volksgemeinschaft anerkannte, auf gegenseitiger Treue, Liebe und Achtung beruhende Lebensgemeinschaft zweier von Erbkrankheiten freier Personen verschiedenen Geschlechtes zum Zwecke der Erzeugung erbgesunder Kinder und ihre Erziehung zu tüchtigen Volksgenossen.« Der Text und die nachfolgenden Erklärungen des Verf. legen bei ihm die Auffassung nahe, als ob Erzeugung und Erziehung von Kindern nicht nur vornehmster, sondern geradezu einziger Sinn und Zweck der Ehe sei. Hier wird das unausgesprochene *Apriori* des Verf. in etwa deutlich, nämlich eine gewisse Überschätzung der biologischen Bedeutung der Ehe für die Erhaltung der Art, wobei die berechtigten auch persönlichen Belange der Ehe-

partner weniger gewürdigt werden. Wenn der Verf. sich mit dem katholischen Eherecht auseinandersetzt, dann muß er gelten lassen, daß nach katholischer Auffassung das Eheleben einen guten und vollen Sinn auch dann behält, wenn nur die sekundären Zwecke der Ehe, gegenseitige Ergänzung der Ehegatten und geordnete Erfüllung geschlechtlicher Triebe erreicht werden können; mag auch die Erzeugung von Nachkommenschaft nicht möglich sein.

Nach Allem und trotz Vielem muß man dem Verf. Dank dafür wissen, daß er die schwierige Streitfrage so knapp, klar, gründlich und auch anregend wieder entwickelt hat. Besondern Dank dafür, daß er in seinen Beweisführungen für die Impotenztheorie im Ergebnis zum mindesten auch der Sterilitätstheorie in der angegebenen Weise so gute Dienste erwiesen hat.

H. Keller.

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Euringer, S. Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns »Chrestomathia Aethiopica«: *Orientalia* 12 (1943) 113—134. — Übersetzungen wie die vorliegende bedeuten einen dankenswerten Dienst an der Patrologie und Dogmengeschichte; und wenn auch angesichts der Tatsache, daß es sich ja um Übersetzungen von Übersetzungen handelt (all diesen Stücken liegen verschollene griechische Originale zugrunde), der deutsche Text mangelhaft bleiben muß, so ist doch wenigstens erreicht, daß diese Quellen der breiten Forschung zugänglich werden. Von den vier Stücken sind die beiden Homilien des Cyrill von Alexandrien zweifelsohne die bedeutendsten. Sie haben ihren besonderen Wert für die Kenntnis der Sekte der Melchisedechianer, dann aber auch für das dogmengeschichtliche Verständnis der Lehre von der Trinität. Die beiden eindeutig zusammenhängenden Homilien bemühen sich um eine Exegese von Hebr 7,1—10: Wer ist dieser Melchisedech? Er kann nicht der Hl. Geist sein, weil dieser dem Vater und dem Sohn wesensgleich ist und darum nicht Priester sein kann. Zudem wird er in der Hl. Schrift nie Priester genannt. In diesem Zusammenhang schreibt Cyrill interessanterweise den Engeln und Erzengeln priesterlichen Dienst zu. Die Gegner, an die sich die Homilie richtet, weisen darauf hin, daß doch der Sohn in der Schrift Priester genannt werde; warum soll da nicht ein gleiches vom Geist aussagbar sein? Die Antwort ist leicht: Priester ist der Sohn nur seiner Menschheit nach. Aber wie kann denn ein bloßer Mensch »König der Gerechtigkeit und des Friedens« heißen? Lösung: Der Name ist nicht dasselbe wie das Wesen einer Sache; auch Josue hieß zwar »Erlöser des Volkes«, und war es doch nicht. Aber wie kann Paulus dann von Melchisedech sagen, er habe weder Vater noch Mutter, weder Anfang noch Ende? Antwort: Melchisedech ist ein Abbild und Gleichnis (=Typus) Jesu Christi; Paulus will nur sagen: Melchisedechs Ahnen und Nachfahren stehen nicht im levitischen Geschlechtsregister; wenn er gleichwohl ein erhabeneres Priestertum hat als Levi und seine Söhne, dann haben die Juden auch kein Recht, sich gegen das Hohepriestertum Christi, der ja auch nicht aus Levis Stamm ist, zu wehren. — Ob diese beiden Homilien wirklich von Cyrill stammen, läßt E. unentschieden. Die Ähnlichkeit mit den Melchisedech-Peri-

kopen im 2. Buch der Glaphyra in Genesis legt dies nahe. Gewißheit könnte erst eine Sonderuntersuchung bringen, die auch noch manche andere literarkritische Probleme lösen könnte — vielleicht ein willkommenes Thema für eine Dissertation. Ich möchte nur noch auf den interessanten Text am Schluß der 2. Homilie hinweisen, der sehr gut den Opfercharakter der Eucharistie betont: Wie Melchisedech Brot und Wein herausgebracht hat, so hat auch Jesus Christus »uns durch eben diese (Gaben) geehrt und durch dieses Geheimnis seines Segens uns erworben und vom Tode erhöht und von der Verwesung errettet.« — Die Homilie des Severus von Synnada ist weniger wegen ihres dogmatischen Inhaltes als wegen der Gelegenheit, bei der sie gehalten worden zu sein scheint, wichtig: Sie stammt aus den Tagen des Ephesinums und ist 13 Tage nach der Absetzung des Nestorius gehalten worden, u. zw. vor den Konzilsvätern selbst. Beachtenswert ist der Hinweis auf die Arkandisziplin kurz vor dem Schlußabschnitt. — Die Homilie des Theodotus von Ancyra ist am gleichen Tag und am gleichen Ort gehalten worden. Sie bietet einiges interessantes Material für die patristische Exegese von Mt 16,16: Der Fels ist der Glaube, den Petrus bezeugt hat.

B a c h t.

Lambot, C., Saint Augustin a-t-il rédigé la règle pour moines qui porte son nom?: RevBénédict 53 (1941) 41—58. — Im Verlauf der Auseinandersetzungen über die Augustinerregel, deren Bedeutung für das gesamte Mönchtum bekannt ist, waren zwei Punkte zum Allgemeinbesitz geworden: 1. Die Regel ist eine für Männer angepaßte Umarbeitung von Ep. 211 ad moniales. 2. Diese Umarbeitung stammt aber nicht von Augustinus. Neuerdings haben der Augustiner N. Merlin und der Dominikaner P. Mandonnet gegen diese beiden Thesen protestiert; sie halten dafür, daß die Regel wirklich von Augustinus stammt, und daß er sie bei der Abfassung von Ep. 211 zugrundegelegt hatte. L. rollt in dieser sorgsam und scharfsinnigen Untersuchung die ganze Frage noch einmal auf. Das Ergebnis: Nur die Anweisungen in Ep. 211 stammen von Augustinus selbst. Die Umarbeitung »zur Regula« ist nicht von ihm. Noch viel weniger darf man ihm die unter dem Titel *De ordine monasterii* der Regel vorausgeschickten Kapitel zuweisen. Die von Merlin-Mandonnet geltend gemachten Gegenstände überzeugen nicht.

B a c h t.

Vande Vyver, A., Les institutions de Cassiodore et sa fondation à Vivarium: RevBénédict 53 (1941) 59—88. — Im Jahre 1931 hatte V. einen längeren Artikel über Cassiodor und sein Werk veröffentlicht (*Speculum* 6 [1931] 244—292). Mittlerweile ist die kritische Edition des Hauptwerkes des Cassiodor, seiner *Institutiones*, von R. A. A. B. Mynors (Oxford) erschienen. Dies nimmt V. zum Anlaß, einige schon früher angeschnittenen Fragen näher zu untersuchen. Einmal handelt es sich um textkritische Probleme, die sich aus den abweichenden Redaktionen der *Institutiones* ergeben. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß Cassiodor selbst eine überarbeitete zweite Auflage veranstaltet hat, deren ungefähre Zeitpunkt noch angegeben werden kann. Demgemäß kommt der Verf. zu einem Überlieferungsschema (Stemma), das von dem des Herausgebers der kritischen Ausgabe beträchtlich abweicht. Zum andern sind es Fragen nach dem Zeitpunkt der Gründung des Klosters Vivarium und der Abfassung der *Institutiones*. Den Beschluß bildet der ausführliche und überzeugende Nachweis, daß Cassiodor in Vivarium nicht, wie man bisher meist annahm, als Mönch gelebt hat, sondern als »seigneur en retraite«, der sich der Organisation einer mit allem Komfort ausgestatteten Klosterabtei, der Förderung der Studien und dem Ausbau der Bibliothek widmete.

B a c h t.

de Vries, W., S. J., Timotheus II. (1318—1332) über »die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse«: *OrChristPer* 8 (1942) 40—94. — Die Zusammenfassung, die der nestorianische Patriarch kurz vor der Verfallzeit seiner Kirche in seinem »Buch über die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse« uns bietet und die weite Verbreitung bis nach Indien gefunden hat, erhält dadurch ihre Bedeutung. Sie ist freilich zum Großteil »Zusammenfassung« aus anderen, meist früheren Quellen, so daß es oft schwer ist, die Eigenansicht des Timotheus und seiner Zeit herauszuschälen. V. unterzieht sich dieser mühevollen Aufgabe unter Benützung auch der anderen zeitgenössischen Schriften und Liturgien. Gerade ein Vergleich der letzteren mit der Darstellung des Patriarchen macht es deutlich, daß er mehrmals einfach Früheres übernahm, obschon es mit dem Ritus seiner Zeit nicht mehr übereinstimmte (etwa bei Erklärung des Taufritus). Das sorgfältige Herausarbeiten des Eigengutes ergibt, daß Timotheus (und mit ihm wohl auch ein großer Teil des Nestorianismus seiner Zeit) nicht mehr so stark wie ihr Hauptlehrer Theodor von Mopsuestia unter den Folgen der falschen, zu sehr trennenden Christologie auf die gesamte Theologie leiden. Daher ist auch in der Sakramentenlehre die innere Verbindung von Symbol und Wirklichkeit wieder enger geworden. Das Symbol enthält die Wirklichkeit, wenigstens anfänglich, wenn auch ihre ganze Fülle erst dem anderen Leben vorbehalten ist. Der Hl. Geist ist wie im gesamten Denken des Orients das verbindende und die die Wirklichkeit dem Symbol gebende Kraft. Daher auch die starke Betonung des hl. Öles und der Salbung als Geistsymbole. Wir hätten wohl gewünscht, wenn diese Eigenart noch etwas mehr herausgearbeitet worden wäre. Der Gesamtüberblick hätte dann wohl noch eine einheitlichere psychologische Linie erkennen lassen, während jetzt das Bestreben, Ähnlichkeit und Verschiedenheit mit der katholischen Lehre herauszustellen, das Gesamtbild etwas hindert. Könnte man diesen Vergleich nicht in die Anmerkungen setzen oder am Schluß zusammenfassend behandeln? — Am meisten zeigt sich der Einfluß des christologisch-nestorianischen Denkens bei der Lehre von der Eucharistie. Eine echte Wesenswandlung scheint entsprechend der Schau aus der Christologie, Göttliches und Menschliches sehr zu trennen, durch die Worte des Patriarchen ausgeschlossen. Brot und Wein bleiben; aber sie werden durch den Hl. Geist — daher Hervorhebung der Epiklese — kraftgeladen und so, mit dem wahren Leib Christi vereint, nehmen sie an seiner Herrlichkeit teil wie die menschliche Natur an der Sohnschaft des göttlichen Wortes. Die »sieben Gründe« sind: Priesterweihe, Taufe, Eucharistie, Ehe, Kirchweihe, Begräbnisritus und Mönchsweihe.

Weisweiler.

Schreiber, G., Studien über Anselm von Havelberg. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters: *Analecta Praemonstratensia* 18 (1942) 5—90. — Ders., Anselm von Havelberg und die Ostkirche: *ZKG* 60 (1942) 334—411. — Der durch zahlreiche größere und kleinere Forschungen über das Mönchtum des Hochmittelalters rühmlich bekannte Verf. gibt in diesen beiden Aufsätzen aus der Fülle seiner Belesenheit und seiner eigenen Studien Gedanken vor allem über Praemonstratenser, Zisterzienser und (im 2. Aufsatz) über das Mönchtum der Ostkirche, die sich um die Person des Praemonstratensers Anselm von Havelberg († 1158) ranken. Es sind vielfach Ergänzungen zum bisherigen Bild der Forschung und Anregungen zu weiterem Forschen, in gelegentlich lockerer Verbindung, eine Fortsetzung der (häufig zitierten) bisherigen Studien Sch.s, zumal über die Praemonstratenserkultur (*Analecta Praemonstratensia* 16 [1940] und 17 [1941]), die mir leider nicht zugänglich waren, so daß ich nicht hervorheben kann, wie

weit sie über diese früheren Studien hinausgehen. Anselm v. Havelberg, der erste Vertreter der »ordensvergleichenden Forschung«, wird in seiner großen geschichtstheologischen Sicht gewertet, in der er das Mönchtum als den Aufbaufaktor, die geschichtsbildende Kraft der Kirche und der Welt sieht. Die ganze Problematik der gedanklichen und praktischen Auseinandersetzung zwischen benediktinischem Mönchtum, auch in seiner kluniazensischen und zisterziensischen Erneuerung, und der neuen »vita apostolica« der Praemonstratenser, die das Ideal der Bettelorden weitgehend vorausnehmen (ja selbst die tridentinische Entfaltung alles Religiosentums hat nach Sch. Anselm schon begründet und legitimiert), wird vor uns aufgerollt. Die Auseinandersetzung über den Begriff der Armut in Verbindung mit der Wanderpredigt und Seelsorge bei aller Gemeinschafts- d. h. Ordensbindung, über den Sinn des Begriffes Regularkleriker (Regularkanoniker), den von Norbert neu »gefüllten« Begriff der Kanonie und die damit gegebene diözesane Einordnung, die Bedeutung des Priestertums gegenüber dem Mönchsleientum und der Liturgie von dieser Sicht her: all das liegt, aus den Quellen geschöpft, in einem (Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem) im Auszug deutsch geboten wird, vor unsern Blicken. Anselm steht inmitten »dieses großen Spannungsfeldes«. Die Vielgliedrigkeit des Ordenslebens, die in seiner Zeit so bekämpft wird (30), ist Anselm Anlaß zu seiner berühmten Ordensschau im Buch der Dialoge, dem »Versuch der Harmonisierung des Vielerlei«. Gerade in diesem Vielerlei sieht Anselm das Wirken des Hl. Geistes, und das ist der interessante theologisch-mystische Einschlag seiner Ordensschau (36 f.), erste »Ansätze zu einer Erfahrungstheologie öffnen sich darin, der Gedanke des Fortschritts klingt an«. Interessant ist noch der Hinweis Sch.s, daß die Wirksamkeit des mittelalterlichen Adels bei den Praemonstratensern »eine völlig neue Beleuchtung erfährt«, weil er hier nicht rein Pfründengeießer oder Klosterversorger ist, sondern »in den unscheinbaren, geräuschlosen, fast anonymen Dienst der Niederkirche tritt«. Die starke Belastung durch den Adel, das muß hier ergänzend gesagt werden, hat freilich dem Orden doch in manchen Gegenden großen Schaden gebracht. — Man darf diese Forschungen sehr begrüßen, wird freilich nicht vergessen dürfen, daß es sich dabei um die erste Zeit des Ordens handelt, und daß mit Ausnahme gerade der deutschen Klöster die Entwicklung des Ordens stärker monastischen Einschlag hatte oder bekam. Wenn ich noch eine bescheidene Bitte aussprechen dürfte, so ist es die um genauere Angabe bei Verweisen in Anmerkungen. Z. B. Anm. 20 sagt: Siehe oben (das steht übrigens schon im Text!) ohne nähere Angabe. Wer den Artikel in Zusammenhang liest, mag sich vielleicht erinnern, wo das »oben« war; wer später eine einzelne Stelle verwertet, muß es erst wieder mühsam suchen. — Der Inhalt des 2. Artikels ist viel lockerer mit der Person Anselms verbunden. Nach einigen guten einleitenden Bemerkungen über Kolonisationstätigkeit des Ordens an der mittleren Elbe und damit zusammenhängende Patrozinienauswahl befaßt sich Sch. mit den Reisen Anselms nach Konstantinopel als »Unionsredner« an den byzantinischen Hof (Religionsgespräche 1136 in Konstantinopel und 1155 in Thessalonich über Ursprung des Hl. Geistes, Primat des Papstes und die Frage des ungesäuerten Brotes in der Liturgie). Ein 3. Teil handelt von Anselm als dem theologischen Symboliker, der Universalgeschichte als Geschichte des Reiches Gottes sieht in trinitarischem Geschichtsdenken, wobei die ihm gegenwärtige Epoche der Geschichte (und weiterhin die Zeit bis zum Ende der Welt) mehr christozentrisch gesehen ist (zum Unterschied von Joachim von Fiore), allerdings mit starker Betonung der Wirksamkeit des Hl. Geistes. Eine besondere Würdigung findet Anselms Ordensschau von

Augustinus als Begründer des Chorherrentums zu Norbert, aber auch über Benedikt und die benediktinischen Erneuerungen, besonders die Zisterzienser, den Ritterorden der Templer und zuletzt Anselms Eindrücke vom byzantinischen Mönchtum. Daran schließen sich in einem 4. und 5. Abschnitt Ausführungen über das byzantinische Mönchtum an. Als Beispiel ist das Pantokratorkloster in Konstantinopel genommen, das zur Zeit Anselms gegründet wurde, und für das uns in seinem Typikon eine wertvolle Quelle erhalten ist. Hier wird eine Fülle von Betrachtungen über Klostergründung, Rechtsstellung der Klöster usw. angesprochen und ein vor allem an Hand dieses Typikon fein durchgeführter Vergleich zwischen morgenländischem und abendländischem Mönchtum im Hochmittelalter geboten. Ein 6. Abschnitt über die Volkskirche der Theotokos Eleousa schließt den besonders für das Verständnis des morgenländischen Mönchtums und seiner Geschichte auch wegen der reichen Literaturangaben wertvollen 2. Aufsatz. Ueding.

Horvath, A. M., Der thomistische Gottesbegriff. gr. 8° (180 S.) Freiburg (Schweiz) 1941, Verlag »Divus Thomas«, Fr. 4.— Das Buch behandelt die Bedeutung des Gottesbegriffes in der »Summa theologica« des Aquinaten. Der 1. Hauptteil legt dar, wie wir zum vollen, synthetischen Gottesbegriff gelangen. Ausgangspunkt ist der durch die fünf Gottesbeweise gewonnene und sichergestellte Begriff der leeren Transzendenz Gottes, der dann ähnlich dem ersterkannten Sein, unter Ansporn unseres Glückseligkeitsstrebens, durch die weiteren Merkmale, die uns die Wissenschaft und die Offenbarung vermitteln, bestimmt und ausgefüllt wird. Im 2., wichtigeren Hauptteil wird der analytische Wert des synthetischen Gottesbegriffes als Subjekt der Theologie aufgezeigt. Dieser Begriff, der die volle Transzendenz Gottes vertritt, verleiht vor allem den Dingen eine artmäßig neue Erkennbarkeit infolge der Beziehung zu Gott. Als »Erkenntnisgrund« dient die Allmacht Gottes für die Hervorgänge aus Gott, der zwecksächliche Einfluß Gottes für die Sittenlehre, und »Gott als Vollender« für die Begnadigung. Der Gottesbegriff ist aber auch »Weltanschauungsprinzip«, indem er, ohne den Dingen eine neue Erkennbarkeit zu verleihen, diese unter sich und dem Ganzen gegenüber ordnet. Die Theologie wird hier zur »sapientia«, die alle profanen Wissenschaften in ihren Dienst stellt. Voraussetzung aber gerade für diese Aufgabe ist die »Läuterung des Gemütes« durch den »pius credulitatis affectus«. — Das interessanteste Kap. ist wohl das über »die einzelnen Arten der Theologie in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff«. H. unterscheidet hier die »theologia perennis« (aufgeteilt in formale Mystik und vorwissenschaftliche Theologie) und die »theologia temporalis stricte scientifica« (mit ihrer Aufteilung in spekulative und positive Theologie einerseits und wissenschaftliche Mystik andererseits). — Als Anhänge finden sich eine Abhandlung über »die Seinsweisen der Relation und die relativen Namen Gottes«, eine zweite über »die Herrlichkeit und Verherrlichung Gottes« und endlich noch vier Tabellen als spekulative Übersicht über die theologische Summe, die allerdings mit ihren ungezählten Unterabteilungen den Eindruck der Spitzfindigkeit macht. — Das Buch stellt keine leichte Lektüre dar. Man wird auch nicht mit jeder einzelnen Auffassung des Verf. einig gehen müssen. Aber als Ganzes ist es eine Leistung von ungewöhnlicher spekulativer Kraft und eröffnet den Zugang zu einem fruchtbaren Studium der »Summa theologica«. Wer sich die Mühe nimmt, den Gedankengängen des Verf. in Geduld nachzugehen, wird reichlich entlohnt.

Rast.

Friederichs, J., Zum Vorwort des hl Bonaventura: FrSt 29 (1942) 78—89. — Im 2. Bd. der Bonaventuraausgabe wird ein zweites Vorwort veröffentlicht, das nur in Cod. 193 der Stadtbibl. Angers

sich findet. Außerdem haben die Herausgeber im 1. Bd. zu d. 27 nach mehreren Hss ein Additamentum in etwas verkürzter Form gegeben, das zu der Praelocutio in Beziehung steht. F. bietet zum ersten Stück, das auf einer mangelhaften Abschrift beruht, eine Reihe von wichtigeren Textkorrekturen und zum zweiten einen vollständigen Neudruck. Er hat offenbar, was sehr leicht geschehen kann, anfänglich übersehen, daß beides schon durch F. Delorme in einer Neuausgabe als Anhang zu den Collationes in Hexaëmeron, Quaracchi 1934, geleistet war. Für das Additamentum haben wir in einer Krakauer Hs einen neuen Zeugen, der aber den von Delorme benutzten Hss an Wert nachsteht. Dann untersucht F. die Echtheit der beiden Stücke. Das Additamentum erkennt er als echt an. M. E. hatte dies schon Delorme im Vorwort zu seiner Ausgabe mit durchschlagenden Gründen bewiesen. Es ist allerdings ein durch Angriffe auf die dort entwickelte Lehre verursachter späterer Zusatz. Betreffs der Praelocutio erhebt F. allerhand Bedenken, um schließlich doch zum Ergebnis zu gelangen, das Vorwort sei eine möglicherweise auf mündliche Äußerungen Bonaventuras zurückgehende Notiz eines Bonaventuraschülers, die von einem Abschreiber »bona vel mala fide« dem ersten Buch des Sentenzenkommentars angefügt wurde. Darin möchte ich F. unbedingt beistimmen, daß die Praelocutio nicht von Bonaventura als Teil seines Sentenzenkommentars herausgegeben wurde. Sie ist nur in einer der zahlreichen Hss nachgewiesen. Man müßte ferner annehmen, daß er die acht Sätze, in denen Petrus Lombardus von der gewöhnlichen Ansicht der Theologen abweicht, im gleichen Buch zweimal aufzählte, was bei Bonaventura kaum möglich ist. Dagegen scheinen die gegen die Echtheit erhobenen Bedenken keine Bedeutung zu haben. Wenn Bonaventura es ablehnt, ein »novum scriptum«, d. h. einen originellen Kommentar zu geben und sich einen »pauper et tenuis compiler« nennt, so soll dies nicht der Wahrhaftigkeit eines Bonaventura entsprechen. Aber tatsächlich gebrauchten die Sententiarier, Thomas und Bonaventura nicht ausgeschlossen, in ausgiebigem Maße die Erklärungen ihrer Vorgänger, wie dies bei einem jungen Professor selbstverständlich ist. Ferner war ihnen gerade wegen ihrer Genialität der Abstand zwischen Ideal und Leistung klar bewußt. Wenn also Bonaventura im losen Anschluß an den Lombarden sich einen »pauper et tenuis compiler« nennt, so ist das ein zumal im MA ganz natürlicher Ausdruck der Bescheidenheit. Man lese nur die Schlußworte der Erklärung des zweiten Buches, wo er vom eigenen Ungenügen und zugleich nochmals von den »communia« d. h. den sententiae communes redet. Zweimal redet Bonaventura in der Praelocutio vom »pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander«. Das komme im ganzen Kommentar nicht vor. Ganz richtig. Es war eben im 13. Jahrh. allgemeiner Gebrauch, von dem es nur wenige Ausnahmen gibt, im veröffentlichten Kommentar die Zeitgenossen nicht mit Namen anzuführen. So nennt Thomas meines Wissens in den Sentenzen niemals seinen Lehrer Albert, obgleich er dessen Kommentar bei Erklärung der Sentenzen beständig vor Augen hatte. In einem ersten Entwurf, der dem mündlichen Vortrag noch viel näher steht, konnte dies eher geschehen. Und die Praelocutio ist meines Erachtens ein solcher Entwurf. Bonaventura wendet sich in erster Linie an seine Ordens- und Studiengenossen, daher die ehrfurchtsvolle, fast zärtliche Erwähnung des »pater et magister noster«. So verliert auch dieser Einwand seine Berechtigung. Ich glaube daher, daß wir mit den Herausgebern und Delorme unbedingt an der Echtheit der Praelocutio, die ein wertvolles Zeugnis für die Gesinnung des Heiligen ist, festhalten dürfen, wenn sie von Bonaventura auch in seine Ausgabe nicht aufgenommen wurde. — Eine letzte Frage regt F. an. Dürfen

wir aus dem »pater et magister noster« schließen, daß Bonaventura noch unmittelbar Schüler von Alexander war? Es ist dies jedenfalls die natürliche und bei weitem wahrscheinlichere Erklärung, zumal Bonaventura auch sonst neben dem Singular den Plural gebraucht, wenn er von sich redet: credimus neben dixi, adhaesi. Für den Gebrauch des Plurals lag hier der besondere Grund vor, daß auch Zuhörer Alexander als ihren Lehrer bekannten. Absolut möglich bleibt die Deutung, daß Alexander Lehrer in weiterem Sinn genannt wird.

Pelster.

Stange, C., Girolamo Rorario und Julius II.: ZSystTh 18. (1941) 535—588. — In kritisch-sachlicher Auseinandersetzung mit dem italienischen Forscher Pio Paschini und früheren Forschungen erbringt der Verf. dieses Aufsatzes den Erweis, daß die uns bekannte Schmähschrift gegen Julius II. (ursprünglich 1513 unter dem Titel: Libellus de obitu Iulii, später gewöhnlich »Julius exclusus« genannt), von der sich Erasmus eine Abschrift gemacht hatte, die, von ihm sprachlich geglättet, 1517 ohne sein Wissen und seinen Willen herausgegeben wurde, nicht identisch sein kann mit der von Girolamo Rorario gegen Julius II. geschriebenen, aber vor einer Veröffentlichung von ihm selbst vernichteten Schmähschrift. St. begründet eingehend, daß Motiv, politische Einstellung und erkennbarer geschichtlicher Hintergrund des »Julius exclusus« zu Rorario nicht passen. Auch die Textgeschichte, Andeutungen Rorarios über sein eigenes Werk und zeitgenössische Mitteilungen über Rorarios Dialoge sprechen gegen die von Paschini behauptete Identität. St. hält Faustus Andrelinus Foroliviensis für den eigentlichen Verfasser, den er trotz entgegenstehender Bedenken in den Initialen F. A. F. der ältesten Ausgabe angedeutet sieht. Das Werk sei vermutlich unter Beihilfe des Bischofs Stephan Poncher von Paris entstanden.

Ueding.

Hadžega, J., Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage: ThGl 34 (1942) 324—330. — Das Filioque war anfänglich nur ein Vorwand für die Trennung der Ostkirche von Rom. Auch die offizielle Einfügung des Filioque in das römische Credo der hl. Messe wurde von Michael Caerularius im 11. Jahrh. benutzt, um die Trennung endgültig durchzuführen. Mit der Zeit wurde das Filioque ein ernster Trennungsgrund, »der neben dem Primat die Hauptdifferenz zwischen der orientalischen und okzidentalischen Kirche bildet« (324). Zernikow im 16. Jahrh. und Prokopowitsch († 1736) beschuldigten die Lateiner und die romtreuen Griechen der Fälschung von Vätertexten. In der neueren Zeit wird aber die Frage des Filioque seitens der Orthodoxen mit mehr Ruhe und Sachlichkeit und ohne den Vorwurf der Fälschung behandelt. Der Verf. verweist dafür auf die orthodoxen Theologen Bolotow und Bulgakow. Jedoch sei, so urteilt der Verf., in der Filioque-Frage keine wesentliche Annäherung an den katholischen Standpunkt festzustellen (320). Er bemerkt aber dazu, daß die genannten zwei orthodoxen Theologen selbst das Filioque nicht für ein impedimentum dirimens in der Unionsfrage hielten. Das eigentliche Hindernis ist den Orthodoxen der römische Primat.

Deneffe.

\* \* \*

Dürig, W., J. M. Sailer's Verhältnis zur 'Philosophia et Theologia cordis': WissWeish 9 (1942) 109—125. — Die bedeutsame Untersuchung bietet eine sehr wertvolle Ergänzung zu Eschweilers Aufsatz: J. M. Sailer's Verhältnis zum deutschen Idealismus in Wiederbegegnung von Kirche und Kultur (München 1927) 292—324. Wie Eschweiler auch sonst im Aufzeigen ideengeschichtlicher Zusammenhänge zu Über-  
spitzungen neigt, so hat er auch in der Beschreibung der Sailer'schen

»Herzenstheologie« die Abhängigkeit von der Gefühlsphilosophie Jacobis einseitig betont. Demgegenüber zeigt nun Dürig, wie Sailer wesentlich in der augustinischen Linie der Theologie steht. Einen weitgehenden Einfluß hat vor allem Fénelon auf ihn gehabt. Sailer bekundet in seinem Schrifttum eine sehr große Hochschätzung vor dessen Persönlichkeit als auch vor dessen denkerischer Leistung. Aus seinem Freundeskreis heraus ist er selber ein zweiter Fénelon genannt worden. — Diesen Einfluß Fénelons weist Verf. in der Auffassung der Gotteserkenntnis durch die »eingestrahle« Idee Gottes nach. Ferner finden sich die drei Schichten der Seele, die Fénelon als die der »sensation«, die der »raison« und die des »fond de nous mêmes« umschreibt, in ähnlicher Form bei Sailer. Er nennt sie die Region der Sinnlichkeit, des Raisonierens und der Innigkeit. Der eigentliche Ort der Gottesbegegnung ist bei beiden jeweils die dritte Schicht der Seele. Ein weiterer Zug der Sailer mit Fénelon verbindet, ist der Primat der Liebe in der religiösen Erkenntnisphäre. Selbst im außerreligiösen Bereich herrscht nach beiden die Priorität der Liebe vor dem Erkennen. Liebe wird hierbei vom Verf. in Anlehnung an Scheler als »elementarer« Akt gekennzeichnet. Dieser universale Liebesprimat vor der Erkenntnis, dem Streben und Wollen, ist jedoch, wie ausdrücklich betont wird, kein Willensprimat. — Wenn auch Eschweillers Darstellung einseitig ist, so dürfte auf der anderen Seite der Einfluß Jacobis vom Verf. unterschätzt werden, wenn er glaubt, daß die Jacobische Philosophie für Sailer nur eine »Bundesgenossin« gewesen sei. Sailer nennt nach der gut begründeten Deutung Eschweillers Jacobi in der Parabel vom Haus der Weisheit »den Freund«. Darin liegt doch ein Hinweis auf eine gewisse gedankliche Gleichstimmung. Jedenfalls sind die Gründe, die Eschweiler für den Einfluß Jacobis anführt, von der Art, daß man schwerlich an eine rein äußere Bundesgenossenschaft im Kampfe für eine »tief innerliche, lebendig religiöse Überzeugung« denken könnte. — Über das Verhältnis Sailers zur Scholastik hatte Eschweiler behauptet, daß Scholastik und »Scholastizismus« ihm gleichbedeutend gewesen seien und daß er beiden gegenüber eine ablehnende Haltung eingenommen habe. Diese Darstellung wird vom Verf. als unbegründet abgelehnt mit dem Bemerkung, daß Sailer niemals über die »große Scholastik« plump abgeurteilt habe. Merkwürdig wirkt dabei allerdings die sicher überspitzte Formulierung des Verf., daß »im intellektualistischen System des Thomas von Aquin der Liebe nur eine untergeordnete Bedeutung« (120) zukomme. — Zum Schluß möchte man die Frage stellen, wie man eine »Theologia cordis« eigentlich umschreiben soll. Der Verf. zählt als Vertreter auf: Plato, Paulus, Ignatius von Antiochien, Augustinus, Bonaventura, Dante, Theresia, Franz von Sales, Pascal und Fénelon. Aber mit dem knappen Hinweis darauf, daß am Anfang der Seinserfahrung die Liebe stehe, wird man sich daraus nur schwer ein einigermaßen umrissenes Bild einer »Theologia cordis« machen können.

B u c k .

Geiselm ann, J. R., Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholische Theologie der neueren Zeit 5). gr. 8° (XXIV u. 491 S.) Mainz 1940, Matthias Grünewald Verlag, M 12.50. — Dieser überaus dankenswerte Band läßt die Grundlinien der katholischen Tübinger Schule sich langsam entwickeln. Sie hat zu ihren philosophischen Grundlagen das »Gemüt« als Mitte der Ganzheit des inneren Menschen (vgl. 213, 438), das »Leben« gegenüber der Reflexion (vgl. 437) und die innere organische Einheit der Geschichte gegenüber einem bloßen System (vgl. 248). Hiermit entfaltet sich als theologische Grundanschauung die lebendige Totalität im Menschen, wie sie Römerbrief und augustinische Theologie im besonderen aufbauen: die Mensch-

heit als Ein Mensch im ersten und zweiten Adam. Das Christliche ist dann wesentlich geschichtlich, traditionsförmig und total. Geschichtlich: als »verkörpertes System« (246); traditionsförmig: da die Kirche als Korpus sich in sich selbst durch und durch sich selbst versteht (weder von einer Sola scriptura her noch von einem reinen Begriffe her); total: weil alle Häresie in Vereinseitigungen wurzelt, der wahre Glaube aber Einheit aller Gegensätze ist (343 ff.). So resultiert eine Theologie, die darum mit Vorzug biblisch ist, weil sie (gegenüber dem griechisch-spekulativen und dem lateinisch-juristischen Denken) wesentlich in Leben und Geschichte steht wie die Hl. Schrift. Sie ist gewiß noch teilweise Blut vom Blute des Idealismus und der Romantik. Aber das wesentlich Stärkere ist, daß sie positive Theologie sein will: Theologie nicht nur von den Aussagen der Hl. Schrift her, sondern vorzüglich von ihrer Denkform her. Ihr liegt nicht eine Seins-Metaphysik zugrunde, auf die sie alles zurückzuführen bemüht wäre, sondern die einfache Lebendigkeit der Data der Offenbarung selber. Aber dies doch nicht als Fideismus, sondern im Sinne der lebendig konkreten Geschichte. Es ist gewiß eine Theologie, die geneigt ist, die reine Autorität in die »Gemeinschaft der Heiligen« zu verankern (XIX). Aber stärker ist das Hindrängen zu einer lebendig geschichtlich denkenden Theologie. Und hierin überwindet sie ihre organologisch-vitalistischen Neigungen und reiht sich zuletzt in eine Linie mit der Theologie Franzelin-Scheebens und der Newmans. Alle drei sind dann wie Ein Streben zu einer Theologie der lebendigen Offenbarung und der lebendigen Kirche. Es geht um objektive Wahrheit im objektiven Wort, aber fleischgeworden, menschgeworden und eben darum kirchengeworden. Es will Theologie sein im lebendigen Vorgange, wie die Offenbarung im Leben der Kirche schließlich zum Dogma sich formt, und wie umgekehrt eben darum das Dogma aus seinem geschichtlichen Gewordensein her sich beleuchtet.

P r z y w a r a .

Religionsforscher des 20. Jahrhunderts. I. Teil: Christliche Humanisten: Eine heilige Kirche 21 (1940). — Das Heft macht mit drei bedeutenden Gestalten aus dem religiösen Geistesleben unseres Jahrhunderts bekannt, deren Gemeinsames durch den Untertitel »Christliche Humanisten« ausgesprochen ist. — Der erste Beitrag (von P. Schorlemmer) ist ein pietätvoller Nachruf auf den »Vater der hochkirchlichen Vereinigung« Pastor Heinrich Hansen (1861—1940): den Lehrersohn aus nordfriesischem Bauerngeschlecht, den gewandten Humanisten, der eine Reihe wertvoller lateinischer Hymnen und Prosawerke verfaßte, den geschulten Orientalisten, der uns eine freie Übersetzung der Oden Salomos aus dem Syrischen schenkte, vor allem aber auf den Kirchenmann, der mit ganzer Leidenschaft Christo in seinen Gliedern diente. Kennzeichnend für sein Wesen und Wirken ist ein Doppelpeltes: einmal die betonte Schätzung der Bindung an das Volkstum, für die u. a. seine plattdeutschen Werke und Übersetzungen zeugen, und dann der ökumenische Weitblick, der ihn die konfessionellen Gegensätze überwinden und die Weite der Una Sancta schauen ließ. Dabei war er kein wirklichkeitsfremder Schwärmer, sondern ein ernster wissenschaftlicher Arbeiter, der den Weg zu den Quellen nicht scheute. 1926 erschien von Hansen eine Arbeit über die »Lehre von der sichtbaren Kirche in lutherischer Beleuchtung«, in welcher er nachdrücklich der Verflüchtigung des Kirchenbegriffs innerhalb des Protestantismus entgegentrat. Der Artikel klingt in einen ergreifenden lateinischen Hymnus »In sanctam Ecclesiam« aus. Zum Reformationsjubiläum trat Hansen mit seinen »Stimuli et Clavi« hervor, in denen er in 95 Thesen zur kirchlichen Lage Stellung nahm. Wegen ihrer »katholisierenden« Tendenz fand die Schrift heftigen Widerspruch. In Wirklichkeit ist die darin vertretene Haltung evangelisch-katholisch: einerseits wird entschieden an der »reinen Lehre« festge-

halten. Andererseits wird ein positives Verhältnis zur lebendigen Tradition der Gesamtkirche gesucht. Auf Grund dieser 95 Thesen kam es 1918 zur Gründung der Hochkirchlichen Vereinigung, deren Vorsitz Hansen zunächst übernahm. Was ihm bei dieser Arbeit als Ziel vorschwebte, hat er einmal folgendermaßen ausgesprochen: »Das johanneische Zeitalter wird die Aufgabe haben, das Gute aller Kirchen zusammenzufassen und so die Einigung der Christenheit anzubahnen.« — Dem Nachruf sind drei Beilagen angefügt: Die erste gibt Proben aus lateinischen und niederdeutschen Dichtungen. Die andere bringt seine Eröffnungsrede bei der Gründung der Hochkirchlichen Vereinigung; sie klingt in die Worte aus: »Vierhundert Jahre sind seit der Reformationsbewegung verflossen. Wir können sagen: Es ist schlechter geworden. — Das Kirchenbewußtsein ist verschwunden. ... Gebe Gott, daß unser Volk die verlorene Kirche wiederfinde...« Des weiteren betont er darin gegen den auswuchernden Subjektivismus, daß zwar die Schrift als Gottes Wort zu gelten habe, »daneben aber auch als mildestes und von Evangelischen allgemein anerkanntes Symbol die Augustana«. Streng besteht er auf der Selbstverwaltung der Kirche. Vom Pfarrer verlangt er ein besonderes Amtsbewußtsein. — Als dritte Beilage folgt ein Artikel aus dem Nachlaß Hansens über »Die Reformation in ihrer Bedeutung für die gesamte (katholische) Kirche«. Für die Weite seiner Sicht zeugt ein Satz wie folgender: »Die erfolgreiche Restauration der alten Kirche, die sich im ersten Jahrhundert nach Luthers Auftreten vollzieht ist ... eine der glänzendsten Großtaten des menschlichen Geistes.« — Viel ausgeprägter als Hansen verwirklichte H. W. Rüssel den Typ eines »christlichen Humanisten«, d. h. eines Menschen, der um die Einheit von Humanum und Christianum ringt. Wer mit dem Lebenswerk des allzufrüh Hinweggerafften (Rüssel starb 1940 kaum 43-jährig) noch nicht bekannt war, findet an dem Artikel von F. Weckerle »H. W. Rüssels christlicher Humanismus« einen berufenen Führer. Wir lernen in Rüssel einen hervorragend begabten Mann kennen, von umfassender humanistischer Bildung und überragendem philosophischen Wissen, in Leid und schmerzlicher Lebenserfahrung gereift, selbst das an sich erfüllend, was er kündigt. Was Rüssel zur Frage nach einem christlichen Humanismus zu sagen hatte, ist in vier Werken niedergelegt, von denen drei (Gestalt eines christlichen Humanismus, Lob der rechten Einsamkeit und Von der Würde des Menschen) 1940 erschienen sind, während das vierte, Die antike Welt, erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Rüssel wendet sich an alle, denen »Christi Wort und Beispiel Leitstern ihres Daseins und Sinn und Ziel ihres tätigen Erdenlebens wie auch ihrer metaphysischen Bestimmung ist«. Dabei redet er »nie einem bestimmten ... Bekenntnis einseitig das Wort«, wiewohl er »aus einer natürlichen Neigung zum Katholizismus keinen Hehl macht«. In einer Zeit, da nicht nur um das Christliche, sondern auch um den Sinn des Elementar-Menschlichen, des Humanum, der Grundwerte der Einzelpersönlichkeit die Ansichten so verschieden sind, hat das Wort eines solchen Mannes besonderes Gewicht. Es ruft zur Besinnung und scheidet die Geister. — Den Beschluß des Hefes bilden zwei kleinere Beiträge, die als Festgabe zum 60. Geburtstag des Religionshistorikers Fr. R. Merkel gedacht sind. Chr. M. Schröder schreibt über Merkels Untersuchungen zur Geschichte der Religionswissenschaft. F. Heiler berichtet von der »Entwicklung und von der religionswissenschaftlichen Wirksamkeit« Merkels. B a c h t.

Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. 2 Bde. Herausgegeben von W. Grundmann. gr. 8° (416 S.) M 8.40; geb. M 9.80. — Dazu als Beiheft: Euler, K. F. und Grundmann, W. Das re-

ligiöse Gesicht des Judentums. Entstehung und Art. gr. 8<sup>o</sup> (176 S.). Wiegand, Leipzig 1942. M 4.20; geb. M 5.40. — Die beiden Bände enthalten die Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, die vom 3.—5. März 1941 in Eisenach tagte. Der umfassende Titel, »Germanentum, Christentum und Judentum« soll deutlich machen, daß hier die Frage nach der jüdischen Überfremdung im deutschen religiösen Leben von einer Position her erfolgen soll, die »in der Besinnung auf das Wesen sowohl des Christentums als auch der germanisch-deutschen Art« besteht, wobei freilich das »Christliche« in einer Weise bestimmt wird bzw. sich äußert, wie sie weder der orthodox-protestantischen noch der katholischen Theologie entspricht oder für diese annehmbar ist. Das wirkt sich natürlich — mehr oder weniger stark — auf die Durchführung der einzelnen Themen aus. Wenn Christus und sein Werk nicht ernster genommen zu werden braucht und nicht mehr bedeutet, als es den meisten Verf. gut dünkt, ist es schwer einzusehen, warum man sich so sehr bemüht, Ihm in der Neugestaltung der geistigen Welt einen Platz zu sichern. Dann scheint es doch sachgemäßer, die ganze Frage nach dem Christentum dem Bereich der historischen Wissenschaft zuzuweisen. — Ein Überblick über die einzelnen Arbeiten zeigt die Breite und radikale Konsequenz, mit der das Grundthema in Angriff genommen ist. Es können hier nicht alle Arbeiten genannt werden, nur einige seien herausgegriffen, um die Richtung sichtbar zu machen. Den Eingang bildet der Vortrag von H. S. Eisenhuth »Germanische, jüdische und christliche Gottesidee«, der in dem Aufweis der Existenzbedeutung des christlichen Gottesbildes gipfelt: »Christus ist die Wahrheit, weil der Gottesglaube in seinem Leben und Sterben die letzte Entschlossenheit des Seins und die Antwort auf alle Fragen des Lebens darstellt« (39). Den Theologen wird dann vor allem »Der Kirchenbegriff des Neuen Testaments« von M. A. Wagenhäuser interessieren. Zur Darstellung kommt der Gemeindebegriff bei den Synoptikern, bei Johannes und Paulus und in den nachpaulinischen Schriften. W. faßt seine Aufgabe wesentlich historisch auf. Die Verfestigung der urchristlichen Gemeinde zur »Kirche« wird heute durch die »restlose Überwindung der Konfessionskirchen« zerschlagen. »Doch muß bei allem Zerbrechen alter Formen die Substanz gewahrt bleiben. Die Substanz ist Christus. . . Auch in unserem Volk will er Gestalt gewinnen und Gemeinde gründen«, deren Aufgabe es sein wird, »stellvertretend für das Volk vor Gottes Angesicht« zu treten und dem Bruder zu dienen (305 f.). In dem Vortrag von H. Pohlmann, »Das Jesusbild des Liberalismus« wird zwar gut deutlich, was unter dem Zusammenbruch des supranaturalen und liberalen Jesusbildes gemeint ist, weniger einsichtig erscheint mir, was der Verf. mit dem Bilde Jesu meint, »wie es in der Geschichte steht«. An dem Artikel von Hunger »Jüdische Psychoanalyse und deutsche Seelsorge« fällt einem katholischen Leser auf, wie wenig H. von der Stellung der katholischen Pastoraltheologie zu der geforderten Zusammenarbeit von Seelsorge und Medizin Notiz nimmt. Aus dem Bereich des AT ist der Vortrag von K. F. Euler »Die Rassengeschichte des vorderen Orients und die Wissenschaft vom AT« genommen, der durch die Darlegungen des gleichen Verfassers über »Hebräer, Israeliten, Juden« ergänzt wird. Sein Ergebnis lautet: »In dem seiner deutschen Art bewußten Christenglauben ist für das Alte Testament kein Raum« (272). — Leider können wir auf die anderen sechs Arbeiten nicht mehr eingehen. Zur Würdigung des Gesamtwerkes sei aber noch auf das Vorwort des Herausgebers verwiesen, wo es u. a. heißt: »Die Forschungs- und Gestaltungsarbeit des Instituts gehört keiner Konfession oder religiösen Gruppe, sondern allein dem frommen deutschen Leben. Im großdeutschen Schicksalskampf, der ein Kampf gegen

das Weltjudentum und gegen alle zersetzenden und nihilistischen Kräfte ist, gibt die Arbeit des Instituts an ihrem Platze das Rüstzeug zur Überwindung aller religiösen Überfremdung im Innern des Reiches an die Hand und dient dem Glauben des Reiches. So stellt sie ein Stück des Kriegseinsatzes der deutschen Religionswissenschaft dar.«

B a c h t .

## 2. Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Elert, W., Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. gr. 8° (679 S.) Berlin 1940, Furche-Verlag. M 16.— Diese Dogmatik ist stärker als jede andere ein Dokument der Lage im deutschen Protestantismus. Sie geht tatsächlich in ihrer Grundrichtung mit dem K. Barth eines reinen Aktualismus (287) des Getroffen-sein« im lebendigen Wort (39, 146 ff., 244), der »Geschichte als des Vollzugs des Willenswiderstreites zwischen Gott und den Menschen« (340, 421) bis zu einem »Widerstreit in Gott selbst« (426), wodurch Gott im stärksten Grad zum Deus absconditus wird (191, 426), wenn-gleich personal offen in Christo als dem »Wort der Versöhnung« (144, 165, 421 ff.). Aber dann geht mitten hindurch die Richtung auf das Luthertum eines reduzierten Katholizismus (wie E. selber früher in seiner Morphologie des Luthertums formulierte). Es gibt Wort und Sakrament (435), göttliches und menschliches Recht der Kirche (510 ff.), ja sogar Priestertum des Christen und Amtspriestertum (514 ff.). E. verfolgt hier die Linie, die in der Bekenntniskirche nicht selten ist, aber die wiederum auch K. Barth selbst als erster beschrieben hatte: von allen systematischen Theorien weg zu einer Dogmatik der einfachen Fakta. Der Protestantismus sowohl des 19. Jahrh. wie der der dialektischen Theologie (Kierkegaards wie K. Baarths [329 ff.]) wird abgelöst in eine seltsame Theologie des Offenstehens und Abwartens: zwischen Reformation und Katholizismus, in einem Nirgendwo. Es ist Sola scriptura, aber nicht in einer innerlich zusammenhängenden Theologie der Schrift. — So ist das Werk wirklich Symptom der Lage: da in K. Barth die Reformation ihren schärfsten Ausdruck empfangt, beginnt das Kierkegaard-Wort Wirklichkeit zu werden: »Zurück zum Kloster, aus dem Luther aussprang«. So ist es die Lage eines gesteigerten Zwischen unter dichten Nebeln, — und nicht selten so, daß fast eine Feindschaft gegen eindeutige Klarheit aufstehen möchte, zum mindesten aber ein zufest Verharren in fragmentarischen Vorläufigkeiten.

P r z y w a r a .

H a u c k , W., Christusglaube und Gottesoffenbarung nach Calvin. Eine reformatorische Antwort auf die Frage: Gottesglaube mit oder ohne Christus? gr. 8° (145 S.) Gütersloh 1939, Bertelsmann. M 4.50. — Die Tendenz der Arbeit geht dahin, die totale Andersartigkeit des Glaubens gegenüber jeder geistigen Tätigkeit des Menschen zu zeigen. Glaube ist nicht Verstandeserkenntnis (74—75), ist auch nicht Gefühl oder Wille als möglicher Weg zu Gott (75—76). Alleiniger Grund und Inhalt des Glaubens ist die Offenbarung (76), diese aber ist ausschließlich die Offenbarung in Christus (85—93). Aus den Darlegungen wird nicht deutlich, ob das alles vom Glaubensgegenstand oder vom Glaubensakt oder vom verursachenden Prinzip des Glaubensaktes oder sogar von allen dreien gesagt sein soll. Ist das Objekt so beschaffen, daß es von keiner der genannten Betätigungen des menschlichen Geistes erreicht und wiedergegeben werden kann? Glaube ist ein »leeres gedankliches Etwas« (66). Vielleicht ist gemeint, daß der Glaube als subjektiver Akt kein Erkennen, Fühlen oder Wollen sei? Oder soll die Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte und die Notwendigkeit der Gnade betont werden, ohne die kein Glaubensakt zustandekommen

kann? — Die Untersuchung läßt durchblicken, wie Calvin, darin weniger radikal als sein Bearbeiter, mit der Möglichkeit gerechnet hat, übernatürliche Sachverhalte in natürliche Begriffsformen zu kleiden, die nicht nur negativ abgrenzen, sondern auch positiv ausdrücken (73). Daß die *contradictio* die *vera de Deo dictio* sei, sagt nicht Calvin, wohl aber H. (73). — Der katholische Theologe wird es bedauern, daß er auch bei dieser Untersuchung auf die üblichen Mißverständnisse stößt, die in Bezug auf die katholische Lehre vom Glauben bestehen und die wohl durch persönliche Einsichtnahme in die kirchlichen Quellen hätten vermieden werden können. Daher finden sich ohne Angabe von katholischen Beweisstellen Unterstellungen wie z. B. die: die römische Kirche verlangt von ihren Anhängern Ausschaltung der eigenen Entscheidung (56). Es wird vorausgesetzt, die katholische Lehre mache *fides* und *cognitio Dei immediata* gleich (67). Die »*fides implicita*« der katholischen Dogmatik wird abgewertet, aber, was sie ist und worin infolgedessen der Gegensatz Calvins zu ihr liegt, wird leider nicht gesagt (126).

Loosen.

Söhnge n, G., *Analogia entis* oder *analogia fidei*: WissWeish 9 (1942) 91—100. — *Analogia entis* sagt nach Thomas und dem 4. Laterankonzil (Denz. 432) das letzte, auch und gerade für die Offenbarungsordnung geltende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. *Analogia fidei* im Sinn der alten katholischen Tradition sagt das innere Verhältnis zwischen den Offenbarungswahrheiten. *Analogia* im allgemeinen bezeichnet nach dem Vaticanum (Denz. 1796) die Form des letzten Gefüges zwischen der *analogia fidei* im obigen Sinn (*mysteriorum . . . connexio inter se*) und dem *ordo rationis* (Denz. 1795). In der Kontroverse zwischen K. Barth und mir bezeichnete *analogia entis* die Analogie im allgemein ontologischen Sinn (d. h. als Form einer letzten objektiven Ordnung im Vollsinn von Denz. 1796), *analogia fidei* aber Analogie im reformatorischen Sinn von *fides* d. h. als existenzielles Gesetzsein im Geheimnis des *Deus iustificatio*. In der Synthese von S. wird der Versuch gemacht, die katholische Unterscheidung der beiden Analogien auf die Ebene der Auseinandersetzung mit K. Barth zu bringen. *Analogia* ist eine Sichtweise des Ganzen (von unten nach oben) von Natur und Übernatur, aber unter ontologischem Bezug. *Analogia fidei* ist ebenso Sichtweise des Ganzen (von oben nach unten), aber unter biblisch-theologischem Bezug. So verknüpfen sich in dem Versuch von S. zwei Fragen. Einerseits übernimmt er die heutige reformatorische Scheidung zwischen wesensmäßig ontologischer und existenziell heilsmäßiger Betrachtungsweise. Andererseits aber lehnt er es ab, die erste als einfach katholische anzusehen und die zweite rein existenziell aktual zu nehmen (im Vollzug der *iustificatio*). Vielmehr setzt er praktisch (nicht ausgesprochen) an die Stelle der heutigen reformatorischen Scheidung die innerkatholische zwischen spekulativer Betrachtungsweise (unter einer gewissen Vormacht der Philosophie) und biblisch-theologischer, wobei in der letzteren Petersons Programm einer biblisch-theologischen Phänomenologie gewiß Pate steht (91), aber doch so, daß immerhin noch die Scheidung zwischen essentialer (= *analogia entis*) und existenziell-aktualer (= *analogia fidei*) Sichtweise einspielt (92). So steht S.s Versuch wirklich zwischen allen heutigen Fragen. Zur sachlichen Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Versuch verweisen wir am besten auf unsere Abhandlungen in dieser Zeitschrift über Essentialismus und Existenzialismus (Schol 14 [1939] 515—544) und über die Reichweite der Analogie (ebd. 15 [1940] 339—362, 508—532).

Przywara.

\* \* \*

Bonnefoy, I. F., O.F.M., *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae*: Ant 18 (1943) 17—28. — Der Hauptsatz

dieser Arbeit, die als Eröffnungsrede zum neuen Studienjahr 1942/43 im päpstlichen Athenäum Antonianum diente, ist wohl folgender: »Si igitur Christus, iuxta explicitam doctrinam S. Pauli, est principium, exemplar et finis omnis creaturae, pleno iure primus apparebit in synthesisi operum Dei ad extra, omnia per ipsum explicabuntur et sine ipso nihil intellegi poterit« (26). Der Verf. beruft sich auf das Wort des hl. Paulus: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus (1 Cor 3, 11). Die rechte Gesamtschau der Schöpfungswerke Gottes und der rechte gedankliche Aufbau dieser Werke wird also Christus an den Anfang setzen. Der hl. Bonaventura ist in der Aufstellung dieser Gesamtschau ein Vorläufer der skotistischen Ansicht über den Zweck der Menschwerdung Christi. — In einigen der methodischen und sachlichen Grundsätze des Verf. lassen sich wohl verschiedene Fälle unterscheiden, z. B.: Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis (27); das ist richtig, wenn das beste Werk schon von vornherein beabsichtigt war; nicht aber, wenn das beste Werk erst infolge besonderer Umstände nachträglich, »in signo rationis posteriori«, beabsichtigt wurde. Dann wird allerdings auch nachträglich mit Recht alles auf dieses beste Werk hingebordnet. In dem am 21. Febr. 1923 durch Plus XI. gutgeheißenen Ablaßgebet zu Christus dem König heißt es: Omnia, quae facta sunt, pro te sunt creata. Das gilt also in jeder der umstrittenen Ansichten, die sich ja nur über die Ordnung der signa rationis streiten.

D e n e f f e .

C l o s e n , G. E., S. J., Das Herz des Erlösers in den heiligen Schriften des Alten Bundes: ZAM 18 (1943) 17—31. — Drei Stellen aus dem Alten Testament macht der Verf. namhaft, an denen vom Herzen des Erlösers die Rede ist. Es sind: Ier 30, 21: »Quis enim iste est, qui applicet cor suum et appropinquet mihi?«, »Wer anders als eben dieser gibt sein Herz zum Pfande, sich mir zu nahen?« Der Sinn ist: der Messias, der sich als Opferpriester dem Altare Gottes naht (vgl. Lev 21, 18, 21 und Num 16, 5), gibt sein Herz, seine Lebenskraft, sein Leben zum Pfand; er gibt es hin um die Erlösungsfrüchte für die Menschen sicherzustellen. Der Stelle entspricht die Anrufung: »Cor Jesu, propitiatio pro peccatis nostris!« — Ps 22 (Vulg 21), 15: »Factum est cor meum tamquam cera liquescens in medio ventris mei«, »Mein Herz ist zu Wachs geworden, in meinem Innern zerschmolzen.« Das Wort ist ein Stück der Leidensklage des Messias. Sein Opfer ist angenommen zu unserm Heil. Seine Lebenskraft schwindet unseretwegen dahin: »Cor Iesu, attritum propter scelera nostra!« — Ps 16 (Vulg 15), 9: »Propter hoc laetatum est cor meum et exsultavit lingua mea«, »Deswegen freut sich mein Herz und jubelt meine Seele.« Es ist der Jubel des siegesgewissen Messiasherzens über seine bevorstehende Auferstehung. An allen drei Stellen ist im Urtext das Herz ausdrücklich genannt.

D e n e f f e .

T i i l i l ä , O., Das Strafleiden Christi. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive (Annales Academiae scientiarum Fennicae B 48,1). gr. 8<sup>o</sup> (271 S.) Helsinki 1941, S. Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon (Leipzig: Harrassowitz in Komm.) Fmk 8.10 — Ein finnischer Theologe, der sich angeregt weiß von der Erlanger Theologie, mehr aber noch von der finnischen Volksfrömmigkeit, übt in diesem Buch in bescheidener, vornehmer Weise Kritik an der Versöhnungslehre eines schwedischen Theologen aus der rein wissenschaftlich gerichteten Schule. Dieser, G. Aulén, hatte in seinem Werk »Der christliche Versöhnungsgedanke« (1930) die Versöhnungsmotive in 3 Typen eingeteilt: Der »klassische« Typus (griechische Väter, bes. Irenäus), der »lateinische« (Anselm), der »subjektive« (Abaelard, die mittelalterliche Leidensmystik, die führende protestantische Theologie

des 19. Jahrh., an ihrer Spitze A. Ritschl). Aulén selbst verfißt die »klassische« Auffassung: Das von Gott vollführte Versöhnungswerk ist in erster Linie »Sieg über die Mächte«: Sünde, Tod, Teufel, Gesetz, Zorn Gottes, keine die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit wiederherstellende Genugtuung. T. stellt an diese einseitige Versöhnungslehre die Frage: Tritt darin die Natur des Christentums als Gewissensreligion nicht in den Schatten? »Der finnische Pietismus umfaßt ausdrücklich gerade das demütige Schuldgefühl vor Gott«. Aulén mißt Christi Strafleiden für uns nicht die ihm zukommende Bedeutung bei. Zudem ist die christliche Versöhnungsbotschaft so reich, daß man sie nicht, ohne ihr Gewalt anzutun, in bestimmte Formeln fassen kann. Um dieser seiner eigenen Auffassung größeres Gewicht zu geben, verfolgt er in einer »dogmengeschichtlichen Monographie« den Strafleidensgedanken durch die Bibel und die christliche Lehrentwicklung. Vorausgeschickt werden kurze Hinweise auf neueste protestantische Versöhnungslehren (28—70), in denen eine Abkehr von dem »verflachten Denken« des Schleiermacher-Ritschlschen Anthropozentrismus und eine Rückkehr zu den Gedanken der Einmaligkeit und Objektivität des göttlichen Erlösungswerkes aufgezeigt werden, so bei Althaus, besonders aber bei E. Brunner und K. Heim, die beide von der Schuldfrage ausgehen, wenn auch Heim im Gegensatz zu Brunner das Machtmotiv stark unterstreicht und sich bis zu der Paradoxie versteigt: Der Satan: Gottes Teufel und doch absolut gegen Gott. Dann vertieft sich T. in die Strafleidensgedanken der Bibel, wobei er u. a. betont, der innere Zusammenhang der Bibel (AT und NT, Paulus, Johannes, Synoptiker) sei gewiß tiefer als die theologische Forschung zuweilen angenommen hat (93). Den Hauptteil aber bildet ein Überblick über die Versöhnungslehre der frühchristlichen Zeit, der griechischen und lateinischen Väter. Kurz behandelt wird Anselms Cur Deus homo und die Scholastik, alles ohne »ausführliche Detailstudien«, in engem Anschluß an die Dogmengeschichten von Seeberg und Loofs, darum auch mit den üblichen Verzeichnungen der katholischen Genugtuungs- und Verdienstlehre (187, 193 f.). Selbständiger ist der Abschnitt über Luther (196—260), dessen Versöhnungslehre für T. den dogmengeschichtlichen Höhepunkt darstellt. Er macht sich zu eigen, was Althaus schreibt: »In der Lehre von Christi Werk steht Luther gewiß in der Tradition, die durch Anselm bestimmt ist. Er wahrte das Große an Anselms Theorie, aber er überbietet ihn weit dadurch, daß er aus der Enge einer Satisfaktionstheorie zurücklenkt zu der biblischen Fülle Gottes.« Gott hätte den Menschen auf keinem anderen Wege als durch das Kreuz Christi in den Gnadenstand zurückführen können. Gott kann um seiner Gerechtigkeit willen die Sünde nicht ungestraft lassen. Vom Menschen wird Gott nichts dargebracht. Christus erleidet den Schmerz der Hölle, damit wir ihm entgehen. Seine Liebe führt ihn bis in die Tiefe des Hinwardens mit unserm Schuldbewußtsein. T. weiß um die »größte Schwierigkeit der ganzen Strafleidenslehre«: Die Strafe soll den Schuldigen treffen; nun sind jedoch die Menschen schuldig, Christus dagegen ist unschuldig. Die Schuld aber ist unübertragbar«. Er macht aber keinen Versuch, sie zu lösen. Die katholische Theologie hält daher die Lehre, Christus sei im eigentlichen Sinne gestraft worden, habe den Schmerz der Hölle erlitten usw. für eine Übertreibung des Gedankens von der stellvertretenden Genugtuung, der letztlich in einer Überspannung der Transzendenz Gottes wurzelt. Das Sühneleiden Christi ist eine von Gott frei gewählte und eine von andern möglichen, wenn auch die zweckentsprechendste Weise der Erlösung (Vgl. z. B.: Chr. Pesch, Das Sühneleiden, Freiburg 1916).

— Durch die Bombardierung von Helsinki (1939) wurden die vorbereitenden Arbeiten für das vorliegende Werk unterbrochen, auch nach

dem Frieden war es schwer, die gewünschte Literatur zu erlangen (7). So kann man dem Verf. keinen Vorwurf daraus machen, daß er manche neuere Literatur, besonders katholische, nicht berücksichtigt hat. (Zu Anselms Satisfaktionslehre vgl. z. B.: B. Geyer, Zur Deutung von Anselms *Cur Deus homo*, ThGl 34 [1942], 203—210, [vgl. Schol 17, 1942, 456], wo weitere Literaturangaben). Schoemann.

Kreider, Th., O. S. B., Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen, gr. 8° (XII u. 179 S.) Freiburg (Schw.) 1941, Universitätsbuchhdlg. Dissertation. — K. sucht die Lösung der vielbesprochenen Frage zunächst rein positiv in den Glaubenszeugnissen der Schrift und der Väter. Das auf diesem Wege zu Tage Geförderte wird dann spekulativ unter Zuhilfenahme scholastischer Begriffe weiter geklärt. Das Resultat, zu dem K. gelangt, ist folgendes: Die Einigung wird gebildet zwischen dem Gottmenschen und den Christen als verschiedenen Personen. Aktive Wirkursache ist die ganze Trinität, der Hl. Geist per appropriationem, die Menschheit Christi physisch-instrumental. Nachdem das ganze Menschengeschlecht und die Kirche schon fundamental in Christus enthalten sind, kommt durch den sakramentalen Charakter (analoges Gegenstück zur gratia unionis in Christo) und die heiligmachende Gnade noch eine formale, akzidentelle Einigung zustande. Das Ergebnis dieser unio in fieri ist eine unio in facto esse oder »eine mystische Person«, deren Einheit allerdings nur akzidentell, wenn auch physisch real bleibt. Sie hat zwei physische Subsistenzen, jedoch eine mystische und zwei Existenzen (166—168). — Die Exegese des 1. Teiles bevorzugt die »realistische« Auslegung. Es scheint jedoch nicht ratsam so vom »mystischen« Christus zu sprechen, als ob Paulus davon rede, wo doch Paulus das Wort »mystisch« in Verbindung mit Christus überhaupt nicht gebraucht (23,24 u. a.). Außerdem wird angenommen, Paulus denke das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ähnlich wie die Beziehung eines Hauptes zu seinem Rumpf, die beide demselben Leib angehören (16—19). In Wirklichkeit aber ist nach dem hl. Paulus die Kirche so der Leib Christi wie in der Ehe der Leib der Frau der Leib ihres Mannes, der ihr Haupt ist. Das bedeutet also zunächst nur ein Verhältnis der rechtlichen Zugehörigkeit und der Unterordnung, aber keine »mystische Personeneinheit«. Die Väter sind in Auswahl vertreten. Die Texte werden innerhalb der griechischen und lateinischen Gruppe mehr in zeitlicher als in ideengeschichtlicher Ordnung geboten. Bei einzelnen für das gestellte Problem grundlegenden Zeugnissen, z. B. bei den (von K.) sogenannten »mystischen Formeln« (*ἐν Χριστῷ, κατὰ Χριστόν* u. a.), wäre eine eingehendere Prüfung der darin enthaltenen Vorstellungen willkommen gewesen (25—26). Daß die Kirchenväter meist vom habituellen Bild Christi in uns reden, wird nicht von jedem anerkannt (154). — Ein Leitgedanke des systematischen Teiles ist die physisch-instrumentale Wirkursächlichkeit der menschlichen Natur Christi bei der Hervorbringung der Gnade im einzelnen Menschen (141—145; 149—150); er wird übernommen oder vorausgesetzt; deshalb dürfte es nicht überflüssig sein, an die Schwierigkeit dieser theologischen Schulkonzeption zu erinnern. Selbst wenn sie zugegeben wird, fördert sie nicht notwendig die These von einer physischen Einheit des Begnadeten mit Christus. Denn, wie K. selbst ausführt, bleibt die Berührung mit dem Werkzeug im vorliegenden Falle nur virtueller Natur, weil Gott keines Instrumentes bedarf, um durch seine Einschaltung mit uns in Verbindung zu treten (142—145). Unmittelbar ist die Vereinigung nur zur Gottheit Christi hin, dann aber ist sie gleich unmittelbar eine Vereinigung mit der ganzen Trinität; so ist also die Instrumentalursächlichkeit nicht geeignet, eine besondere unio cum humanitate Christi glaubhaft zu machen (vgl. auch die Arbeit des Ref. in dieser Zeitschr. 16 [1941])

193—213). Das Wort von der »einen mystischen Person« wirkt auch nicht sehr überzeugend, obwohl große Theologen der Vorzeit dahinter stehen, die es gebraucht haben. Denn was der Begriff »Person« mindestens in obliquo mitbemerkt, nämlich die Substanz, deren vollendetes In-sich-abgeschlossensein zum Ausdruck gebracht wird, gerade das fehlt bei der Gemeinschaft in Christo, da es hier nicht zu einer Substanz, sondern nur zu einer akzidentellen Beziehung zwischen zwei Substanzen kommt.

Loosen.

Zielinski, T., O.C.D., *Doctrina Salmaticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti*: DivThom (Pi) 45 (1942) 372—394. — Beumer, J., S.J., *Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade*: WissWeish 10 (1943) 22—41. — Wie sich schon aus der Überschrift ergibt, handelt es sich bei der Arbeit von Zielinski nicht um die Frage nach einer besonders gearteten Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten, sondern um die den drei göttlichen Personen gemeinsame Einwohnung. Das Werk von H. Schauf, *Die Einwohnung des Hl. Geistes* (1941; Schol 17 [1942] 256—260), wird nicht erwähnt und konnte wohl auch bei der eigentlichen Abfassung des Artikels noch nicht verwertet werden. Der Verf. scheint hauptsächlich Folgendes festzustellen: 1. Die Karmeliter-Theologen von Salamanca wollen bei der Beantwortung ihres »Dubium V« in disp. 19 tract. 6 de Trinitate die Tatsache aufweisen, daß mit der Eingiebung der heiligmachenden Gnade zugleich die göttlichen Personen selbst mitgegeben werden, und zwar zu einer Einwohnung, die der Art nach verschieden ist von der Einwohnung, die auf die einfache Unermeßlichkeit Gottes gründet (376). Bei der Einwohnung in der Seele des Gerechten sind die göttlichen Personen zugleich als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe zugegen. Die Einwohnung ist daher eine zweifache, eine seinsmäßige (entitativa) und eine gegenständliche (obiectiva, in ratione obiecti). 2. Das eigentliche Wesen, die »ratio formalis«, der seinsmäßigen Einwohnung besteht nach den Salmaticensern, wie mehrere ihrer anderen Traktate zeigen, in jener göttlichen Tätigkeit, durch die in der Seele die heiligmachende Gnade hervorgebracht und erhalten wird. Und in ebenderselben »operatio divina« liegt auch das Wesen der gegenständlichen Einwohnung; denn indem Gott in der Seele die heiligmachende Gnade bewirkt, teilt er sich ihr mit als übernatürlich erkennbares und liebenswertes Gut. »Sic igitur patet rationem formalem praesentiae Dei in anima iusti nihil aliud esse quam operationem divinam, et hoc quidem non tantum, quatenus illa praesentia realis et physica est, sed etiam quatenus est specialis seu in ratione obiecti cognoscibilis et amabilis« (390). Wohl geben die Salmaticenser zu, daß die Freundschaft die Anwesenheit des Freundes fordern; aber dieses Fordern ist nicht das Wesen, nicht die »ratio formalis« der Anwesenheit. — Polemisiert wird besonders gegen Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, II., 35—37 u. 55), der eine andere Auffassung von der Lehre der Salmaticenser vertritt. — Beumer behandelt in seinem Artikel aus demselben Problemkreis die Frage: »Ist die geschaffene oder die ungeschaffene Gnade das logisch Erste im Rechtfertigungsvorgang?« (23). Er neigt dazu, die geschaffene Gnade als das logisch Erste anzusehen. Zum Vergleich zieht er die (nicht von allen Theologen geteilte) Ansicht heran, wonach die menschliche Natur Christi mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet war, ehe sie von der Person des ewigen Wortes aufgenommen wurde (37). Viele mittelalterliche und nachtridentinische Theologen werden zitiert. Auch die Salmaticenser werden kurz mit ihrem »dubium 5« erwähnt (31). Die oben besprochene Arbeit von Zielinski dürfte hier noch einige Ergänzungen und neue Anregungen bieten.

Deneffe.

Landgraf, A., Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik: *Acta Pont. Acad. Romanae* 1941, 19—77. — Der sehr interessante Artikel untersucht die Verbreitung der von Thomas aufgezählten Ansichten über die Wirkung der Beschneidung im 12. Jahrh. (bloße Tilgung der Sünde, Gnade nur in ihrer sündentilgenden Wirkung, Gnade auch in positiver Beeinflussung der Seele aber in geringerer Kraft als bei der Taufe, gleiche Wirkung wie die Taufe, jedoch nicht kraft der Beschneidung, sondern durch den Glauben). Die Grundrichtung der Auffassung des 12. Jahrh. geht, von Einzellösungen abgesehen, dahin, die Wirkung der Beschneidung immer vollwertiger herauszustellen. Von alleiniger Tilgung der Sünde (teilweise sogar nur der Erbsünde) als der in der ersten Hälfte des Jahrh. vor dem Lombarden verbreitetsten Ansicht ausgehend, wird die Entwicklungslinie durch diesen zur Gnade hingelenkt, zunächst freilich nur in ihrer sündentilgenden Funktion. Daher ist die Beschneidung für jene, die bereits wie Abraham durch den Glauben gerechtfertigt sind, bloßes Zeichen. Die Schwierigkeit, die Gnadewirkungen konkret in negative und positive zu trennen, führte dann, wenn auch erst im 13. Jahrh. stärker, zu einer neuen Doppellösung: Man ließ auch die positiven Wirkungen der Gnade zu, aber nur in geringerem Maß als bei der Taufe (so vor allem Bonaventura) entsprechend dem Gnadenstand des Alten Bundes, oder diese Wirkung wurde nicht aus der Beschneidung, sondern in ihr gegeben (*non ex circumcissione sed in circumcissione*; so etwa Stephan Langton, Guido von Orchelles, Roland von Cremona), sei es als bloßer Folge, weil die sündentilgende Gnade auch die positiven Wirkungen mit sich bringe, sei es als Wirkung des Glaubens. Thomas vertritt im Gegensatz zum Sentenzenkommentar, wo er nur eine begrenzte positive Gnadewirkung angenommen hatte, in der Summa die volle Gnadengebung, wenn auch nur in der letztgenannten Form aus dem Glauben. Diese Ansicht war bereits in der ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux wie auch von Abaelard vertreten worden, schwand aber aus der Diskussion, da man die unmittelbare Wirkung der Beschneidung durch sie bedroht sah. So kam sie erst wieder stärker zum Durchbruch als der frühere Versuch, Beschneidung und Taufe in ihrer Wirkung auseinanderzuhalten durch die kleinere der Beschneidung, sich nicht mehr aufrechterhalten ließ. Besonders die Franziskanerschule betonte dann den Glauben als Ursache der Gnadenspendung bei der Beschneidung wieder mehr, um so, trotz der gleichen Gnadengabe den Unterschied des eigentlichen neutestamentlichen Sakramentes zu wahren. Ref. möchte aber annehmen, daß für Thomas selbst ein anderer Grund maßgebender war für das Hervorheben des Glaubens: seine innige Verbindung der Sakramente mit dem Leiden Christi und ihre Wesensbetrachtung als instrumenta der Menschheit Jesu. Er hat in der Summa eigens daraus die Verschiedenheit abgeleitet: *In baptismo confertur gratia . . . , in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae, in circumcissione autem . . . non ex virtute circumcissionis sed ex virtute fidei passionis, cuius signum erat circumcisio, ita scilicet quod homo, qui accipiebat circumcissionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus pro se vel alius pro parvulis (3 q. 70 c.).* Damit ist also bei aller Gleichheit der Gnadewirkung doch deren verschiedene Art aus der entsprechenden Gnadenökonomie des Alten und Neuen Bundes als der Zeit der Einführung bzw. der eigentlichen Erlösung hervorgehoben. So hat denn Thomas das Facit aus der Gesamtentwicklung gezogen, deren erster Versuch zwar gescheitert war, die aber dennoch in langsamer Fortentwicklung die Grundprinzipien erarbeitet hatte: gleiche Gnade in verschieden abgestufter Wirkursächlichkeit. — Die im Artikel angegebenen Belegstellen aus den *Sententiae Atrebatenses* hat deren Zusammensteller

aus den Sent. divinae paginae entnommen. Vgl. Schol 16 (1941) 247. Weisweiler.

Cools, J., O.P., La présence mystique du Christ dans le Baptême: Mémorial Lagrange, Paris 1940, Gabalda, 295—305. — Nach O. Casel ist die Mysterienfrömmigkeit ein »Eidos«, d. h. eine Frömmigkeitsart, die in allen Religionen vorkommt. Um sie zu verstehen, muß man durch die vergleichende Methode ihre Wesenszüge herausarbeiten und so ihren Ursprungssinn bestimmen (vgl. Opfer, Gebet). C. widerspricht in seinem temperamentvollen Artikel den Kritikern, die diese Methode im Prinzip für unberechtigt halten wollen. Anders aber sei die quaestio facti zu beurteilen, die Frage: Hat die Antike, wie Reitzenstein, Bousset, Loisy u. a. behaupten, wirklich etwas gewußt von einem »Mysterium«, d. h. einer heiligen kultischen Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird? Ihm scheint Lagrange (Rev. bibl. 1920 und in seinem Buch L'Orphisme) bewiesen zu haben, daß die meisten der Texte zu dunkel sind, um daraus klar umschriebene Gedanken zu entnehmen, oder aus zu später Zeit, um einen christl. Einfluß auszuschließen. So könnte es scheinen, als ruhe die Theorie Casels auf schwachem Fundament. Aber Casel stützt seine Erklärung ja auch auf mehrere Texte des hl. Paulus und auf die Väterlehre. Vor allem im 8. Jahrb. f. Liturgiwiss. führt er eine große Menge von Väterstellen und liturgischen Gebeten an. C. bemerkt dazu nur, Casel zitiere, aber er analysiere nicht, mache nicht den Versuch, tiefer in diese Texte einzudringen. Eingehender prüft er Casels Schriftbeweis, besonders seine Auslegung von Röm 6. Gewiß falle es jedem auf, daß Paulus hier spricht von einem Zusammensein des Christen mit Christus, von einem Zusammensein (ausgedrückt durch die Präposition σύν) zwischen zwei Personen, die historisch gesehen nicht zusammen sind. Auch darin habe Casel recht, daß das Mitsterben nicht verstanden werden könne von einem moralischen Tode; es ist keine Metapher, kein leeres Symbol. Wenn aber Casel nun, um diese Stelle aufzuhellen, den antiken Mysteriengedanken heranziehe, so sei zu einer solchen Methode zu sagen: Weite und vage Anklänge können mehr oder weniger schöne Illustrationen der Ausdrücke und selbst der Gedanken des hl. Paulus sein, aber man gerät bei solchem Verfahren in die Gefahr, sich über die genaue Bedeutung der Worte zu täuschen und Bestandteile einzuführen, die den Gedanken des Apostels fernliegen und sie verfälschen. Angemessener ist die Methode, zuerst die Schriften des hl. Paulus selbst zu befragen und auszugehen von seinen zentralen, klaren Ideen, um die andern, weniger klaren aufzuhellen. So ist Röm 6 zu vergleichen mit Kol 2,10 ff., wo der Gedanke des Verbundenseins des Christen mit Christus reicher entfaltet ist. Wenn nun Paulus hier (v 12) spricht von einer Handlung Gottes, durch die Christus auferweckt wurde, so denkt er ohne Zweifel an die konkrete, historische, reale Auferweckung Christi am dritten Tag nach dem Tode am Kreuze unter Pontius Pilatus; nicht das geringste Anzeichen ist zu finden, er denke an eine Auferstehung im »Mysterium«. Warum sollten dann also die Worte »Ihr wurdet mit Ihm auferweckt« (beachte den Aorist) auf etwas anderes bezogen sein als auf einunddieselbe historische Handlung, durch die Gott Christus das Leben zurückgegeben hat? Nahe verwandt mit Kol 2 ist Eph 2,5—7: Er hat uns lebendig gemacht, ohne Zweifel in dem Augenblick, als Christus durch die Handlung Gottes das Leben zurückerhielt, d. h. im Augenblick Seiner (geschichtlichen) Auferstehung. Niemals sagt Paulus: Christus ist mit uns auferweckt, sondern immer: Wir sind mit Christus auferweckt. Darum handelt es sich auch Röm 6 um den historischen, konkreten, realen Tod Christi auf Kalvaria und nichts erlaubt uns zu vermuten, unser Tod finde in einem anderen Augenblick statt, in dem Augenblick, wo Christus »im Mysterium« stirbt. Wie aber

können wir tot und auferweckt sein in einem Augenblick, da wir noch kein Dasein hatten? Paulus hat oft erklärt, wie man einen solchen Ausdruck zu verstehen hat, am klarsten 2 Kor 5,14. Wenn einer starb für alle, so starben also alle, d. h. mit ihm und wirklich, Er spricht von einem Faktum, von dem mystischen Tod aller Menschen, der ideeller Weise stattfand auf Kalvaria durch den physischen Tod Christi, ihren gemeinsamen Repräsentanten; von dem Tod, der in realer Weise stattfindet für jeden einzelnen von ihnen in der Taufe, im Akt der Einverleibung in Christus. Nach der Lehre des hl. Paulus kann man also nicht sagen, so schließt C. mit Recht, Christus sterbe und auferstehe im Augenblick unserer Taufe.

Schoemann.

Elfers, H., Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?: ThGl 34 (1942) 334—341. — Aus dieser wertvollen Auseinandersetzung mit dem Buche von B. Welte, Die postbaptismale Salbung, Freiburg 1939 (vgl. Schol 15 [1940] 616 f.) sei stichwortartig herausgehoben, was neueste Forschung über die Geschichte des Tauf- und Firmritus mit guten Gründen als gesichertes Ergebnis hinstellt. E. hat seine Auffassung eingehender begründet in seinem Werk: Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938. — Taufe: Ursprünglich im Abend- wie Morgenland einfache Taufe; später zuerst im Westen dazu eine Salbung; in Rom ist diese zur Zeit Hippolyts schon längst bekannt. Ursprung: Die Ganzsalbung des Köpers nach der Untertauchung entspricht einer Gepflogenheit des antiken Menschen, der sich ein Bad ohne nachfolgende Salbung nicht denken konnte. Dieser Salbung gaben die Christen eine symbolische Bedeutung. — Firmung: Ursprünglich im Abend- wie im Morgenland einfache Handauflegung, im Osten dazu schon sehr früh eine Salbung, wodurch aber die Handauflegung nicht dem Bewußtsein entschwand (so E. gegen Welte; nähere Begründung in seinem Buch: Die Kirchenordnung 139 ff.). In Rom hat Hippolyt die ihm vom Osten her bekannte Firmsalbung eingeführt und mit der Handauflegung verbunden. Darum in seiner Kirchenordnung zwei Salbungen: Eine vom Priester vorzunehmende unmittelbar nach der Untertauchung; eine, die Hauptsalbung, vom Bischof nach der Handauflegung zu vollziehen. Sonst war im Abendland bis auf Innozenz I. die Firmsalbung nicht in Übung. Im Westen gab es also ursprünglich nur eine Salbung, die Taufsalbung (heutige »Scheitel-salbung«). Im Osten hatte die Salbung ihren Platz unmittelbar nach der Handauflegung (heute »Stirnsalbung«). Deshalb wurde derselbe Ideenkreis (Salbung im AT zu Priestern und Königen, Salbung Christi bei der Taufe; Salbung der Christen) im Westen mit der Taufe, im Osten mit der Firmung verbunden, was sich auch dogmatisch rechtfertigen läßt: Grundlegende Teilnahme an Priester- und Königswürde Christi durch die Taufe, intensivere Teilnahme durch die Firmung. Derselbe Heilige Geist wird in verschiedener Mächtigkeit durch Taufe und Firmung gegeben.

Schoemann.

Glondys, V., Bemerkungen zur lutherischen Tauflehre: ZSystTh 19 (1942) 3—30. — War es Einwirkung der »liturgischen Bewegung« oder war und ist diese selbst Ausdruck einer tieferen Zeitbewegung? Schon auf dem ersten internationalen religionspsychologischen Kongreß zu Erfurt (1930) sprachen mehrere Redner von einem starken Zug zur Objektivität auch im modernen protestantischen Frömmigkeitsleben (vgl. den Bericht darüber im Jahrb. f. Liturgiew. X, 180 ff.). 1932 schrieb Heiler in der »Hochkirche« (107 ff.) von der Sakramentsnot des Protestantismus als Glaubens- und Lebensnot. In den letzten Jahren konnte man öfter Äußerungen protestantischer Theologen be-

gegenen, die ein uns freudig überraschendes Verständnis für Sakrament, Liturgie, »christlichen Realismus« zeigten (vgl. z. B. ThLitBl 63 [1942] 169—174; siehe dazu Schol 17 [1942] 608 f.). In diese Reihe gehört vielleicht auch der hier angezeigte Aufsatz von Gl., obschon (oder weil?) er sich auf den ursprünglichen Luther beruft. Das katholische »ex opere operato« als eine »Art ritueller Werkgerechtigkeit« mißverstehend (wie übrigens auch die katholische Heiligs- und Verdienstlehre), stellt er als lutherische Tauflehre hin, was dem katholischen »ex opere operato« nahekommt: »Die Taufe ist nicht nur ein rein symbolisches Handeln, das in sehr eindringlicher Weise tiefste Wahrheiten der christlichen Verkündigung allegorisch veranschaulicht, sondern ist sie Sakrament« (10). Die Taufe ist nicht nur Verkündigung im Zeichen neben der Verkündigung im Wort, sondern zugleich die Darreichung der Erlösungsgabe selbst (13). Nach Mt 28 werden die Menschen zu Jüngern noch nicht durch das gläubige Hören der Botschaft, sondern ganz erst, indem sie die Taufhandlung an sich vollziehen lassen. Das Sakrament ist integrierender Bestandteil des ganzen Heilsvorganges: Verkündigung, gläubiges Hören, sich taufen lassen wollen, getauft werden (14). Nach Tit 3,5 f. ist die Taufe klar als das Mittel dargestellt, durch das die Gabe des Hl. Geistes zuteil wird (17). Das NT sagt, daß die Ausgießung des Geistes mittels der Taufe erfolgt (18). »Die Taufe geht zurück auf den Willen Christi und damit auf den Willen des Dreieinigen Gottes. An dem Täufling handelt der Dreieinige Gott. Er handelt in der Handlung der Kirche Christi. Die menschliche Handlung ist Hülle göttlichen Handelns und Zueignens göttlicher Gnadengaben in sichtbaren Zeichen.« Hauptzweck des Aufsatzes ist aber wohl, dem heutigen Menschen den Sinn der Kindertaufe zu erschließen; die Kindertauflehre Luthers ist selbst nach protestantischen Theologen »unausgeglichen«, ohne »Klarheit und Eindringkraft« (vgl. H. Stephan, Glaubenslehre, Berlin 1941, 224). Ob freilich Gl. der Ausgleich mit Luthers Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung gelingt? Schoemann.

Garrigou-Lagrange, R. O.P., An Christus non solum virtualiter offerat missas, quae quotidie celebrantur: Ang 19 (1942) 105—108. — Lampen, W. O.F.M., De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in missa: Ant. 17 (1942) 253—268. — Ders., Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in missa: Ant 18 (1943) 3—16. — Die Gründe, die Garrigou-Lagrange für eine aktuelle unmittelbare Opfertätigkeit in jedem Meßopfer vorlegt, sind aus der Hl. Schrift im wesentlichen Hebr 7,29 und Rom 8,33, d. h. jene Texte, in denen Paulus von einer perpetua intercessio Christi spricht. — Lampen bringt dagegen mehr jene Stellen die wie Hebr 9,25. 28 und 7,27 vom »semel oblatum« reden bzw. die Tätigkeit des Priesters und der Kirche betonen wie die Einsetzungsworte: Facite oder Hebr 13,15: Per ipsum offeramus (vgl. auch Hebr 13,10 und 1 Cor 10,16 ff.). Beide Artikel berufen sich kurz auf Väterstellen wie auf den hl. Thomas. Die innere Begründung der ersten Ansicht liegt vor allem darin, daß nur so ein sacrificium Christi zustande komme. Demgegenüber hebt L. hervor, daß dann der Wert des Opfers notwendig unendlich sein müsse wie der des Kreuzesopfers, was der Praxis der Kirche in der Wiederholung des Opfers etwa für die Verstorbenen widerspreche. Außerdem sei dann Christus im gleichen Augenblick auf einem Altar Opferpriester, am anderen nicht: eodem momento Christus esset offerens et non offerens (258). — Ohne hier auf die Traditionsbeweise einzugehen, die eine eingehendere Einzeluntersuchung notwendig machten, da man anstelle der Einzeltexte auf die tiefer liegende Grundidee eingehen müßte, weil die formale Fragestellung der frühen Zeit ja noch fehlte, sei hier nur auf diese

Grundideen beider Ansichten hingewiesen. Die beiden Schriftstellenreihen zeigen sie gut. Die skotistische Meinung von der nur virtuellen Handlung Christi betrachtet in ihren Schriftbelegen gut das Neue des Meßopfers gegenüber dem Kreuzesopfer. Das erste ist auch unser Opfer, wobei freilich der Skotismus das Wesentliche nicht auf die Kirche, wie man es ihm zweifellos immer wieder fälschlich vorwirft, verlegt, sondern in das Opfer Christi der nur den Opferakt am Kreuze ein für alle mal setzte und ihn jetzt virtualiter fortsetzt. Doch die so notwendig stärkere Hervorhebung des aktuellen Wirkens der Kirche gegenüber dem bloß virtuellen Christi, ist zweifellos ein Traditionsmoment und auch ein liturgisches gut hervorgehoben, wie es jüngst mit Recht Söhngen so betont hat (vgl. Schol 13 [1938] 578 ff.). Dagegen legt die thomistische Ansicht ihr Hauptaugenmerk auf die unleugbare Tatsache, daß das Wirken Jesu nicht mit der Himmelfahrt abgeschlossen ist, wie es ihre Schriftreihe belegt. Die *perpetua intercessio* muß sich natürlich vor allem im Wesensakt der Religion, im Opfer auswirken, besonders da nun einmal das Wunder der eucharistischen Wesensverwandlung, in der doch irgendwie der Opfercharakter gründet, von Christus bewirkt wird, und die Menschheit, sollte sie auch am Wunder nicht unmittelbar beteiligt sein, wenigstens gegenwärtig wird. Hier nur eine virtuelle Anteilnahme anzunehmen, erscheint tatsächlich wenig glaubwürdig und der *perpetua intercessio*, die doch auch nicht bloße *praesentia* vor dem Vater sein kann in virtuellem Bitten, unangemessen. Es bleibt selbstverständlich dabei die ganze andere Art des verklärten Christus zu beachten, die es verbietet, nun materielle Anschauungen einfachhin auf seine Tätigkeit, die doch wesentlich eine geistige ist, zu übertragen. Die Schwierigkeiten einer aktuellen Opferhandlung liegen aber gerade darin, daß wir von unserem sinnfälligen Denken aus immer wieder unsere Sichtkategorien auf das ewige Geschehen übertragen wollen. Garrigou-Lagrange hat daher mit Recht darauf hingewiesen, daß es sich auch in seiner Ansicht um einen einzigen Opferakt Christi ohne Unterbrechung und Wiederholung handeln müsse: *Hic actus sicut visio beatifica Christi et eius amor beaticus mensuratur non tempore continuo solis . . . sed aeternitate participata*. So nähern sich beide Ansichten, wenn auch natürlich die Grundfassung und logische Konstruktion eine wesentlich andere ist. Wir möchten aus den angegebenen Gründen der thomistischen den Vorzug aus der Gesamtanalogia fidei geben, dabei aber im Einbau nicht die Grundtendenz der skotistischen Ansicht vergessen: Messe als Opfer auch der Kirche, wenn wir sie so deuten: aktuelles Opfer ihres Hohenpriesters, geopfert mit, in und von der Kirche. So wird der Grundgedanke wie ihn die Frühscholastik aus patristischem Gut heraus systematisch erarbeitete, deutlicher durchgeführt: die Messe ist Opfer des gesamten mystischen Leibes, des Hauptes und der Glieder, beides in aktueller Beteiligung (vgl. oben S. 272). — Der weitere Aufsatz von Lampen beschäftigt sich mit der Frage der Lehre des hl. Chrysostomus, da bei seiner Deutung die Ansichten besonders auseinandergehen. L. kommt zu dem Ergebnis, daß widersprechende Texte vorliegen, der größere Teil jedoch von einem virtuellen Opfer spreche. Es ist immer eine mißliche Sache, einen solchen Widerspruch annehmen zu müssen. Ref. glaubt nach genauer Prüfung der Belegstellen, daß sich alle auf eine Linie bringen lassen, da sie alle nicht von der vorliegenden Frage unmittelbar sprechen, die auch nicht gestellt war. Sie handeln davon, ob Christus selbst das Wunder der Wesensverwandlung wirke. Was natürlich bejaht wird, aber nicht ausschließt, daß der Mensch dabei mitwirkt, was in den anderen Texten gesagt wird. — Eine gute deutsche Übersicht über den Artikel von Garrigou-Lagrange bietet E. Stakemeier in ThC 34 (1942) 219.

Weisweiler.

Heynck, V., O.F.M., Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. II. Johannes de Medina über die vollkommene und unvollkommene Reue: FranzSt 29 (1942) 120—150. — H. vervollständigt hier seine erste Untersuchung über die Bußauffassung der Theologen aus der Umwelt des Trienter Konzils, die er mit dem sehr kenntnisbringenden Aufsatz über das Motiv der vollkommenen Reue bei dem Konzistheologen A. de Vega O.F.M. begonnen hatte (vgl. Schol 17 [1942] 616), durch einen Artikel über den 1546 verstorbenen Theologen von Alcalá. Gewiß ist dessen Reuelehre, wie H. zeigt, nicht so aufschlußreich wie die Vegas, da sie sehr von G. Biel abhängig ist, ja ohne diesen nicht einmal verstanden werden kann. Aber Medinas Kommentar De poenitentia ist dennoch einer der umfangreichsten der vortridentinischen Reueabhandlungen. Wie für Biel ist ihm die »Contritio« vollkommene Liebesreue, die allein zum Sündennachlaß genügt. Es wirkt hier bei Medina neben der Abhängigkeit wohl noch sehr die von ihm ausdrücklich verteidigte ältere Ansicht der Contritio als aus der Gnade informierter Reue nach, wie Ref. annehmen möchte. Auch beim sakramentalen Empfang des Bußsakramentes wird eine solche Contritio gefordert, wiederum mit Biel. Bemerkenswert ist dabei der Hinweis Medinas, ob nicht eine Gottesliebe hier genüge, die zur Erlangung des Gnadenstandes außerhalb des Sakramentes noch nicht stark genug sei. Medina lehnt diese Möglichkeit ab, da er die eine Art einer solchen Liebe, den amor oboedientialis, als hinreichend zum außersakramentalen Empfang betrachtet, weil man in ihm bereit sei, Gott in allem zu gehorchen und zu gefallen. Die andere Möglichkeit des amor simplicis tendentiae, in der man zufrieden ist, daß Gott lebt, daß er der Herr aller Dinge ist usw., genügt Medina weder innerhalb noch außerhalb des sakramentalen Empfanges. — H. betont bei dieser Gelegenheit mit Recht, wie auch schon im vorhergehenden Aufsatz, daß die tridentinische Zeit sehr wohl eine Liebe zwischen der vollkommenen und der begehrlichen Liebe gekannt habe. Man kann also nicht wie Arndt oder Premm, die man jedoch nicht einfachhin »den« Attritionisten (146) gleichsetzen sollte, ohne weiteres aus dem Ablehnen der einen Art auf das Behaupten der anderen schließen. Wie aber Medina gut zeigt, ist die eigentliche Kernfrage des heutigen Kontritionismus-Attritionismus noch nicht im Blickfeld der Zeit: Gibt es einen timor simpliciter servilis, der die Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes einschließt? Auch bei Medina (wie bei Biel) geht die ganze Furchtabhandlung noch sehr bloß auf die Frage einer Furchtreue, welche die Anhänglichkeit an die Sünde überwindet oder nicht. Medina unterscheidet beide scharf, ja er prägt einen eigenen Ausdruck für die sittlich schlechte Furcht: timor servilis mixtus (prout includit vel annexam habet iniquam mentis praeparationem: 130), während die gute Furcht timor mercennarius oder servilis ist (seclusa omni alia iniqua voluntate: ebd.). Aber man merkt schon aus dieser Beschreibung der Einteilung sehr wohl, wie wenig das Problem, ob in der guten Furcht (wie in der Tugend der Hoffnung) eine echte Gottesliebe und damit eine echte Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes enthalten sein könne, noch zurücktritt vor der Erwägung der bloßen Eigenliebe, bei der die Untersuchung haltmacht, als ob die gute Furcht nicht wesensnotwendig auf Gott hingeordnet sein müsse. Hier lag die Aufgabe der nachtridentinischen Theologie. Es ist jedoch recht bemerkenswert, daß bei Medina wenigstens in der Lösung eines Einwandes ähnliche Gedanken bereits anklingen (132). Im Hinblick auf diese Wesensfrage des Attritionismus-Problems wäre es vielleicht besser, die »attritionistische These« in diesem Zusammenhang nicht einfach mit den Worten zu formulieren: »daß eine bloße Furchtreue, überhaupt jede Reue, die aus einem sittlich zulässigen Motiv, das nicht Gott ist, entspringt, zum würdigen Empfang des Bußsakramen-

tes genüge« (150). So richtig das den Worten nach ist, da nach attritionistischer Ansicht eben jedes »sittlich zulässige Motiv« Gott und die Reue der Sünde als Beleidigung Gottes einschließt, so wenig wird dadurch das Letzte der Frage berührt, um die es geht, wenn auch gewiß zugegeben ist, daß manchmal der Attritionismus selbst zu solcher vereinfachter Terminologie Anlaß gab und gibt. Man müßte wohl mindestens hinzufügen: da die Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut wird. — So wächst langsam mit der Kenntnis der tridentinischen Reuelehre durch diese verdienstvollen Untersuchungen auch die Kenntnis des letzten Wesens des Problems selbst. Weisweiler.

Johann tob erns, H., *De praecipuis effectibus gratiae matrimonii penes theologos saeculi XVI.* gr. 8° (IV u. 48 S.) Verona 1940, Schola typ. ep. Casa buoni Fanciulli. Dissertation d. Pont. Univ. Gregoriana. — Aus der Gesamtarbeit *De existentia et effectibus gratiae matrimonii penes theologos saeculi XVI* wird hier nach einem kurzen Überblick über die ganze Dissertation der Teil vorgelegt, der vor allem die Sonderlehre der Zeit über die Wirkung der Gnade des Ehesakramentes behandelt. In drei Teilen wird gezeigt ihr Einfluß auf die Begierlichkeit, die Liebe und die Unauflöslichkeit. Die Regelung der Begierde wird von den behandelten Theologen des 16. Jahrh. nicht so sehr auf eine Schwächung der Intensität als auf deren Regelung durch die Vernunft bezogen, die vor allem durch die zweite Wirkung, die innere Stärkung der gegenseitigen Gattenliebe durch die übernatürliche Gnade erreicht wird. Von einigen Gelehrten der Zeit (vor allem von Tanner) wird diese zweite Wirkung sehr tief als eine reale Ausdehnung der Liebe Christi zur Kirche auf die Ehegatten herausgestellt, die sich nun nicht mehr nur mit ihrer eigenen Liebe, sondern kraft der Gnade Christi nun auch in »göttlicher« Liebe umfassen (non tantum affectu maritali sed divino: 24). Drittens wird auch das unlösliche Eheband durch die Ehegnade verstärkt, wobei sich in besonderer Weise Ledesma um die nähere Klärung dieser Wirkung über das natürliche Band hinaus bemüht. Wie die Gnade nicht nur etwas Absolutes ist, sondern eine eigene Beziehung (relatio) zu Gott schafft, so auch zum Ehegatten; ja sie ist in gewisser Hinsicht als gratia sacramentalis bei beiden Gatten eine einzige Gnade, da sie gemeinsame Wirkung des Sakramentes in beiden ist, wenn sie auch numerisch zweifach in jeder Seele wohnt. — Man sieht aus diesen interessanten Versuchen, die alle aus dem Bestreben entstanden, gegen die Reformatoren Existenz und Wertsinn der Ehegnade zu belegen und so ihre Notwendigkeit einsichtig zu machen, wie in dieser Zeit noch die sakramentale Gnade als ein bei den einzelnen Sakramenten innerlich verschiedenes Leben der Seele aufgefaßt wurde, da sie dem Zweck der Sakramente entsprechend die Seele verschieden stärkt, wie es durch eine alleinige Vermehrung der gleichmäßigen heiligmachenden Gnade und bloßes *ius ad gratias actuales* nie hätte geschehen können. Mit Recht weist J. an einer Stelle darauf hin. Hierin scheint noch mehr als in den an sich gewiß auch beachtenswerten einzelnen Erklärungsversuchen der zeitgemäße Wert der Arbeit zu liegen. Hat doch auch Casti conubii im Anschluß an Bellarmin darauf hingewiesen, daß den Ehegatten eigene Dauergnaden für den Ehezweck geschenkt werden im Sakrament, die also die Gesamtgnade des Sakramentes gegenüber einer bloßen Vermehrung innerlich anders gestalten.

Weisweiler.

Quistorp, H., *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins.* Calvins Eschatologie. gr. 8° (VIII u. 208 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 5.50. — Die Studie hält sich in den Grenzen eines ausführlichen Referates. Wenn auch nicht der Generalnenner (wie M. Schulze will), so ist doch ein Grundbegriff der Eschatologie Calvins nach Q. die

»meditatio vitae futurae«, worunter »die Ausrichtung des ganzen Menschen und seines gesamten zeitlichen Lebens auf das zukünftige Ziel« zu verstehen sei (33). Das christliche Sinnen und Trachten ist vom aufgefahrenen Herrn mithinaufgezogen worden. An anderer Stelle läßt Calvin die meditatio vitae futurae mehr aus der Betrachtung des gegenwärtigen Elends hervorgehen, schreibt aber der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unseres zeitlichen Zustandes eine positive Bedeutung zu (34). Das eigentliche Problem der Eschatologie Calvins sieht Q. in dessen Lehre vom Zwischenzustand und von der Unsterblichkeit der Seele. Hier findet Q., zur Kritik übergehend, einen unaufgelösten Widerspruch, da die abgeschiedene und gerettete Seele einerseits schon selig und im Besitz der Anschauung Gottes sein soll (94); andererseits diese Seligkeit doch nur eine Seligkeit der Erwartung genannt wird (86). Der tiefere Grund wird in einem philosophischen Dualismus gesucht, an dem die Theologie Calvins im Gegensatz zur lutherischen krankt und derzufolge die Seele ohne den Leib ein beseligtes Dasein führen kann. Zum Unterschied davon ist für Luther der Mensch als leib-seelische Ganzheit entweder gerettet oder verworfen. Das ist der Grund, weshalb bei Luther die Spanne zwischen Tod und jüngstem Tag zu einem kurzen Schlaf zusammengeschrumpft (100—101). Der ontische Dualismus Calvins hat sein erkenntnistheoretisches Gegenstück in seinem Versuch, außer dem Offenbarungsnachweis auch eine philosophische Begründung der Unsterblichkeit der Seele zu geben; es fehlt also nicht an Ansätzen zu einer natürlichen Theologie (67 ff.). — Was die gelegentlich eingestreuten Bemerkungen über *Catholica* angeht, so gilt für Q. dasselbe, was oben über das Buch von Hauck gesagt worden ist (vgl. oben S. 299); da sie nicht belegt werden, fallen sie aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Abhandlung heraus und machen nicht den Eindruck einer Meinung, die aus den Quellen selber geschöpft worden ist (1,2). Um zu erfahren, daß 1 Kor 3,12—15 nicht die Hauptbegründung der katholischen Fegfeuerlehre ist (vgl. 103), genügt ein Blick in eines der heute gebräuchlichen dogmatischen Handbücher. Die genannte Stelle wird von einigen als Beweis abgelehnt, von anderen höchstens als Stütze in einer schon anderswo entschiedenen Frage herangezogen.

Loosen.

Guardini, R., Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit. 8<sup>o</sup> (VII u. 92 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. M. 1.80. — Der »Entwurf« möchte, ohne vollständig sein zu wollen, den Zusammenhang der überzeitlichen Lehre der Offenbarung mit unserer seelisch-geistigen Situation, die diesen Dingen sehr fern ist, herstellen. Das gelingt G. wie immer vorzüglich, ohne dadurch dem Offenbarungsgut den geringsten Abbruch zu tun. Ja, das Buch ist geradezu ein Beweis dafür, wie christliche Lehre in zeitgemäßer Form geboten auch in Teilen, die der Zeit fremd erscheinen, gerade in ihrer Vollform wirksam ist. Gegenüber allen verflachenden spiritualisierenden eschatologischen Bestrebungen bemüht sich G. in voller Offenheit der dadurch entstehenden großen Schwierigkeiten auch dem Leib in das eschatologische Denken hineinzuziehen. Der »Mensch« steht im Mittelpunkt der Letzten Dinge und damit auch der Leib. Man könnte das eigentlich das Eigene des Buches nennen. Daher im 1. Kap. vom Tode die Betonung der »christlichen Behauptung«, daß der Tod, trotz aller anderen physikalischen Leibanschauungen, Folge der Sünde ist, also nicht wesensnotwendig, vielmehr Folge von etwas, was vermieden werden konnte nach Röm 5,12 und Gen 2,15—17. »Das ist eine Lehre, vor der es sich entscheidet wie der Mensch zur Offenbarung steht: ob er in ihr nur etwas Unbestimmtes, religiös Tröstendes ... oder aber ihren ganzen, umstürzenden Ernst erkennt« (10). Wie hier schon gerade durch die

Betrachtung des Leibes das »ganze Andere« der Offenbarung und damit auch der Eschatologie sichtbar wird, so noch stärker bei der Auferstehung des Leibes, die eben nur als eine Tat von oben, von Gott aus möglich ist, und in der Lehre von der Ewigkeit, dem Hinübernehmen nicht nur des Geistes, sondern auch der Materie in das Unzeitliche. So wird wirklich deutlich, welch eine Entstellung christlicher Lehre der Vorwurf ist, sie denke klein vom Leib und entwerte ihn und die Welt: »Nirgendwo wird die Welt so ernst genommen wie in ihr; nirgendwo wird das Geschaffene, das in der Zeit sich Zutragende so entschieden zu Gott hinauf- und in ihn hineingehoben. . . . Das aber in einer Weise, der von Mythos und Märchen auch kein Hauch anhaftet, sondern in einem Ernst, dessen Gewähr das Schicksal Christi bildet« (97). — Nur an einer Stelle scheint der gezeichnete Grundzug noch nicht bis ins Letzte, Mögliche durchgeführt: bei der Darstellung des Fegfeuers. Das Große, Ehrfurcht heischende der Läuterung, in der in »geheimnisvollem Leid das Herz sich der Reue zur Verfügung stellt und sich der heiligen Macht des Schöpfergeistes überliefert. . . , so daß alles durch das in der Reue wirkende Geheimnis der umschaffenden Gnade hindurchgeht und neu ersteht« (57), würde seine letzte Krönung wohl noch im tiefchristlichen Sühn ged an k en finden. Dadurch könnte die katholische Armenseelensorge noch mehr dem Verständnis näher gebracht werden, von der G. so richtig sagt, daß sie »ein wichtiger Bestandteil des liturgischen und überhaupt des christlichen Lebens« darstellt (20). Denn es ist größte und echtste Geschwisterliebe für die Gesamtfamilie was der Verf. nur wenigen zuschreiben möchte: »Wenn einer in der Liebe schon mehr erfahren hat und inniger in das Geheimnis Christi eingeweiht ist mag er daran denken daß jenes neuschaffende Leiden aus der Erlösung kommt und sein eigenes Lieben und Leiden mit dem erlösenden Willen Christi zu vereinigen suchen« (38). Vom sühnenden Leiden im uns alle umspannenden Christusleib, ist es gewiß nicht einfach so, »daß wir hier etwas machen und drüben bekämen sie die Wirkung« (ebd.), sondern unser in Christus vollzogenes Opfern und Beten (Ablaß) ist unser treuestes Bruder- und Schwesterngeschenk, das ihre Schuld und noch abzubüßende Strafe im Blute Jesu tilgen darf. Das erscheint erst als der Vollsinn der christlichen Sorge über das liebende Bitten für sie hinaus, daß »die Liebe des Hl. Geistes sie immer mehr durchglühe, immer tiefer in die Wurzeln des Seins dringe« (ebd.). Denn neben der noch fehlenden letzten Liebesgesinnung steht doch wohl stärker, als es bei G. gezeichnet ist, die Sühne für die noch abzutragende Schuld. Christi Liebe hat uns allen auch da noch die Möglichkeit der schenkenden Liebestat gegeben.

Weisweiler.

### 3. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

Krautwig, N., Sittliche Tugend und Sakrament: WissWeish 9 (1942) 100—109. — Das eigentliche Anliegen der Abhandlung ist, der inneren Einheit zwischen dem sittlichen und dem sakramentalen Lebensbereich oder auch zwischen dem opus operantis und dem opus operatum zu dienen. Daher wird in drei Abschnitten zunächst das Wesen von natürlicher sittlicher Tugend und Sakrament, dann ihre gegenseitige Zuordnung, schließlich die Gefahr ihrer Trennung untersucht. Tugend ist die habituelle Hingabe an den sittlichen Wert, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie auf des Menschen eigener Kraft beruht, in der er sein personales Leben auswirkt. Sakrament ist gnadenhaftes Wirken Christi an uns. In der richtigen organischen Verbindung von Tugend und Sakrament bereitet die Tugend zum Sakrament

und das Sakrament vollendet die Tugend. In der Trennung aber oder in der mangelnden Verbindung gleicht das Sakrament einer Pflanze ohne rechtes Erdreich und verfehlt die Tugend ihre übernatürliche Zielordnung und Vollendung. — Da es sich um ein christliches Anliegen handelt, wäre doch wohl von dem Konkretum der christlichen Tugend auszugehen. Die christliche Tugend beruht nicht auf des Menschen eigener Kraft; sie ist selbst schon gnadenhafte Nachfolge Christi, hat also das gleiche Ziel wie die Sakramente. Darum kann in außerordentlichen Fällen die christliche Tugend auch ohne den realen Empfang des Sakramentes bestehen und sich bewähren, wie ja auch Augustinus eine »sanctificatio invisibilis sine visibilibus sacramentis« kennt (In Heptat. 3.84; PL 34, 713/4). Es ist wohl nicht ganz richtig, daß der Mensch anderen Werten (außer dem sittlichen) nach Belieben eine Wertantwort schenken kann (101). Pribilla.

Schultz, J. H., *Geschlecht, Liebe, Ehe*. 2. Aufl. 8° (179 S.) München 1942, Reinhardt. M 2.40. — Verf. behandelt in Kürze die Grundtatsachen des Liebes- und Geschlechtslebens in und außerhalb der Ehe mit wissenschaftlichem Ernst. Sch. spricht als Nervenspezialist und Psychoterapeut aus jahrzehntelanger Großstadterfahrung. Das Buch beginnt mit den biologischen Grundlagen des normalen Liebeslebens. Es betont anschließend bei Behandlung der »allgemeinen Entwicklung des Liebeslebens« (Säuglingsalter, Kindheit, Pubertät, Erwachsenenstadium) mit Nachdruck richtig, daß es in der Sexualerziehung wesentlich darauf ankommt, jungen Menschen zumal in ihrer Entwicklungszeit das Geschlechtsleben nur als einen Teilfaktor, nicht aber als das Beherrschende des Lebens begreiflich zu machen. Verf. führt sodann neben den biologischen Entwicklungsstörungen auch die Störungen der seelischen Entwicklung des Liebeslebens auf u. a. die Folgen falscher Kindererziehung (Verwöhnung und Lieblosigkeit), Perversionen, Impotenz. Er macht sachlich mahnend auf die Gefahren des Liebeslebens aufmerksam (Schwangerschaftsverhütung, Geschlechtskrankheiten, Erbkrankheiten). Als Hauptziel und Sinn der Ehe bezeichnet Sch. aus rein natürlichen Erwägungen die kinderreiche Einzelehe, aufgebaut auf echter Dauerliebe im Gegensatz zur vorübergehenden Verliebtheit. Wo Eheleuten dieser Sinn vor Augen stehe, sei gleichzeitig auch der weitere Sinn des Liebeslebens am besten gewährleistet: die gegenseitige Beglückung und Entspannung beider Geschlechter im harmonischen Ausgleich der leib-seelischen Verschiedenheit. Zum Abschluß werden neun gegenpolige Menschentypen (real-ideal; nüchtern-phantastisch; derb-zart; tief-flach; warm-kalt; persönlich-sachlich — subjektiv-objektiv; aktiv-passiv; pessimistisch-optimistisch; eigensinnig-nachgiebig; sorgfältig-großzügig) psychologisch gut beschrieben und wertvolle Hinweise gegenseitiger Ergänzungsmöglichkeiten gegeben. — Der Hauptvorteil des Buches liegt darin, daß der Verf. in Übereinstimmung mit der heutigen Ganzheitspsychologie zumal in der Erziehung die geschlechtliche Sphäre nicht überwertet wissen will, sondern ihr den gebührenden Teil- und Dienstcharakter im Gesamt des Einzel- und Gemeinschaftslebens anweist. Wo dies verstanden und verständlich gemacht wird, entfällt logisch jeder Grund zu irgendwelcher Angst und Verängstigung, als bedeute das Geschlechtsleben an sich etwas Ungehöriges und Verbotenes, und lassen sich viele seelische Verkrampfungen, die falscher Angst erwachsen, auf seelischem Heilwege (psychotherapeutisch) lösen. — Neben diesem Vorteil hält das Buch einige im Zusammenhang des Ganzen gut entbehrliche Härten. Als Härte wird mancher Leser z. B. das sehr störende Nebenurteil der Einführung empfinden: »Wir können ärztlich und menschlich darin, daß Millionen männlicher und weiblicher Volksgenossen in der Öde des Klosters der eigentlichen Aufgabe des Lebens entzogen

wurden, keine positive, lebensgerechte und den Sinn des Lebens erfüllende Entwicklung sehen« (20). Dem Verf. entgeht, daß dieses Opfer der »leiblichen« Vater- und Mutterschaft von Ordensangehörigen fast immer belohnt wird durch die erst dadurch ermöglichte »geistige« Vater- und Mutterschaft. Der Dienst an Waisen, gefährdeten Mädchen und Kranken dürfte in den Augen eines Arztes als eine »eigentliche Aufgabe des Lebens« gelten. Zudem trifft man selten anderswo so viele frohe und leib-seelisch gesunde Menschen, m. a. W. so wenig »Öde« an wie bei Ordensmitgliedern. Ferner würde speziell, was die Lebensfreude und »das wunderbare Geschenk des Lebens« angeht, ein Geschichtler schwerlich von »düsteren mittelalterlichen Verengungen« (19) sprechen. Weiterhin redet Sch. zwar keineswegs hemmungsloser Triebfreiheit das Wort — verlangt im Gegenteil weitgehende Selbstbeherrschung —, empfiehlt aber »Jugendlichen, deren Organismus zu inneren Verspannungen, Empfindlichkeiten und Verkrampfungen neigt. . . besonders wenn es sich um Jugendliche jenseits des 16. Lebensjahres handelt, eine vernünftige und geregelte Selbsthilfe (als ein direktes Heilmittel«, um »Unlustempfindungen, Arbeitshemmungen, Verstimmungen, Angstzustände« (72) zu beseitigen. Ganz abgesehen von weltanschaulichen Bedenken scheint uns die geschlechtliche Selbsthilfe auch in den genannten Ausnahmefällen keine echte Hilfe, da sie zumal bei Jugendlichen leicht andere Ängste, nämlich Gewissensängste, hervorruft. Als Idealfanatiker mit recht regen Begriffen von Gut und Böse stehen Jugendliche gewöhnlich in scharfer Ablehnung zu dem Satz: Der Zweck heiligt die Mittel. Da nun die geschlechtliche Selbsthilfe (Onanie), die Sch. selbst »etwas Unnatürliches« nennt (72), tatsächlich nicht in der eigentlichen Zweckrichtung der geschlechtlichen Triebkraft in diesem Falle verläuft, werden die dadurch neu aufsteigenden Gewissensängste sich umso weniger ausschalten lassen. Außerdem hat die Empfehlung einer »gelegentlichen« oder »geregelten« geschlechtlichen Selbsthilfe bei der jugendlich starken Vitalität wenig oder gar keine Aussicht auf Einhaltung der ärztlich angegebenen Grenzen. Daß der Ehebund »tiefer und gesunder begründet« ist, wenn er sich nur nach der irdischen Bedeutung und Folgeschwere ausrichtet, als wenn er sich, durch »irgendeine Konfession gegeben« (149), an ewige Gesetze Gottes gebunden fühlt, ist nicht richtig, da die Religiosität nur vertiefend und läuternd auf die Natur wirkt. Endlich erweckt die philosophische Meinung des Verf., das Seelenleben sei auf völlig rätselhafte Weise von innen erlebte ‚Hirnfunktion‘ (15), Widerspruch von seiten der Psychologie. Zweifelloso spielt in jeden seelischen Vorgang auch ein Hirnprozeß mit ein, aber alles Seelenleben oberhalb des rein vegetativen Bereiches, also schon das sensitive und zumal das geistige wie Denken und freies Wollen ist seinem Wesen nach etwas durchaus Andersartiges, es weiß und erlebt nicht das Geringste von einer »Hirnfunktion«. Der Hauptnachteil des Buches liegt letztlich darin, daß es die Ehe nur mit biologischem, nicht mit geistigem Auge sieht. Die ganze Wahrheit des Lebensbundes zwischen zwei leib-seelischen Menschen erschließt sich nur einem Blick mit beiden Augen zugleich. Das Buch würde durch Ausräumung vorgenannter Mängel nur gewinnen. Wingendorf.

Schubart, W., Religion und Eros. Herausgegeben von Fr. Seifert. gr. 8° (VI u. 246 S.) München 1941, Beck. M 6.—; geb. M 7.50. — Verf. bringt aus umfangreichem religionsgeschichtlichem Wissen mit großem Optimismus viele Einzelheiten aus dem Sexualleben und dessen Übertreibungen, stets aus idealer Gesinnung heraus. Auch über das Christentum, besonders den Katholizismus, prägt Sch. sehr gute Sätze. So, wenn er den Gedanken weiter ausführt: »Das Neue des christlichen Agapedenkens ist also gegen-

über den Griechen: daß Gott liebt und nicht der Mensch; gegenüber dem Juden: daß Gott liebt und nicht richtet« (111). Manches kann der Theologe lernen aus den »Entartungsformen« (145—60), wo die Parallele gezogen wird zwischen Eifersucht und Glaubenseifer, religiösem und sexuellem Masochismus, Sadismus usw. Auch das Kapitel »Christentum und Askese« (196—224) enthält manches Beherzigenswerte zu dem Thema, daß nicht das sechste Gebot, sondern die Liebe im Mittelpunkt der christlichen Ethik stehen muß. Beachtenswert ist auch, daß Sch. den ersten Sinn der Geschlechtsliebe nicht in der Lust, nicht einmal in der Fortpflanzung, sondern in der Ergänzung der Geschlechter, und zwar in der vollständigen, besonders geistigen, mit dem Kind als Einigungspunkt, sieht. — Aber religionswissenschaftlich genügt das Buch nicht, weil es nicht Beweise, nur Gleichnisse, vor allem Welterschöpfung und Zeugung, bringt und weil seine zahllosen religionsgeschichtlichen Belege nicht auf Grund genauer Untersuchung, sondern intuitiven Verstehens in die Kapitel eingereiht sind. Philosophisch ist zwar anzuerkennen, daß die Begriffe Religion und Eros analog sind. Aber analog besagt Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Die zweite Seite wird fast gar nicht behandelt und man könnte gelegentlich zu dem Schluß kommen, möglichst freie und wahllose Begattung der Menschen sei das Gleiche wie eine Welterschöpfung. Man kann es wohl nur als einen gefährlichen Optimismus bezeichnen, von Befreiung, Erhöhung und Verklärung der Geschlechterliebe eine wahre Erlösung der Menschheit zu erhoffen. Schließlich hätten die körperliche und geistige, die individuelle und soziale Seite des Triebes in sich und ihren Wirkungen viel schärfer geschieden werden müssen. Die theologischen Irrungen sind vielleicht für einen Laien am ehesten zu entschuldigen, aber, wenigstens in diesem Fall, die verhängnisvollsten. Den Vergleich zwischen Kreuzesverehrung und Phalluskult wird jeder christlich Denkende als skandalös zurückweisen. Ähnlich ist es mit der Auffassung der Dogmen über Eucharistie (135 f. 16), Unbefleckte Empfängnis und Jungfrauengeburt (191). Ganz falsch verstanden sind auch katholische Moraltheologie, die Sexuallehre insbesondere, Askese als Übergebühr, vor allem der Zölibat, Mystik, zumal Brautmystik (163—225). Bedeutende kirchengeschichtliche Irrtümer sind teils Ursachen, teils Wirkungen davon, so die Parallele Paulus-Augustin-Lenin (224).

Raitz v. Frentz.

Haeger, R., Willensmangel bei Eheabschluß nach kanonischem und staatlichem Recht unter Berücksichtigung der neuesten Rechtsprechung der S. Romana Rota. 8° (109 S.) Berlin 1941, Dissertation. — Der fortschreitenden Entchristlichung der abendländischen Kultur entspricht es, daß ein bewußter und gewollter Zusammenhang von kirchlichem und weltlichem Recht immer seltener und schwächer wird, besonders vom weltlichen Recht her gesehen. Um so anregender und in etwa notwendiger werden da rechtsvergleichende Studien sein, die uns zeigen, wie weit die Auseinanderentwicklung vorangeschritten ist, und wie weit dadurch vielleicht wichtige Rechtsgüter bedroht sind. Auf einem Teilgebiet des Ehegesetzes wird hier eine solche Rechtsvergleichung angestellt. Die Verschiedenheiten der beiden Rechte auf diesem Ausschnitt des Ehegesetzes werden vom Verf. fast ausnahmslos zurückgeführt auf die grundsätzlich verschiedene Haltung gegenüber der Ehe, die für die Kirche unauflöslich ist, für den Staat aber dem Bande nach geschieden werden kann. Für die Praxis der Eheprozesse bedeutet das: Bewährt sich eine nach staatlichem Recht geschlossene Ehe im Leben nicht, so können Scheidungsgründe gegen sie geltend gemacht werden mit dem Zweck ihrer Aufhebung ex nunc. Bewährt sich aber eine nach kirchlichem Recht geschlossene Ehe nicht, so ist abgesehen

von einigen Sonderfällen, die einzige Möglichkeit ihrer Lösung die, daß man (außer ehevernichtenden Hindernissen und Formmängeln) Willensmängel bei ihrem Abschluß und so ihre Ungültigkeit von Anfang an (ex tunc) geltend gemacht. Daraus ergibt sich die große Bedeutung der Willensmängel für das kanonische Recht, besonders für die Praxis der kanonischen Eheprozesse. Das wird veranschaulicht durch eine Übersicht über Zahl, Art, Inhalt und Gründe der Rotaurteile in Ehesachen und die vergleichende Darstellung von kanonischem und staatlichem Recht für Willensmängel, Bedingungen, Vorbehalte und mangelnde Geisteskräfte. S. 13 Anm. 12 wird betont, daß hier nicht der Ort sei, über die Richtigkeit und Unrichtigkeit der verschiedenen grundsätzlichen Auffasungen zu streiten. So bemüht sich auch der Verf. im allgemeinen erfolgreich, aus dem grundverschiedenen »Ansatz« der beiden Rechte heraus die verschiedene gesetzliche Behandlung zu erklären. Nur in einem wichtigen Punkt verläßt er ohne ersichtlichen Grund seinen so vernünftigen Grundsatz. Die Unterscheidung der Kanonistik zwischen Verpflichtungswillen und Erfüllungswillen beim Eheabschluß lehnt er in allen ihren Formen und Anwendungen als »leere Begriffsjurisprudenz« von Grund aus ab. So z. B. auch jede Erklärung der »Josephsehe« als warer Ehe durch eine derartige Unterscheidung. So will er dem kirchlichen Recht die Anwendung der »Willenstheorie« im Ehe recht abstreiten (35, 74, 76 ff., 89, 95). Es soll hier nicht die Schwierigkeit dieser Unterscheidung auch im Rahmen des kanonischen Rechtes geleugnet werden. Man kann selbst zugeben, daß der Verzicht auf jede Ausübung eines Rechtes dem Verzicht auf dieses Recht gleichkäme. Nur muß bestritten werden, daß der Verzicht auf geschlechtlichen Verkehr auch der Verzicht sei auf jede Ausübung von ehelichen Rechten (vgl. can. 1013 § 1). Außerdem muß die Behauptung der leeren Begriffsjurisprudenz leider zurückgegeben werden. Mit den rein formalen Rechtskategorien von Verpflichtung und Erfüllung allein ist diesem Tatbestand nicht beizukommen, der tief begründet ist in der katholischen Auffassung von der unauflöselichen, sakramentalen Ehe, deren wesentlicher Inhalt durchaus dem Parteiwillen entzogen ist. Es ist daher folgerichtig, daß die Kirche bei ihren Gliedern auch das Denken und das Wollen der Kirche vermutet (vgl. can. 1014). Sie wird also mit Recht eher annehmen, daß die Ehepartner eine gültige Ehe gewollt haben mit dem Vorsatz der Nichterfüllung, als daß sie gar keine Ehe wollten, also das Sakrament mißbrauchten und mit dem Heiligen Spott trieben. Die katholische Grundauffassung der Ehe ist unwandelbar; der sündhafte Wille der Nichterfüllung kann und muß geändert werden. Keller.

Friedrich, F., O. S. B., *Conversatio morum*. Das zweite Gelübde des Benediktinermönches: *StudMittGeschBenO* 59 (1941/2) 200—326. — Die Arbeit geht von dem textkritischen Resultat aus, daß das dritte Glied der Profießformel, neben *stabilitas* und *obedientia*, nicht lautet: *conversio*, sondern *conversatio morum*, und von der dreifachen Auslegung, die dieses Wort gefunden hat bei bedeutenden Schriftstellern des Ordens. Die einen verstehen sie als Umwandlung der Sitten, die andern als mönchischen Lebenswandel, die dritten als berufsmäßige Beschäftigung mit den Sitten zum Zweck der Selbstheiligung. Daß Umwandlung oder Bekehrung im Sinn eines einmaligen Aktes nicht Gegenstand eines Ordensgelübdes sein kann, sondern höchstens des Gelübdes, in den Orden einzutreten, ist leicht einzusehen. Wird sie aber als Dauerwandlung gedacht, so tritt sie in Konkurrenz zu den beiden anderen Auffassungen. Von hier aus nimmt F. seine Arbeit auf und beginnt mit der mühsamen, aber wohl einzig Erfolg versprechenden sprachgeschichtlichen Untersuchung, vor allem an Hand des The-

saurus linguae latinae, sowohl für »conversatio« wie für »mores«. Sein Ergebnis fällt ungefähr mit der zweiten Auslegung zusammen und vertieft sie: Inhalt des Gelübdes ist der monastische Lebenswandel, wie er durch die *lex regulae*, negativ und positiv, im Anfangs- und Höhenstadium, also in seiner ganzen Fülle, vorgesehen ist. — Nach diesem Ergebnis scheint in der Abhandlung eine Lücke zu bleiben. Man möchte jetzt nämlich fragen: was ist nun streng genommen Gegenstand des Gelübdes? Man muß ja erwarten, daß es etwas ebenso Konkretes ist, wie die *stabilitas* und die *obedientia*. Ist es vielleicht die Verpflichtung unter Sünde, alle Ordensregeln zu beobachten oder gar den ganzen Reichtum und die Tiefe des benediktinischen Geistes zu verwirklichen? Dem Verf. ist das Erste zu eng (240), obwohl selbst das schon späteren Ordensregeln gegenüber zu buchen wäre, die eine Verpflichtung der Regeln unter Sünde ausschließen. Das Zweite ist wohl Ziel des Ordenslebens, aber kaum Inhalt eines Gelübdes; das hieße nämlich das Vollkommenheitsgelübde einem ganzen Orden aufliegen, was bei der Mäßigung des hl. Benedikt wenig wahrscheinlich ist. Noch weniger wahrscheinlich ist aber, daß die *conversatio morum* bloß ein *propositum*, kein *votum* sei: wenn aber *votum* im Sinn der Moral und des Kirchenrechts, dann genügt nicht die Definition ihres Inhalts als: monastischer Lebenswandel. Doch ist diese Frage vermutlich innerhalb des Ordens längst gelöst und über jeden Zweifel erhaben. — Den Hauptteil des Aufsatzes bildet »der pneumatische Kern des zweiten Profießliedes«. Hier wird tatsächlich das Ganze des monastischen Wandels begeistert geschildert und mit reichen Zeugnissen, vor allem der Mönchsväter, belegt. Besonders erweitert das Verständnis der drei Gelübde und ihres gegenseitigen Verhältnisses der Vergleich mit dem römischen Fahneid und mit der christlichen Taufformel. Der Fahneid ist gewissermaßen die natürliche Grundlage: Abhängigkeit vom Vorgesetzten, militärisches Ziel, militärisches Leben. Die Taufe will dasselbe mit dem neuen Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe. *Obedientia*, *stabilitas*, *conversatio morum* erweitert und vertieft das Gleiche für den Mönch. Damit wird mit Recht herausgestellt, daß klösterliche Vollkommenheit und allgemein christliche nicht wesentlich verschieden sind, sondern nur durch den Gebrauch verschiedener Mittel. Wenn Fr. dann die drei Gelübde miteinander vergleicht, so würde man neben dem Ineinanderfließen auch eine scharfe begriffliche Scheidung erwarten. Man findet sie, vielleicht nicht restlos befriedigend, wo Fr. die *stabilitas* als das Verhältnis zur Gemeinschaft, die *obedientia* als das zum Abt, die *conversatio* als das persönliche Verhalten bezeichnet. — Zur Ergänzung könnte der geschichtliche Ausblick dienen, daß der militärische Gedanke dem Ordensleben geblieben ist, und daß die drei Gelübde, die wir heute als Evangelische Räte bezeichnen, nicht rein äußerlich nebeneinander stehen (321), sondern im Wort Christi eine wurzelhafte Einheit haben und daher, ausdrücklich oder einschlußweise, auch von den Mönchsorden gelobt werden. — Zum Schluß des reichen und anregenden Aufsatzes eine Frage: Könnte man den Inhalt des Gelübdes statt mit *conversio* auch als *conversatio* oder *observatio morum monachalium* bezeichnen?

Raitz v. Frentz.

Weissenberger, P., O. S. B., Die ältesten Statuta Monastica der Silvestriner: RömQschr 47 (1939) 31—109. — Verf. hat in der Landesbibl. von Stuttgart einen glücklichen Fund gemacht, das älteste, allerdings nicht ganz vollständige Statut der Silvestriner aus dem Ende des 13. Jahrh. Bis zur Säkularisation hatte es im Beneniktinerkloster Zwiefalten a. d. Donau gelegen, wohin es auf unbekanntem Wege von Italien aus gekommen war. Das zweite noch vorhandene Ms., aus Montefano, ist ebenso wie spätere Drucke, eine Verarbeitung und Erweiterung

der Statuten der 1231 vom hl. Silvester Guzzolini gestifteten benediktinischen Reformkongregation. Die Statuten sind die der Zeit und dem Reformziel angepaßten Ergänzungen zur Regel des hl. Benedikt, die auch in dem 2. Ms. ihnen vorhergeht. — Ordensgeschichtlich ist ihnen eigentümlich der Übergang zu einer stärkeren Zentralisation infolge des Niedergangs der Ordenszucht, die sich in den Ämtern des Generalabtes, der Definitoren, der Visitatoren und im Generalkapitel zum Ausdruck bringt, und der Angleich an die neu erstandenen Mendikanten durch stärkere Betonung der Armut. Aszetisch sind von Interesse sowohl die durch alle Ordensregeln durchgehenden Bestimmungen über das Stillschweigen, das Essen außer Zeit, die Pflicht des Begleiters, die Aufmerksamkeit auf den Tischnachbar, die Sorge für die von der Reise gekommenen, als auch die strengen Bestimmungen über Armut, Fasten und körperliche Bußen, die zwar großen Bußeifer, aber nicht mehr das Maßhalten des hl. Benedikt verraten.

Raitz v. Frenzt.

Tarré, J., La traducción española de la »Imitación de Cristo«: AnalSacraTarrac 15 (1942) 101—127. — Nach einer Einleitung über die lateinischen Ausgaben des Werkes und die Autorenfrage, in der T. sich vor allem auf Pujol stützt und Thomas nicht als Autor anerkennt, geht er zu den ersten spanischen Übersetzungen über, von denen die von Sevilla 1493 am meisten Erfolg hatte. Von den späteren Ausgaben sind am wichtigsten die von Sevilla 1536, die nicht, wie man vielfach meinte, Ludwig von Granada, sondern den sel. Johannes von Avila zum Herausgeber und Verbesserer hatte, und die von Antwerpen 1656, in der Eusebius Nieremberg S. J. die beiden früheren weiter glättete und veraltete Wendungen änderte. Auch die nicht wenigen Ausgaben des 19. und 20. Jahrh. gehen zumeist auf diese Reihe: 1493—1536—1656 zurück.

Raitz v. Frenzt.

de Delmases, C., S. J., Una copia autentica desconocida de los procesos remisoriales para la canonización de San Ignacio hechos en España: AnalSacraTarrac 15 (1942) 129—170. — Wo so Vieles in Spanien durch die Kommunisten zerstört worden ist, muß es doppelt erfreuen, daß ausgerechnet spanische Dokumente sich in Rom gefunden haben, die bisher nur unvollständig bekannt waren. Es sind sechs große Bände aus den Prozeßakten der Heiligsprechung des hl. Ignatius. Sie wurden in den Jahren 1606 und 1607 in Barcelona, Madrid, Manresa, Montserrat, Valencia, Gandia und auf Mallorca abgefaßt. Dieses Exemplar hatte der Auditor der Rota, Joh. Bapt. Pamfili, der spätere Innozenz X., zu bearbeiten und er hinterließ es der Familienbibliothek im Palast auf der Piazza Navona. Da gerade in letzter Zeit wieder mehr geschrieben wurde über den Aufenthalt und die Waffenweihe des Heiligen im Marienheiligtum von Montserrat und die gedankliche Abhängigkeit seiner »Exerzitien« von dem »Ejercitatorio« des dortigen Benediktinerabtes Cisneros, hat D. gerade diesen Teil vollständig veröffentlicht. — Das Ergebnis ist allerdings nicht groß. Es wird nur von den wenigen Tagen (aliquot dies) gesprochen, die Ignatius in Montserrat war, also nicht von seiner wiederholten Rückkehr von Manresa her, was seine Abhängigkeit von Cisneros verstärken würde. Dagegen wird bezeugt, daß P. Chanones ihm das Ejercitatorio seines Abtes mitgegeben habe.

Raitz v. Frenzt.

Schorn, Auguste, Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura: WissWeish 9 (1942) 41—54. — Pacetti, D., O. F. M., Una predica sul SS. Nome di Gesù tenuta a Padova nel 1423 da S. Bernardino da Siena: Miscellanea Franciscana 43 (1942) 257—276. — Von Fastenpredigten zweier bedeutender Franziskaner werden zwei Einzelstücke herausgegriffen. Der hl. Bonaventura hat im Jahr 1268

zu Paris sich das hohe Thema der sieben Gaben gewählt, wovon Sch. die über die Weisheit auf Deutsch wiedergibt. Bonaventura ordnet die Weisheit weder dogmatisch noch moralisch ein. Er spricht von der Schönheit der christlichen Weisheit gegenüber der irdischen, von dem Verlangen nach ihr und hauptsächlich von den Bedingungen, sie zu erringen. Diese stellt er im Bild von sieben Säulen oder Stufen dar; die die Weisheit tragen bzw. den Weg zu ihr hinführen. Es sind Reinheit des Fleisches und Lauterkeit des Geistes, Maß in der Rede und Bereitwilligkeit zum Guten, tätige Liebe, reifes Urteil, reine Absicht. Wurzel und Krone aller Gaben ist Christus. Damit ist, wenn auch nicht systematisch, der Weg der christlichen Vollkommenheit skizziert. — Der bekannteste und bedeutendste Gegen stand der Predigten des hl. Bernardin ist der Name Jesu. An den Häusern von Siena kann man noch heute die Aufschriften dieses Namens lesen. Das Wertvolle in der Predigtwiedergabe ist, daß P. im Franziskanerarchiv eine bisher unbekannte Redaktion gefunden hat. Sie stammt von einem Hörer der Predigt und ist ausführlicher als die in der Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1745. Die Länge von 16 enggedruckten, großen Seiten und die Zitation der 53 Strophen des »Jesu dulcis memoria« vom hl. Bernhard ist sicher auffällig. Geschichtlich von Interesse sind einige vom Prediger erzählte Wunder, die wohl in seiner Predigt oder auf sein Gebet hin auf Anrufung des Namens Jesu erfolgt sind. Theologisch zu erwähnen ist seine Darstellung des Falls der Engel. *Illa pars angelorum, quae nunc est in coelo, Jhesum adoraverunt; sed Sathanas et omnes sui seduaces superbientes neglexerunt Jhesum adorare. Inde orta est discordia inter eos et guera maxima . . . Unde ymaginor quod boni spiritus habebant arma, quae erant nomen Jhesu et forte dicebant: Vivat Jhesus! Vivat Jhesus! Ad quam vocem nullus ex malignis spiritibus potuit resistere, quin caderet de paradiso usque in abissum.*

Raitz v. Frenzt.

Theunissen, W., Hesuchasme op den heiligen berg Athos: Stud-Cath 100 (1943) 43—46; 65—78. — Der Aufsatz bietet einen überaus anregenden Einblick in die Frömmigkeit der Ostkirche, angefangen von seinem besonders Verbreiter und Verteidiger im 14. Jahrh., Gregorius Palamas, bis zur Jetztzeit. Die dogmatischen Irrtümer, die mit dem »Taborlicht« verbunden sind und eine Scheidung ins Wesen Gottes bringen sind ebenso klar vorhanden wie die aszetischen der Nabelschau, die nach indischer Art mystische Methoden übersteigern. Aber die Trefflichkeit des Kerns und der Absicht lassen sich auch nicht übersehen bei einem Volk, das es nicht so genau nimmt mit dogmatisch scharfen Begriffen. Der Einsiedler auf dem Athos und die vielen, die sich von ihm haben beeinflussen lassen, nehmen es durchaus ernst mit den Schriftworten vom Samenkorn, das sterben muß und vom ständigen Gebet. Noch heute soll die 1782 herausgegebene Philokalia des Athosmönchs Nikodemus Hagiorita ähnliche Verbreitung und Einfluß haben wie bei uns die Nachfolge Christi. Das in viele Sprachen übersetzte »Russische Pilgerleben« (deutsch Berlin 1925) ist Zeuge dieses Geistes des Gebetes und der Buße in der heutigen Zeit. — Ob die dogmatisch wie ethisch nicht ganz einwandfreie Lehre allem Quietismus so fernliegt, wie Th. es annimmt, scheint doch nicht so ganz sicher, wenn es sich auch vor allem um praktische Extreme handelt: den der Aktivität im Westen und der der Passivität im Osten.

Raitz v. Frenzt.

TR  
WB  
1943 K 380

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift  
für Theologie und Philosophie

XVIII. JAHRGANG

HEFT 1

1943

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

Scholastik Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie / XVIII Jahrgang / Heft 1

U. S. TUB.

14901 43

God 861

# Achtzehnter Jahrgang

## Inhalt des ersten Heftes:

	Seite
Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur. Von Johannes Bapt. Lotz . . . . .	1
Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie. Von Johannes Bapt. Schoemann . . . . .	31
Zur Geschichte der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Von Friedrich Buuck . . . . .	54
Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum. Von Ludwig Ott . . . . .	78
Besprechungen: . . . . .	91
M. Grabmann, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX (Fr. Pelster)	
R. Meßner, O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (C. Nink)	
E. T. Toccafondi, O. P., La ricerca critica della realtà (J. de Vries)	
M. Blondel, La Pérennité de la Philosophie et le Discernement progressif d'une constante et indispensable Médiation (C. Nink)	
B. Noll, Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus (J. B. Lotz)	
A. v. Martin, Die Religion in Jakob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum (J. B. Lotz)	
W. Rauschenberger, Erb- und Rassenpsychologie schöpferischer Persönlichkeiten (J. Fröbes)	
C. F. v. Weizsäcker, Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants (N. Junk)	

## Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . . . .	109
2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik . . . . .	120
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . .	133
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . . . .	143
5. Ethik. Rechtsphilosophie und Staatslehre . . . . .	154

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite.

Verzeichnis der Abkürzungen  
der angeführten Zeitschriften 3. Umschlagseite.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstraße 12.

WB. 4.-  
1943 K 1355

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift  
für Theologie und Philosophie

XVIII. JAHRGANG

HEFT 2

1943

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

U. 3. TUB.

# Achtzehnter Jahrgang

## Inhalt des zweiten Heftes:

	Seite
Mathematik und wirkliche Welt. Gedanken zu einer philosophischen Theorie der mathematischen Physik. Von Nikolaus Junk . . . . .	161
Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie. Von Johannes Bapt. Schoemann . . . . .	175
Ist der Episkopat ein Sakrament? Von Eugen Seiterich . . . . .	200
Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum. Von Ludwig Ott . . . . .	219
Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung. Von Caspar Nink . . . . .	239
Besprechungen: . . . . .	262
Das Neue Testament, deutsch nach der Vulgata. Übersetzt von Joseph Franz von Allioli. Mit neuen Einleitungen und Erklärungen (W. Koester)	
G. Schnürer, Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert (L. Ueding)	
H. Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie (Fr. Buuck)	
H. Hofer, Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung. 37 Thesen (W. Koester)	
F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Früh-scholastik (H. Weisweiler)	
G. M. Roschini, O. S. M., Mariologia, T. I: Introductio in Mariologiam; T. II: Summa Mariologiae. Pars prima. De B. M. Virgine considerata in sua missione (A. Deneffe)	
J. van Ginneken, S. J., Geert Grootes Levensbeld naar de oudste gegevens bewerkt. — R. Post, De onderlinge verhouding van de vier oude Vitae Gerardi Magni en haar betrouwbaarheid (A. Pummerer)	
L. Helbling, O. S. B., Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien. 1478—1541. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte (L. Ueding)	
W. Lohmann, Das Ehehindernis der Impotenz nach kanonischem und deutschem Recht (H. Keller)	
Aufsätze und Bücher:	
1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums . . . . .	288
2. Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . .	299
3. Grundlegendes aus Moralthologie und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik . . . . .	313

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite.

Verzeichnis der Abkürzungen  
der angeführten Zeitschriften 3. Umschlagseite.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstraße 12.

# 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 = Archivio 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 = Archivio Teológico Granadino  
 BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters  
 Bibl = Biblica  
 BijdrNedJez = Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten  
 BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt  
 BIDPhil = Blätter für Deutsche Philosophie  
 BullLitEcel = Bulletin de littérature ecclésiastique  
 BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie  
 BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale  
 BullThom = Bulletin Thomiste  
 CiencTom = La Ciencia Tomista  
 CivCatt = La Civiltà Cattolica  
 CollFranc = Collectanea Franciscana  
 DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique  
 DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)  
 DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)  
 DLitZeit = Deutsche Literaturzeitung  
 DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte  
 EcelRev = Ecclesiastical Review  
 EphThLov = Ephemerides theologiae Lovanienses  
 EstudEcl = Estudios eclesiásticos  
 ÉtFranc = Études Franciscaines  
 ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> 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  
 KölnVjhsz = Kölner Vierteljahrshäfte 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  
 NKirchZ = 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  
 RevHistEcl = Revue d'Histoire Ecclésiastique  
 RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses  
 RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale  
 RevNéoscolPh = Revue Néoscholastique 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 Neoscholastica  
 RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte  
 Schol = Scholastik  
 StimmZeit = Stimmen der Zeit  
 StudCath = Studia Catholica (Katholik)  
 StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens  
 ThGl = Theologie und Glaube  
 ThLitBl = Theologisches Literaturblatt  
 ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung  
 ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)  
 ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)  
 ThRev = Theologische Revue  
 ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken  
 VjschrWissPäd = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik  
 WissWeish = Wissenschaft und Weisheit  
 ZAM = Zeitschrift für Ascese 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  
 ZNWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche  
 ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Psychologie I. Zeitschrift für Psychologie  
 ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie  
 ZSysTh = Zeitschrift für systematische Theologie  
 ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

## Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten.

Albert der Große 126	Hegel G. Fr. W. 114	Oligiati Fr. 136
Albert von Sachsen 123	Heidegger M. 116	Osterero-Mamel A. 140
Aristoteles 92, 110, 127	Herder J. G. 140	Ottaviano C. 136
Augustinus 110	Herrigel H. 112	Padovani H. A. 160
Barth T. 131	Hoffmeister J. 115	Peiper A. 148
Bartolomei A. 158	Hölderlin 115, 116	Plato 110
Benedikt de Asinago 132	Honecker M. 133	Plössl P. 153
Beumer J. 123	Isoldi M. A. 154	Quidort J. 129
Bierens de Haan J. A. 145	Jaensch E. R. 147	Rauschenberger W. 105
Blondel M. 97	Johann Quidort 129	Rehmknecht J. 119
Böhner Ph. 131	Kaila E. 143	Remplein H. 152
Bozzano E. 154	Kant I. 92	Rieser 146
Breitkopf 146, 147	Käppeli Th. 120, 122 132	v. Rintelen F. J. 136
Brenner 146	Kierkegaard S. 117	Romanus de Roma 128
Büchler Fr. 141	Kolligs M. 150	Rougier L. 135
Burckhardt J. 102	Kröber 146	Rudert J. 146
Büttner 146	Kröss H. 149	Rüfner V. 159
Christ K. 120	Künkler H. 155	Schiller L. 152
Cicero 140	Lambert J. H. 118	Schwientek A. 157
Creytens R. 130	Lamm 146	Siedler D. 126
Croce B. 109	Landgraf A. 123, 124	Simoneit 146
Degl' Innocenti U. 138	Maier A. 123	Skotus Duns 92, 131
Del-Negro W. 113	Marbe K. 152	Steinbüchel Th. 118, 158
Dondaine A. 120	March A. 143	Strauhal M. 147
Ehrenstein W. 149	Marsilius von Inghen 123	Thomas von Aquin 110, 131
Eisenring M. E. 118	v. Martin A. 102	Toccafondi E. T. 95
Faust A. 111	Mayer-Hillebrand Fr. 150	Troberg G. 119
Fellerer J. 61 ff.	Mazzantini C. 145	Tuompo A. 148
Fulgentius von Ruspe 123	Menschenformen 146	Vanni-Rovighi S. 114
Ghéra J. D. 138	Meßner R. 92	Veuthey L. 136
Goldschmidt H. L. 137	Morin G. 125	Vigilino H. 134
Goudertier P. 144	Müller J. 110	Weindel Ph. 61 ff.
Grabmann M. 91, 127, 128	Müller J. P. 129	v. Weizsäcker C. F. 107
Haecker Th. 117	Niedermann J. 140	Welleck A. 151
Haering Th. 112, 126	Nietzsche Fr. 99, 118	Werkmeister C. W. 135
Hartmann N. 110	Noll B. 99	Wilhelm v. Frankreich 125
Hartmann O. J. 139	Ockham W. 131	Wolff W. 151
	Oehrich 146	

**Die Scholastik erscheint vom 1. April ab auf höhere An-  
ordnung aus kriegswirtschaftlichen Gründen vorüber-  
gehend in Halbjahresheften (April und Oktober)  
von je 160 Seiten.**

Der Preis des Heftes beträgt wie bisher RM 4.—,

Zu beziehen vom Verlag sowie durch Post und Buchhandel.

Alle bisher erschienenen Jahrgänge der Scholastik sind, soweit  
vorhanden, durch den Buchhandel sowie vom Verlag zu beziehen.

Jahrg. 1 u. 2 je Heft RM 6.—, Jahrg. RM 24.—

Jahrg. 3 ff. je Heft RM 4.—, Jahrg. RM 16.—

Bei Bezug von wenigstens drei der früheren Jahr-  
gänge 10%, von sechs ab 15% Preisnachlaß.

26. NOV. 1960

- 9. FEB. 1962

11. MRZ. 1965

21. 6. 66

25. APR. 1967

25. 6. 68

5. 9. 68

7. JUNI 1971

29. OKT. 1971

3. 2. 75

3. April 1980

15. 1980

4. März 1983

28. MRZ. 1983

147

261

3.25