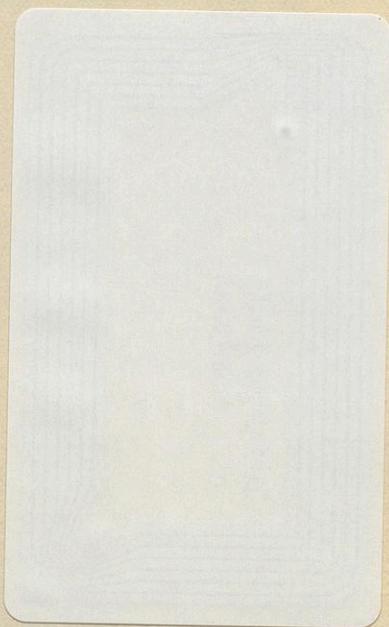


Wasserschaden!

1. 10. 18-14.



N12<521414025 021



ubTÜBINGEN



A. GRIESSHABER  
Buchbinderei  
TÜBINGEN  
Telef. 2529





*Wit dieses Heft enthalten*

*JR im 20/24 #.IV*

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

125. JAHRGANG

## SCHOLASTIK

VIERTELJAHRESSCHRIFT  
FÜR THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

19. JAHRGANG

HEFT 1

1944

Gemeinschaftsverlag der Bader'schen Verlagshandlung (Adolf Bader),  
Rottenburg a. N., und Esch & Co., Eupen (Rhld.)

*861*

Die »Scholastik« wird in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Heinrich Weisweiler, Frankfurt am Main, Hans Handwerkstr. 12.

Die »Theologische Quartalschrift« wird im Verein mit den Professoren der Tübinger theol. Fakultät herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Franz Xaver Arnold, Tübingen, Walter-Flex-Str. 20.

Die Beiträge zur Einheitszeitschrift von den Mitarbeitern der »Theologischen Quartalschrift« sind mit T, von der »Scholastik« mit S gekennzeichnet.

Für die Schriftleitung sind die beiden Hauptherausgeber verantwortlich.

## Inhalt des ersten Heftes:

	Seite
Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit. Von Heinrich Bacht . . .	1
Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls. Von Josef Rupert Geiselman . . .	19
Der Spätidealismus in seinen Anfängen. Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses. Von Albert Hartmann . . . . .	37
Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Franz Xaver Arnold . . .	57
Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares . . .	80
Das Dogma von der Kirche. Ein Aufbau. Von Erich Przywara .	81
Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghien und Erklärer der Sentenzen. Von Franz Pelster . . .	83
Kleine reformationsgeschichtliche Funde. Von Friedrich Zoepfl . . . . .	87
Besprechungen . . . . .	90

G. Zamboni, La persona umana, soggetto autocosciente nell'esperienza integrale, termine della gnoseologia — base della metafisica (J. de Vries). — A. Guggenberger, Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann (C. Nink). — A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger (Joh. Bapt. Lotz). — C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (N. Junck). — W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. 3. Teil 7. Bd.: Die Religionen der afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden (K. Prümm). — C. Vagaggini, O. S. B., Maria nelle opere di Origene (O. Faller). — A. Sparber, O. S. A., Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung (A. Naegele). — W. Zai, Zur deutschen Übersetzung der Paulusbriefe des 14. Jahrhunderts (H. Fischer). — M. Miller, Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter (J. Lortz). — Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge, herausgegeben von E. Puzik u. O. Kuss (M. Pribilla).

### Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . . . .	113
2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik . . . . .	119
3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . .	126
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . . . .	135
5. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . .	140

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten 4. Umschlagseite.

Verzeichnis der Abkürzungen  
der angeführten Zeitschriften 3. Umschlagseite.

Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) für die Mitarbeiter der »Theologischen Quartalschrift« sind zu senden an Bader'sche Verlagshandlung (Adolf Bader), Rottenburg a. N. Für die Mitarbeiter der »Scholastik« sind sie erbeten an die Schriftleitung der Scholastik, Frankfurt am Main 1, Hans Handwerkstr. 12.

Jd. 861.

# SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XIX. JAHRGANG

XX.—XXIV. JAHRGANG

1944

1949

VERLAG HERDER FREIBURG



Gd 861.

Von Jahrgang XIX (1944) erschien wegen des Krieges nur Heft 1, gemeinsam mit der Theologischen Quartalschrift (Tübingen). Wir nehmen dieses Heft in das Gesamtverzeichnis auf und bezeichnen seine Seiten mit einem Sternchen.

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. im Immaculata-Kolleg zu Büren (Westf.), der Philosoph. Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Büren (Westf.), Burgstr. 64. Mitglieder der Schriftleitung: N. Junk S. J., Frankfurt/Main; Jos. Ternus S. J., Büren (Westf.); Jos. de Vries S. J., Pullach.

### Inhalt des XIX. Jahrgangs (1944)

#### Abhandlungen:

Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vor-montanistischen Zeit. Von Heinrich Bacht S. J. . . . .	1*
Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls. Von Josef Rupert Geiselmann . . . . .	19*
Der Spätidealismus in seinen Anfängen. Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses. Von Albert Hartmann S. J. . . . .	37*
Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Franz Xaver Arnold . . . . .	57*

#### Beiträge:

Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares . . . . .	80*
Das Dogma von der Kirche. Ein Aufbau. Von Erich Przywara S. J. . . . .	81*
Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen. Von Franz Pelster S. J. . . . .	83*
Kleine reformatorische Funde. Von Friedrich Zoepfl . . . . .	87*
Besprechungen . . . . .	90*

#### Aufsätze und Bücher:

Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . . . .	113*
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . . .	119*
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . .	126*
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . . . .	135*
Vergleichende Religionsgeschichte . . . . .	140*

### Inhalt des XX. bis XXIV. Jahrgangs (1949)

#### Abhandlungen:

Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. . . . .	1
Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente. Von Endre von Ivánka . . . . .	30
Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf . . . . .	39

Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes <i>De sacramentis</i> . Von Heinrich Weisweiler S. J. . . . .	59	232
Modalanalyse und Kausalprinzip. Von Caspar Nink S. J. . . . .	161	
Die Romantik als totale Bewegung. Von Hubert Becher S. J. . . . .	182	
Alte und neue Reformation. Von Erich Przywara S. J. . . . .	206	
Der Stand der Glaubensbegründung zu Anfang des 13. Jahrhunderts. Von Albert Lang . . . . .	221	
Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus. Von Josef de Vries S. J. . . . .	321	
Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Von Gustav A. Wetter S. J. . . . .	345	
Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S. J. . . . .	367	
Ein Enchiridion terminorum pro theologia. Von August Deneffe S. J. †	380	
„Das Erbe der Söhne Adams“ in der Homilia de Passione Melitos. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit. Von Alois Grillmeier S. J. . . . .	481	
Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin. Von Josef de Vries S. J. . . . .	503	
Typen des Charakters. Von Josef Fröbes † . . . . .	518	
Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas. Von Franz Pelster S. J. . . . .	544	
<b>Beiträge:</b>		
Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift. Von Wilhelm Hunger S. J. . . . .	390	
Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta? Von Franz Pelster S. J. . . . .	401	
Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor. Von Erich Kleineidam . . . . .	564	
Besprechungen . . . . .	88	268 404 567
<b>Aufsätze und Bücher:</b>		
Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Meta- physik. Kultur- und Religionsphilosophie . . . . .	124	438
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . . . .	450	
Ethik. Rechts- und Sozialphilosophie . . . . .	134	461
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik . . . . .	466	
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie	140	290 597
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments	155	605
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . .	140	299 613
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik, Kirchenrecht . . . . .	313	613

## Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

- Adolphe L. 100  
 Ágidius Romanus 122\*  
 Aguirre Ph. 317  
 Albert der Große 472  
 de Aldama J. 112 615  
 Alejandro J. M. 91  
 Algermissen K. 136  
 Allo E. B. 610  
 Altaner B. 111\*  
 Althaus P. 421 622  
 Ammann A. M. 631  
 Anaxagoras 113\*  
 Anderson K. 599  
 Angermaier R. 599  
 Anglicus von Swine-  
 ford J. 478  
 Aristoteles 413  
 Arnold Fr. X. 313  
 Auer J. 599  
 Aubert R. 221  
 S. Augustinus 115\* 145 601  
 Balić C. 117 149  
 v. Balthasar H. U. 112 114  
 Barbi M. 479  
 Barth H. 127\*  
 Barth T. 130  
 Bartsch H. W. 428  
 Basler O. 600  
 Baur B. 620  
 Bayerschmidt P. 614  
 Bea A. 146 301 576  
 Becker W. 571  
 Beltrán de Heredia V. 119\*  
 Bender L. 134  
 Bergson H. 100 440  
 St. Bernhard 630  
 Bertrams W. 122  
 Beukers Cl. 142\*  
 Beumer J. 147  
 Biermann B. 140  
 Birgitta M. 315  
 Blinzler J. 598  
 Bochenski I. M. 128 290 442  
 Bohnenstädt E. 124\*  
 Bollnow O. F. 133\* 98  
 Bommersheim P. 114\*  
 S. Bonaventura 471  
 Borgolte A. 125  
 Botte B. 615 618  
 Bover J. M. 615  
 Boyer Chr. 301  
 Brassarola Br. 308  
 Brinktrine J. 143  
 Bröckner W. 113\*  
 Brugger W. 438  
 Bruni G. 122\*  
 Brunner A. 268  
 de Bruyne 623  
 Buchheim K. 603  
 Bulgakoff 111  
 Busch E. 131\*  
 Buytendijk F. J. J. 458  
 Callewaert C. 154 618  
 Callus D. A. 103 290  
 Capelle D. 148 615  
 Casel O. 586  
 Cardinalis, Magister 124  
 Carosi P. 131  
 Cerfaux L. 298 607  
 Ceuppens F. 581  
 Charlier L. 141  
 Chenu M. D. 477  
 Cicero 142\*  
 Clifford J. J. 317  
 de Craene A. M. 130\*  
 Creutz R. 124\*  
 Croegaert A. 154 627  
 Daniélou J. 567  
 Dante 479  
 Delp A. 131  
 Deman T. 104  
 Dessauer F. 270  
 Descoqs P. 132\*  
 Dillschneider O. A. 573  
 Dombois E. 596  
 Doms H. 112\*  
 Doucet V. 470  
 Doresse J. 291  
 Dubarle D. 600  
 Duméry J. 446  
 Dürr K. 126\*  
 Durst B. 622  
 Dyroff Ad. 439  
 Eberle A. 316  
 Egenter R. 598  
 Ellul J. 317  
 Elorduy E. 430  
 Elsen A. 600  
 Engberding H. 147  
 Episcopus 597  
 Fabro C. 88  
 Faller O. 147  
 Kard.-Faulhaber-Fest-  
 schrift 597 598  
 Feckes C. 147 603  
 Fellermeier J. 599  
 Féret H. M. 155  
 Fessard G. 138  
 Feuillet A. 608  
 Fichte J. G. 115\*  
 Filthaut Th. 586  
 Fischer G. 598  
 Fischl J. 466  
 Flechtner H. J. 128\*  
 Flick M. 301  
 Franz v. Sales 631  
 Fries H. 571  
 Fondevilla J. M. 617  
 da Fonseca L. G. 581  
 Galetto Pr. 576  
 Gallus T. 581  
 Garrigou-Lagrange R. 315  
 Gehlen A. 97  
 Geiselman J. R. 285  
 Gerechte Ordnung 595  
 Geyer B. 472  
 de Ghellinck J. 278  
 Gianelli C. 309  
 Gigon A. A. 621  
 Gilson E. 601  
 Glässer E. 479  
 Goettsberger J. 597  
 Gohlke P. 413  
 Goldammer K. 293  
 Goñi Gastambide J. 435  
 Gonzalez Rivas S. 430  
 Gourbillon J. G. 608  
 Grabmann M. 121\* 107  
 474 598  
 Gradi R. 123\*  
 Gräf R. 628  
 Graff P. 575  
 Grégoire F. 442  
 Grewe W. 596  
 Grosche R. 107  
 Gruhle H. W. 458  
 Gueroult M. 115\*  
 Guggenberger A. 91\*  
 de Guibert J. 121  
 Gutierrez D. 123\*  
 Hadzega J. 112  
 Hagen A. 434  
 Halmer N. M. 312  
 Hamp V. 598  
 Harmes Kl. 605

- v. Harnack Ad. 282  
de la Harpe J. 127\*  
Hartmann N. 91\* 117\* 96  
98 128  
Hauser G. 137\*  
Hausherr I. 113 120  
Hawighorst G. 117\*  
Headlam A. C. 606  
Heidegger M. 94\* 127\* 92  
Heimsoeth H. 99  
Heisenberger W. 135\*  
Hengstenberg H. E. 299  
Henquinet F. M. 470 471  
Henrichs M. 138\*  
Hentrich W. 114  
Hesiod 140\*  
Hessen J. 275  
Heylen V. 139  
Heynck V. 619  
Heyse H. 116\*  
Hirt P. 446  
Höck G. 288  
Höck M. 599  
Höfer J. 107  
Höffner J. 138  
Hoffmann A. 112\*  
Hofmann J. E. 125\*  
Hollós F. T. 318  
Holzner J. 609  
Hommel F. 467  
Hoogveld J. H. E. J. 127\*  
Huby J. 155  
Hufnagel A. 316  
v. Ivánka E. 113  
Jacquin M. R. 297  
Jahn Fr. 317  
Jahrbuch der Schweizer  
Phil. Gesellschaft 126\*  
Jamouille E. 311  
Jedin H. 111\*  
Johannes Quidort 121\*  
Jostock P. 136  
Jubany N. 292  
Jugie M. 117 147  
Jungbluth L. 144\*  
Jungmann J. A. 153 627  
Jüssen Kl. 306  
Kaller M. 111\*  
Kant I. 116\*  
Karrer O. 573  
Käsemann 428  
Kastner K. 111\*  
Kaup J. 301 302  
Keilhacker H. 460  
Kempf Th. K. 613  
Kennedy U. L. 618  
Kerkvoorde A. 152  
Ketter P. 611  
v. Kienitz E. 598  
Klausen S. 132  
Klausener Th. 618  
Kleineidam E. 111\* 468  
Klett H. 465  
Klevinghaus J. 427  
Koch A. 626  
Koch J. 480  
Koehler O. 457  
Kolbenheyer E. G. 129\*  
Koppers W. 143\*  
Köster H. M. 118 433  
Koster M. D. 310  
Kottje Fr. 440  
Küchenhoff G. 411  
Kühn H. J. 113\*  
Kuhn O. 456  
Küpper L. 107  
Küry U. 111  
Kuß O. 110\* 111\*  
Lampen W. 617  
Landgraf A. 120\*  
Landsberg P. L. 136  
Lang A. 142  
Lanz A. 297  
Laros M. 572  
Larramendi de Olarra  
M. L. 435  
de Las Casas B. 140  
Laurentin R. 307  
Leclerq J. 630  
Lengeling E. 303  
Lennerz H. 301  
Leo XIII. 136  
Liertz Rh. 472  
Linder D. 599  
Litt Th. 449  
Livius 141\*  
Löbell F. 137\*  
Longpré E. 476  
Lopez-Ortiz J. 435  
Lottin O. 624 625  
Lotz J. B. 118\*  
Lucchesi C. 474  
Lull R. 125\*  
Lundström S. 297  
Lüth P. 119\* 274  
Maier A. 101 453  
Malaxechevarria J. 125\*  
Mansion A. 473  
Marcozzi V. 300  
Maréchal J. 404 628  
Maritain J. 441  
Martin J. 631  
Masi R. 151  
Masnovato A. 115\*  
May E. 450  
Melancthon 312  
Menningens A. 434  
Mercier A. 126\*  
Merk A. 146 160  
Merl O. 104  
Metzger K. 111\*  
Meyer H. 273  
Meyer-Abich A. 408  
Mezger E. 596  
Michl A. 599  
Michl J. 599  
Miller A. 576  
Miller M. 106\*  
Mina T. 291  
Möhler J. A. 285  
Mohrmann Chr. 290 296  
578  
Molitor M. 115\*  
Monzel N. 465  
v. Moos R. W. 114  
Mörsdorf K. 598  
Mouroux J. 600  
Mulders H. J. B. 632  
Mullally J. P. 442  
Müller G. 291  
Müller J. 121\*  
Müller M. 147 475  
de Munnynck M. 127\*  
Münzhuber J. 126  
Muschalek H. 456  
Negwer J. 112\*  
v. Nell-Breuning O. 137  
461 465  
Neuhäusler A. O. 454  
Newman J. H. 571  
Neuner J. 291  
Nietzsche Fr. 116\*  
Nikolaus v. Cues 123\*  
124\* 125\* 480  
Nink C. 405  
Nishida K. 119\* 126  
Noppel C. 626  
Nowak K. 136\*  
O'Brien E. 623  
Odo Rigaud 120\*  
Olabe M. 126\*  
Olarra J. 435  
Oppenheim Ph. 147  
Origenes 102\* 567  
Ortiz de Urbina J. 146 304  
Ott L. 470  
Ottaviano C. 90

- van den Oudenrijn M. A. 478
- Palmieri A. 112  
 Pascher J. 315 598 627  
 Pauli R. 139\*  
 Pax E. 628  
 Pelster Fr. 469 614  
 Pérez Argos B. 129  
 Petrus Hispanus 442  
 Pfeil H. 117\*  
 Piana C. 474  
 Pieper J. 124 443  
 Pitsch W. 408  
 Pius XI. 136  
 Planck M. 135\*  
 Platon 113\* 114\* 127\*  
 Plotin 114\*  
 Poieß W. 434  
 Portmann A. 457  
 Poschmann B. 119 591  
 Poseidonios 113\*  
 Przywara E. 572  
 Psalorum Liber 576  
 Puschmann B. 434  
 Puzik E. 110\* 112\*
- Quidort J. 121\*  
 Quispel G. 290
- Rademacher A. 107  
 Raes A. 619  
 Raes H. 148  
 Rahner H. 146 293 632  
 Rahner K. 113 119 291 294  
 Ramon Lull 125\*  
 Rausch J. 129\*  
 Reidemeister K. 114\*  
 Renoirte F. 452  
 Rensch B. 456  
 Reuschenbach F. 434  
 Richard M. 305  
 Rigaud O. 120\*  
 v. Rintelen F. J. 124  
 Rocca G. 306  
 Rohrachter H. 460  
 Roig Gironella J. 444  
 Roos H. 291 475  
 Roschini G. 306  
 Rothacker E. 97  
 Ruding H. 615
- v. Rudloff L. 597  
 Ruffini E. 300 457  
 Ruprecht E. 431  
 de Ruvo V. 133  
 Ruyer R. 448
- Sacher H. 137 461  
 Sacramentum Ordinis 110\*  
 Sanders N. 150  
 Santos A. 130\*  
 Sauer E. 464  
 Schäufele H. 603  
 Scheeben M. J. 107 602  
 Scheuermann A. 598  
 Schildenberger J. 156  
 Schilling O. 623  
 Schinzinger R. 126  
 Schmaus M. 112 140 598  
 Schmidt W. 99\*  
 Schnackenberg R. 598  
 Schroeder L. 144\*  
 Schulemann G. 112\*  
 Schultz R. 463  
 Schumpp M. 157  
 Schwabenbauer E. 138\*  
 Seiterich E. 144  
 Siegmund G. 112\* 441  
 Simon P. 316 572  
 Söhngen G. 141 598  
 Solá F. 615  
 Soz. Rundschreiben 136  
 Sparber A. 104\*  
 Spedalieri F. 604  
 Speiser A. 127\*  
 Spieß E. 127\*  
 Spieth R. 139\*  
 Spülbeck O. 602  
 Staber J. 598  
 Stakemeier Ad. 283  
 Staudacher W. 140\*  
 Stauffer E. 418  
 Steinbüchel Th. 135  
 Stifter A. 134  
 Stolz A. 147  
 Sträter P. 146 147  
 Stübler G. 141\*  
 Stummer Fr. 597  
 Suarez Fr. 91  
 Szykarski Wl. 439
- Taketi T. 119\*  
 Ternus J. 307 455  
 Thargmann J. 478  
 Théry G. 103  
 Thomas v. Aquin 115\* 103 415  
 Thomas v. Erfurt 121\*  
 Thomas v. Sutton 122\*  
 Tyciak J. 602
- Ulmer F. 462  
 Utz A. F. 134\*
- Vagaggini C. 102\*  
 Vanni-Rovighi S. 132\*  
 Verbeke G. 473  
 Vetter A. 127  
 Vranken G. 145
- de Waelhens A. 94\* 442  
 Walter E. 158 159  
 Walz H. H. 595  
 Wavre R. 127\*  
 Weber O. 317  
 Wehrung G. 295  
 Weigand R. 448  
 Wein H. 99  
 Weinberger O. 462  
 Weinzierl K. 598  
 v. Weizsäcker C. F. 97\*  
 v. Weizsäcker V. 137\*  
 Wenzl A. 440 445  
 Westemair J. 599  
 White V. 290  
 Wifstrand A. 291  
 Wikenhauser A. 612  
 Willwoll W. E. 467  
 Wilmsen A. 599  
 Wolf E. 134 632  
 Wühr W. 600  
 Wulf F. 119  
 Wunderle G. 605 629  
 Wuster P. 125  
 Wuyts A. 318  
 Wyser P. 415
- Zaj W. 105\*  
 Zamboni G. 90\*  
 Zapelena T. 141  
 Ziegler A. W. 598

## Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

- AAS* = Acta Apostolicae Sedis  
*ASS* = Acta Sanctae Sedis  
*AllgEvLuthKZtg* = Allgemeines 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  
*ArchHistSJ* = Archivum Historicum Societatis Jesu  
*ArchIbAmer* = Archivo Ibero-Americano  
*ArchKathKR* = Archiv für kathol. Kirchenrecht  
*ArchLitKGMMA* = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters  
*ArchivPh* = Archiv für Philosophie  
*ArchivesPh* = Archives de Philosophie  
*ArchPsych* = Archives de Psychologie  
*ArchRelPsych* = Archiv für Religionspsychologie  
*ArchRSozPh* = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie  
*ArchRelWiss* = Archiv für Religionswissenschaft  
*ArchTGran* = Archivo Teológico Granadino  
*BeitrChrtPh* = Beiträge zur christlichen Philosophie  
*BeitrGPhThMA* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters  
*BenMischr* = Benediktinische Monatsschrift  
*Bibl* = Biblia  
*Bijdr* = Bijdragen  
*BiolZentrBl* = Biologisches Zentralblatt  
*BullLittEcl* = 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 Francicana  
*DicThCath* = Dictionnaire de Théologie catholique  
*DioThom(Fr)* = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)  
*DioThom(Pi)* = Divus Thomas (Piacenza)  
*DLitZtg* = Deutsche Literaturzeitung  
*DomStud* = Dominican Studies  
*DVjschrLitWiss* = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte  
*EccelRev* = Ecclesiastical Review  
*EphLit* = Ephemerides Liturgicae  
*EphThLov* = Ephemerides theologicae Lovanienses  
*EstudEcl* = Estudios eclesiásticos  
*EtFranc* = Études Franciscaines  
*EtHistLittDoctr* = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle  
*FranceFranc* = La France Franciscaine  
*FranzStud* = Franziskanische Studien  
*GeistLeben* = Geist und Leben  
*Greg* = Gregorianum  
*HarvardThRev* = Harvard Theological Review  
*HistJb* = Historisches Jahrbuch  
*JbNatOkStat* = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik  
*JPhStud* = Journal of Philosophical Studies  
*JThStud* = The Journal of Theological Studies  
*KölnVjhSoz* = Kölner Vierteljahrshäfte f. Soziologie  
*LexThKirche* = Lexikon für Theologie und Kirche  
*MiscFranc* = Miscellanea Francicana  
*MissRelWiss* = Missionswissenschaft und Religionswissenschaft  
*MonNipp* = Monumenta Nipponica  
*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  
*Pens* = Pensamiento  
*PerMorCanLit* = Periodica de re morali, canonica liturgica  
*PhJb* = Philosophisches Jahrbuch  
*PbRev* = The Philosophical Review  
*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  
*RevBén* = Revue Bénédictine  
*RevBibl* = Revue Biblique  
*RevEspT* = Revista Española de Teología  
*RevEtByz* = Revue des Études Byzantines  
*RevFil* = Revista de Filosofia  
*RevHistPh* = Revue d'Histoire de la Philosophie  
*RevHistEcl* = Revue d'Histoire ecclésiastique  
*RevHistPhRel* = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses  
*RevMetMor* = Revue de Métaphysique et de Morale  
*RevPh* = Revue de Philosophie  
*RevPhFrÊtr* = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger  
*RevPhLouv* = Revue Philosophique de Louvain  
*RevPortugFil* = Revista Portuguesa de Filosofia  
*RevSchPh* = 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  
*Sap* = Sapientia  
*Schol* = Scholastik  
*ScEcl* = Sciences Ecclésiastiques  
*StimmZeit* = Stimmen der Zeit  
*StudCath* = Studia Catholica  
*StudMittGeschBenO* = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens  
*SvenskTKskr* = Svensk teologisk kvartalskrift  
*ThGl* = Theologie und Glaube  
*ThLitBl* = Theologisches Literaturblatt  
*ThLitZtg* = Theologische Literaturzeitung  
*ThPrQschr* = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)  
*ThQschr* = Theologische Quartalschrift (Tübingen)  
*ThRev* = Theologische Revue  
*ThStud* = Theological Studies  
*ThStudKrit* = Theologische Studien und Kritiken  
*TPh* = Tijdschrift voor Philosophie  
*Trad* = Traditio  
*TrierThZ* = Trierer Theologische Zeitschrift  
*Univ* = Universitas  
*VigChrist* = Vigiliae Christianae  
*WissWeisb* = Wissenschaft und Weisheit  
*ZAngewPsych* = Zeitschrift für angewandte Psychologie  
*ZATWiss* = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des biblischen Judentums  
*ZKathTh* = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)  
*ZKG* = Zeitschrift für Kirchengeschichte  
*ZNeWiss* = Zeitschrift für die neuestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche  
*ZPhForsch* = Zeitschrift für philosophische Forschung  
*ZPsych* = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, I. Zeitschrift für Psychologie  
*ZSinnesphys* = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie  
*ZSystTh* = Zeitschrift für systematische Theologie  
*ZThK* = Zeitschrift für Theologie und Kirche

# Die Prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit<sup>1</sup>.

Von Heinrich Bacht (S).

Die letzten hundert Jahre haben ein ungemein lebhaftes Interesse am Phänomen des Prophetismus gezeigt. Anfangs waren es nur die Exegese (vor allem des AT) und die Dogmatik, die sich mit den Problemen des prophetischen Erkennens und Verkündens beschäftigten. Aber dann wurden diese Fragen mehr und mehr in den Bereich der Religionswissenschaft gezogen: die vergleichende Religionskunde bemühte sich darum, in den verschiedenen Religionsformen und -stufen ähnliche Erscheinungen aufzuspüren und nach Möglichkeit geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen<sup>2</sup>; die Religionspsychologie versuchte, mit den Methoden der jeweiligen psychologischen Richtung, angefangen von der um die Jahrhundertwende herrschenden Assoziationspsychologie bis zur modernen Typen- und Strukturpsychologie<sup>3</sup> und bis zur Parapsychologie<sup>4</sup>, das seelische Erlebnis der Propheten zu deuten. Endlich hat auch die noch junge Wissenschaft der Religionsphänomenologie<sup>5</sup> es unternommen, das Wesensbild des Propheten darzustellen.

Diese fortschreitende Differenzierung der Forschungsmethoden brachte zwangsläufig eine Ausweitung des Forschungsgegenstandes mit sich. Während Dogmatik und Exegese vornehmlich, wenn nicht ausschließlich an der übernatürlichen Begründung und am Wahrheitsgehalt der prophetischen *Lehre* interessiert waren<sup>6</sup>, ging es der Religionswissenschaft vor allem um die subjektive Seite des prophetischen *Aktes*<sup>7</sup>. Und während Dogmatik und Exegese die *jüdisch-*

<sup>1</sup> Die nachfolgende Arbeit verdankt mancherlei Anregung und Rat dem Professor der alttestamentlichen Exegese G. E. Closen S. J. Dem allzu früh Dahingerafften († 2. 9. 1943) sei sie ein letzter Freundesgruß.

<sup>2</sup> Vgl. T. H. Robinson, Neuere Prophetenforschung: ThRundschau 3 (1931) 75—104. — Einen wichtigen Markstein bildete G. Hölscher, Die Profeten, 1914.

<sup>3</sup> Hölschers Arbeit (vgl. Anm. 2) steht im Zeichen der psychologischen Auffassungen von M. Wundt. Die moderne Psychologie ist für die Ausdeutung des Prophetischen verwandt u. a. in der interessanten Studie von C. Schneider, die Erlebnislichkeit der Apokalypse des Johannes, 1930.

<sup>4</sup> Vgl. etwa J. W. Povah, The new Psychologie and the Hebrew Prophets, 1925; dazu die ausführliche Würdigung von H. Gressmann in DLitZeit 2 (1925) 1555—1560.

<sup>5</sup> Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1933, 204—209. Es sei hier auch auf die ganz neue Wege gehende Arbeit von A. Heschel, Die Prophetie, 1936, verwiesen; vgl. dazu Bibl 20 (1939) 202—206.

<sup>6</sup> Siehe A. Condamin, La mission surnaturelle des Prophètes d'Israel: Etudes 118 (1909) 5—32.

<sup>7</sup> Sehr gut bei T. H. Robinson (a. a. O. 75 f.): Die heutige Prophetenforschung fragt »nach der Art und Weise, in der der Prophet seinen Auftrag erhielt, und man sucht einzudringen in den geistigen Mechanismus, der das uns vorliegende Werk hervorgebracht hat. Man sucht sich selber an die Stelle des Propheten zu versetzen, seine Erfahrungen nachzuvollziehen, man will die Gründe verstehen, aus denen heraus er so kategorisch versichert, seine Worte seien die Jahwes und nicht seine eigenen. Es gilt im Umkreis der Erfahrungen (des Propheten) das Fundament zu entdecken, auf dem seine Überzeugung vom göttlichen Ursprung seiner Sendung gegründet ist.«

*christlichen Propheten* wesentlich in ihrer Besonderheit und Unterschiedenheit gegenüber den Sehern der Heiden betrachteten, ordnete die Religionswissenschaft sie der umfassenden Kategorie der „*religiösen Mittler*“<sup>8</sup> ein. Dabei wurde natürlich die Eigenart und der übernatürliche Ursprung der biblisch-christlichen Prophetie preisgegeben. Immerhin hatte diese natürliche Betrachtungsweise das eine Gute, daß man von dem faden Rationalismus loskam, für den die Propheten des christlichen Glaubens nur biedere Moralprediger waren<sup>9</sup>.

Irgendwie ist natürlich das Interesse am Prophetischen, wenn auch nicht in der modernen Spezialisierung der Fragestellung und Methoden, nicht erst eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts. Immer mußten die Menschen, an welche die prophetische Verkündigung erging, sich darüber klar werden, mit welchem Recht die Propheten ihr Wort als Spruch Gottes ausgaben, und ob sie gut und recht daran taten, sich diesem Anspruch zu unterstellen. Für die junge Kirche — und damit kommen wir dem eigentlichen Thema unserer Untersuchung näher — hatte diese Frage sogar eine besondere Dringlichkeit. Sie fühlte sich von Anfang an als prophetische Religion, — nicht nur in dem Sinne, daß sie in den Propheten des AT die göttlich inspirierten *Weissager der christologischen Zukunft* sahen, sondern auch insofern, als sie in der mit dem Pfingstfest einsetzenden Geistausgießung und Mitteilung prophetischer Charismen das *göttliche Placet* zu ihrer neuen Lebensform erkannte. In der Auseinandersetzung mit Juden und Heiden wies sie auf diese beiden Momente mit stolzer Freude hin und sah darin entscheidende Argumente für ihre Apologetik<sup>10</sup>.

Dieser Hinweis auf die Propheten setzte aber ein doppeltes voraus. Einmal, daß sich die anhebende christliche Theologie selber klar zu werden suchte über die Natur und Eigenart göttlicher Inspiration und über die Wesensgesetze, welche die Propheten Gottes von den Sehern und Propheten der Heiden unterschieden. Sodann aber, daß die Menschen, an die sich die junge Kirche wandte, ein Verständnis hatten für göttliche Inspiration. Denn wenn die frühchristliche Predigt es mit einem ausgesprochenen Rationalismus und Naturalismus zu tun gehabt hätte, dann würde ihre Berufung auf die Propheten und prophetischen Charismen ohne Echo geblieben sein.

Tatsächlich war aber die Menschheit jener Zeit, in welcher das Christentum seine ersten Eroberungen machte, für die ganze Weite übernatürlicher Phänomene aufgeschlossener als vielleicht je sonst eine Epoche der Menschheitsgeschichte<sup>11</sup>. Vor allem das zweite nachchristliche Jahrhundert ist geradezu charakterisiert durch das Auf-

<sup>8</sup> So bei G. van der Leeuw a. a. O. 204—209.

<sup>9</sup> Hierzu vgl. Grundmann, Die geheimen Erfahrungen der Propheten (in: H. Schmidt, Die großen Propheten, 1915, XX).

<sup>10</sup> Beide Gedanken kommen sehr gut in Justin Dial zum Ausdruck.

<sup>11</sup> Diese Tatsache ist schon so oft besprochen worden, daß es sich nicht lohnt, ausführlich Belege zu bringen. Ich verweise nur auf einige Hauptwerke: F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1931<sup>3</sup>, Kap. VII und VIII. — L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 1922<sup>10</sup>, III, 119—224. — Vgl. auch O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr.: NeueJb 47 (1921) 129—151.

Jd 861.

wachen und Anschwellen einer ungeahnten religiösen Sehnsucht und Gläubigkeit, die sich leidenschaftlich und zumeist kritiklos all dem zuwandte, wo man eine Offenbarung des Göttlichen zu finden vermeinte. Dieses Jahrhundert brachte ein Neuaufleben der alten Orakelstätten und Heiligtümer, an denen die Götter sich wirksam erzeigen sollten. Wunderglaube und Orakelglaube beherrschten das ganze öffentliche und private Leben<sup>12</sup>. Allenthalben zeigten sich „göttliche Männer“ vom Typus eines Apollonius von Tyana<sup>13</sup>, eines Alexander von Abunoteichos<sup>14</sup> und eines Peregrinus Proteus<sup>15</sup>, die durch ihr geheimnisvolles Wissen und Wirken Scharen von Gläubigen in ihren Bann zogen. Man drängte sich zu den Heiligtümern des Asklepios und anderer Heilgötter<sup>16</sup>, um in Krankheit und Not einen Offenbarungstraum zu erlangen. Auch die philosophische Spekulation beschäftigte sich eingehend mit den Problemen der Divination<sup>17</sup>. Nur selten hörte man die Stimme eines skeptischen Kritikers<sup>18</sup>. Plutarch von Chäronea<sup>19</sup>, Älius Aristides, Jamblichus und die ganze Schule des Neuplatonismus und Neupythagoräismus verteidigten mit allem Nachdruck die Göttlichkeit der Orakel und Heilwunder. Kurzum, es fehlte damals in keiner Weise an der geforderten Aufgeschlossenheit der Menschen für die Tatsachen des Prophetismus.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß die Heiden — so wie wir es von Celsus hören<sup>20</sup> — unter Hinweis auf die eigenen Seher und Gottesmänner den Christen das Recht bestritten, von den Propheten des christlichen Glaubens so viel Aufhebens zu machen, als ob diese allein inspiriert seien. Demgegenüber war die christliche Theologie darauf verwiesen, sich auf die den eigenen Propheten eigentümlichen Wesensbestimmungen zu besinnen, um so die notwendigen *Kriterien* zur „Unterscheidung der Geister“ zu finden. Von hier aus begreift man, daß die frühkirchlichen Reflexionen über den Prophetismus durch die apologetische Zielsetzung eine bestimmte Note erhielten.

Aber auch ein anderes Moment ist zu beachten: Gerade weil die damalige Zeit Inspiration und Prophetie als Selbstverständlichkeiten

<sup>12</sup> Vgl. hierzu H. Chr. Weiland, *Het ordeel der Kerkvaders over het Orakel*, 1935, 1—7; dazu die Besprechung von A. Kraemer: *PhilWochschr* 58 (1938) 153—162.

<sup>13</sup> Die neuere Literatur über Apollonius ist bei H. Windisch, *Paulus und Christus*, 1934, 70 und 76 Anm. 2 verzeichnet. Neuestens vgl. M. Meunier, *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, 1936.

<sup>14</sup> Vgl. O. Weinreich a. a. O.; dort auch zu Eingang die Literatur über Alexandros. Die Arbeit von M. Caster, *Etudes sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, 1938, kenne ich nur aus einer Besprechung von R. Heim: *PhilWochschr* 59 (1939) 438—447.

<sup>15</sup> Siehe P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 1934, 100—106.

<sup>16</sup> Hierzu vgl. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder: RelVersVor* 8,1 (1909); ders., *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Älius Aristides: NeueJb* 33 (1914) 597—606. Ferner R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Philologus, Suppl.* XXII (1931).

<sup>17</sup> Siehe Th. Hopfner, *Mantike* (in *Pauly-Wissowa* 14,1, Sp. 1258—1288).

<sup>18</sup> Man übersehe aber nicht Cicero, *De divinatione*.

<sup>19</sup> Vgl. den Artikel des Verf. »Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea«: *Schol* 17 (1942) 50—69.

<sup>20</sup> Vgl. Origenes, c. Cels. 7,4.

hinnahm, und gerade weil in der heidnischen Umwelt so oft von den prophetischen Erlebnissen der „göttlichen Männer“<sup>21</sup> die Rede war, darum bestand die naheliegende Möglichkeit, daß die christlichen Apologeten und Theologen bei der Bestimmung des Prophetischen sich von diesen *außerchristlichen Anschauungen* leiten ließen und so aus den Propheten der christlichen Offenbarung hellenistische *μάντις* oder *θεῖοι* machten.

Wenn man nun die dogmen- und kirchengeschichtlichen Untersuchungen der letzten hundert Jahre durchschaut, wird man immerfort die Versicherung finden, daß in der frühkirchlichen Literatur diese Vermengung des Prophetismus des AT und NT mit den heidnischen Vorstellungen tatsächlich geschehen ist. Man kann geradezu von einem „consensus communis“ sprechen, nach welchem die frühchristlichen Inspirationsanschauungen wesentlich identisch sind mit denen der hellenistischen Religionsphilosophie. Es ist dabei unwichtig, unter welchem Begriff man diese hellenistische Inspirationsauffassung zusammenschließt; die einen sprechen von „mantischer Inspiration“, die anderen bevorzugen den Ausdruck „ekstatischer Prophetismus“, wieder andere sprechen von „enthusiastischer Prophetie“ oder von der „rein supernaturalen Prophetenpsychologie“ der Antike. Wesentlich ist nur, daß hinter all diesen verschiedenen Begriffen eine ganz bestimmte Auffassung vom prophetischen Erlebnis verborgen liegt, deren inhaltliche Elemente sich folgendermaßen zusammenfassen lassen<sup>22</sup>:

Inspiriert ist der Mensch, dessen ganzes persönliches Leben für den Moment der Inspiration unter den überwältigenden Einfluß eines übermenschlichen Wesens (eines Dämons, einer Gottheit, eines göttlichen Pneumas oder dergl.) geraten ist. Das eigene Ich eines solchen Menschen ist ausgelöscht. Er weiß nicht, was er sagt oder tut. Er ist von einer höheren Macht „besessen“. Ein Geistwesen ist in seinen Leib eingedrungen, ihn zu einem Tempel und Instrument machend, aus dem es nun weissagend spricht. Das ist der Zustand des „Enthusiasmus“, der „Ekstase“<sup>23</sup>. Dieses Erlebnis ist für gewöhnlich mit höchster äußerer Erregung, dem „mantischen Furor“, der „Mania“ verbunden, durch die der Mensch entweder für die nachfolgende göttliche Besessenheit zugerüstet wird, oder die durch diese ausgelöst wird. Was der Mensch in diesem Zustande spricht, sind nicht seine eigenen Erkenntnisse, sondern die des „Geistes“, der oft in der Ichform aus dem Menschen wie durch ein Sprachrohr spricht. Darum ist es begreiflich, daß der inspirierende Geist aus einem Weib in maskuliner Form spricht, oder — wie es bei dem Besessenen im Evangelium (Mk 5,9—11) zu sehen ist — daß die Dämonen aus *einem* Menschen im Plural reden. — Wenn das Inspirationserlebnis vorbei ist, hat der Mensch keine Erinnerung mehr an das, was er vorher gesagt hat. — Die Inspiration selbst ist nicht

<sup>21</sup> Hierzu siehe die Arbeit von L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*, 2 Bde., 1935 und 1936. Ferner H. Windisch a. a. O.; W. macht die religionsgeschichtliche Kategorie des *Θεῖος* zur Leitidee seiner Untersuchung.

<sup>22</sup> So etwa G. van der Leeuw a. a. O. 204 ff. — Th. Hopfner a. a. O. Sp. 1263 f. — A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, 4 Bde., 1879—1882, I, 372 und 376 ff.

<sup>23</sup> Über die Wandlungen des Terminus Ekstase im klassischen Gebrauch vgl. F. Pfister in »Pisciculi«, 1939, 178—191.

nur an bestimmte Voraussetzungen und Dispositionen im „Medium“ geknüpft, sondern sie muß auch gewöhnlich durch Erweckungsmittel mehr oder weniger materieller Art ausgelöst werden (be-räuschende Getränke, Narkotica, Tanz, Musik, heftiges Gestikulieren, lautes Schreien und dergl.)<sup>24</sup>. — Das äußere Bild des Inspirierten ist ziemlich eindeutig festgelegt; wir kennen es aus den plastischen Schilderungen der Dichter<sup>25</sup>, aus den Beschreibungen in der religiösen Literatur jener Zeit (z. B. aus Celsus, Lukian, Plutarch, Jamblichus u. a.) und endlich aus den bildhaften Darstellungen<sup>26</sup>: Überall finden wir dieselbe Leidenschaftlichkeit des äußeren Gehabens, das Zwangshafte der Gebärde, den starren, schmerzverkrampften Gesichtsausdruck, die Losgelöstheit von den Umweltseindrücken.

Der oben erwähnte „consensus“ erstreckt sich aber nicht nur auf die Behauptung einer tatsächlichen Übereinstimmung zwischen der frühchristlichen und der hellenistischen Inspirationsvorstellung, sondern will auch eine geschichtlich nachweisbare Abhängigkeit feststellen — Hellas im Evangelium! Gewöhnlich sieht man die Zusammenhänge folgendermaßen: Die ekstatische Prophetie ist mit dem Dionysoskult vom Orient her nach Griechenland gekommen<sup>27</sup> und hat sich sehr schnell eingebürgert und sogar den Hauptsitz des griechischen Orakelwesens, Delphi, erobert. Von Platon wurde sie in das Gesamtgefüge seiner religionsphilosophischen Spekulationen eingebaut: die gottgesandte Mania wird als die höchste Form des Erkennens und Erlebens gefeiert<sup>28</sup>. Durch Philon wurde die platonisch sublimierte Enthusiasmusvorstellung zur Deutung des alttestamentlichen Prophetismus herangezogen. Über Philon (aber auch unmittelbar aus den heidnischen Quellen) drang diese Anschauung in die frühchristliche Theologie und Literatur ein. Erst in den Kämpfen um die montanistische Prophetie begannen die kirchlichen Kreise sich von dieser hellenistischen Prophetologie bewußt abzusetzen<sup>29</sup>.

Eine derartige Auffassung von der Natur und dem Ursprung der frühkirchlichen Vorstellung von der Prophetie findet sich — um einige Namen zu nennen — bei C. Semisch<sup>30</sup> und A. Ritschl<sup>31</sup>, bei A. von Harnack<sup>32</sup> und H.

<sup>24</sup> Siehe H. Vollmer, *Inspiration*, I. Religionsgeschichtlich (in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III<sup>2</sup>, 1929, 289—291).

<sup>25</sup> Berühmt ist die Stelle bei Vergil, *Aeneis* VI, 45—51; vgl. dazu E. Norden, *O. Vergilius Maro*, *Aeneis* Buch VI, 1916<sup>2</sup>, 144 ff.

<sup>26</sup> Ich erinnere vor allem an die Darstellungen in der Villa Irem in Pompeji; vgl. M. J. Lagrange, *Les Mystères: L'Orphisme*, 1937, 102—107.

<sup>27</sup> Nach G. Hölscher, *Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums* (*BeitrWissAT* 3 [1913] 88—100) ist näherhin Syrien und Kleinasien die Heimat der ekstatischen Prophetie. — Nach K. Latte, *The coming of the Pythia* (*HarvardTheolRev* 33 [1940] 9—187) hat nicht Dionysos die Ekstase nach Delphi gebracht, sondern sie gehört von Anfang an zu Apollo. Sie ist die spezifisch griechische Sublimierung der prophetischen Inspiration durch sexuelle Vereinigung.

<sup>28</sup> Vgl. *Timaios* 71 E ff.; *Phädrus* 244 A—C; *Menon* 99 CD; *Ion* 533 D ff.

<sup>29</sup> Siehe A. Heschel a. a. O., 8—24, bei dem die hier angedeuteten Thesen ausführlich dargelegt sind; ähnlich früher H. Weilnel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus, 1899*.

<sup>30</sup> *Justin der Märtyrer*, 1840, I, 11—22.

<sup>31</sup> *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857<sup>2</sup>, 465—477.

<sup>32</sup> *Die Lehre der zwölf Apostel: TuU* 2,1 (1884) 41 f.

Weinel<sup>33</sup>, bei R. Reitzenstein<sup>34</sup> und H. Leisegang<sup>35</sup>, bei W. Bousset<sup>36</sup>, und J. Geffken<sup>37</sup>, kurzum fast bei allen (nichtkatholischen<sup>38</sup>) Autoren, die über diese Frage geschrieben haben<sup>39</sup>. Bei einer Reihe von Forschern steht diese Feststellung im Dienste einer umfassenderen dogmengeschichtlichen Systematik. Sie dient als Beleg für die These von der durch das Heidentum vollzogenen Kontamination alttestamentlichen und urevangelischen Glaubensgutes bzw. der fortschreitenden Hellenisierung und Paganisierung der christlichen Urverkündigung<sup>40</sup>.

Von hoher Wichtigkeit ist diese Frage natürlich auch für die Bewertung der montanistischen Prophetie<sup>41</sup>. Wenn wirklich das vormontanistische Denken über die prophetische Inspiration vom Geist des Hellenismus geprägt ist, dann haben alle diejenigen recht, welche mit A. Ritschl<sup>42</sup> und A. von Harnack<sup>43</sup> u. a. behaupten, daß nicht die Montanisten eine Neuerung gebracht haben, sondern daß ihre Gegner aus sehr durchsichtigen taktischen Gründen im Widerspruch zur Tradition begonnen haben, die ekstatische Prophetie zu verdächtigen.

Die dogmen- und kirchengeschichtliche Bedeutung unserer Untersuchung dürfte nach dem vorhergehenden wohl klar sein. Es erübrigen sich noch einige Bemerkungen zur genaueren Umgrenzung des unmittelbaren Themas. Es geht im folgenden nicht um eine Geschichte des frühchristlichen Prophetismus<sup>44</sup>, sondern um die Frage, welche Anschauungen über die prophetische Inspiration (der Propheten des Alten und Neuen Bundes) in der beginnenden theologischen Reflexion der jungen Kirche lebendig gewesen sind und aus welchen Quellen sie gespeist wurden. Damit ist dann auch die andere Frage gestellt, wie sich diese Inspirationsvorstellungen zu ähnlichen Ideen der heidnischen Umwelt verhalten. — Der Zusatz: »in der kirchlichen Reflexion« soll das Thema insofern enger umgrenzen, als nur diejenigen Quellen der nachapostolischen Zeit herangezogen sind, die als Zeugen für die Anschauungen innerhalb der Kirche selbst anzusehen sind, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß die Ideen dieser Autoren

<sup>33</sup> A. a. O.

<sup>34</sup> Hellenistische Mysterienreligionen, 1927<sup>3</sup>, Kap. 7 und 15.

<sup>35</sup> Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, 1922, 14—50.

<sup>36</sup> Kyrios Christos, 1921<sup>2</sup>, 216 f. und 110—112.

<sup>37</sup> Zwei christliche Apologeten, 1907, 179 f.

<sup>38</sup> Aus der katholischen Literatur kenne ich nur W. S. Reilly, L'inspiration de l'Ancien Testament chez S. Iréné (RevBibl 14 [1917] 489—567), der einen hellenistischen Inspirationsbegriff bei den Apologeten des 2. Jahrh. finden will.

<sup>39</sup> Vgl. die Übersicht bei A. Heschel a. a. O. 8—24.

<sup>40</sup> So bei A. Ritschl a. a. O. 475 f.

<sup>41</sup> Vgl. P. de Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique: RevHistLitt 11 (1906) 97—145.

<sup>42</sup> A. a. O. 468.

<sup>43</sup> A. a. O. 126: Die Antimontanisten haben »in der Behauptung, daß kein Prophet in der Ekstase sprechen dürfe, ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes, aus der Verlegenheit stammendes Kriterium aufgestellt.« Ebenso H. Weinel a. a. O. 89 ff. — Die traditionelle These findet dagegen ihre Verteidiger u. a. in G. N. Bonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter: ZkirchlWisskirchlLeb 5 (1884) 408—424; 460—477. Vgl. zum ganzen die klassische Monographie von P. de Labriolle, La crise Montaniste, 1913, 122 ff.

<sup>44</sup> Außer den bisher genannten Arbeiten von G. N. Bonwetsch und von P. de Labriolle ist hier vor allem die vorzügliche Studie von E. Fascher, Prophetes, 1927, zu berücksichtigen.

in jedem Fall die Überzeugung der Gesamtkirche darstellen. — Die Beschränkung auf die vormontanistische Zeit dürfte durch das, was oben ausgeführt wurde, hinreichend begründet sein.

Sind somit die äußeren Grenzen deutlich angezeigt, so ist jetzt noch kurz das innere Gefüge herauszustellen. Es geht also um die Frage, welche Vorstellungen sich die einzelnen frühchristlichen Autoren über das Erleben und Erkennen jener Menschen gebildet haben, denen sie prophetische Charismen zuschrieben. Welches Bild machten sie sich von der prophetischen Inspiration, von dem äußeren Auftreten der Propheten und ihrem inneren Erleben? Welche Elemente sahen sie für wesentlich an? Welche Momente sahen sie als mit der göttlichen Inspiration unvereinbar an? Welche Kriterien stellten sie auf, wenn es darum ging, echte Propheten von Pseudopropheten zu unterscheiden? Welche Ursachen und Kräfte sahen sie als die Quellen der prophetischen Inspiration an? Wie verhält sich ihre Prophetologie zu ihrer sonstigen Theologie? Läßt sich bei ihnen so etwas wie eine Inspirationstheorie nachweisen (wie wir sie etwa bei Platon oder Plutarch<sup>45</sup> finden)? Ist diese Theorie von außerchristlichen Motiven beeinflußt? Und erstreckt sich diese Beeinflussung nur auf formale bzw. terminologische Elemente oder auch auf das Inhaltliche?

Daß die Durchführung dieses Themas auf nicht geringe Schwierigkeiten stößt, ist von vornherein zu erwarten. Das prophetische Erlebnis ist etwas so Geheimnisvolles und Vielgestaltiges, daß es sich leicht begreift, daß das Reden der Menschen darüber sehr inadäquat sein muß, und daß die, welche darüber zu sprechen haben, willig nach schon bereitliegenden Begriffen und Bildern greifen, um sich verständlich zu machen. Es ist darum mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß sich gelegentlich eine terminologische Übereinstimmung zwischen christlicher und heidnischer Prophetologie findet, ohne daß auch eine sachliche Gleichsetzung angenommen werden dürfte. Das gilt vor allem von solchen Schriften, die sich ausdrücklich an nichtchristliche Leser wenden, da dort eine Anpassung an die Sprechweise der Leser in der Natur der Sache liegt. — Eine andere Schwierigkeit besteht darin, daß keiner der vormontanistischen Schriftsteller einen Traktat »de prophetia« geschrieben hat; vielmehr handelt es sich jeweils nur um reichlich zufällige Bemerkungen, aus denen ein Gesamtbild gewonnen werden muß. Daß da vieles hypothetisch bleiben muß, ist nicht verwunderlich.

### 1. Das äußere Bild des Propheten unter der Inspiration.

Zunächst ist hier zu sprechen von dem äußeren Bild des Propheten im Moment der Inspiration, also von der prophetischen Inspiration „phänotypisch“ gesehen.

Für den hellenistischen Prophetentypus ist jenes Moment charakteristisch, das nach Platon<sup>46</sup> schon im Wort »Mantis« zum Ausdruck kommt, nämlich die »Mania«, der prophetische Wahnsinn. Angefangen von Heraklits Sybillenfragment<sup>47</sup> über Äschylus, Euripides und Platon<sup>48</sup> bis hin-

<sup>45</sup> Vgl. die oben (Anm. 19) genannte Arbeit des Verf.

<sup>46</sup> Phädrus 244 C. — E. Rohde, *Psyche*, 1925<sup>10</sup>, II., 56 Anm. 3 leugnete freilich die Richtigkeit dieser Ableitung. Aber dagegen erhebt E. Stählin, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama* (RelVersVor 12,1 [1912]29 Anm. 2) seine Bedenken. Auch F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer*, 1930, 188 bleibt bei der alten platonischen Ableitung.

<sup>47</sup> Siehe H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1922, I, 96.

<sup>48</sup> Belege bei E. Fascher a. a. O.

unter zu den Schriftstellern des nachchristlichen Hellenismus<sup>49</sup> tritt dieses Moment immer wieder entgegen. Gewiß, es ist eine »gottgeschenkte Raserei«<sup>50</sup> — aber in ihren Äußerungen unterscheidet sie sich kaum oder garnicht von dem Gebaren der Geisteskranken; und dies so sehr, daß Aristoteles<sup>51</sup> sagen konnte, daß die Sibyllen und Bakiden und die anderen göttlichen Seher an νοσήματα μανικά καὶ ἐνθουσιαστικά litten. Das seelische Gleichgewicht dieser Menschen ist gestört. In ihrer Seele wirken sich übermächtige Kräfte aus, die sich durch die Gewaltbarkeit des äußeren Gestus der von ihnen befallenen Menschen bezeugen. Wir hören oftmals<sup>52</sup> von solchen körperlichen Begleiterscheinungen dieses Zustandes: von den rollenden Augen, den im rasenden Wirbel umherschleuderten Haaren, dem heftig pochenden Herzen, dem stoßweise gehenden Atem, dem schäumenden Mund. All das zeigt, daß der Terminus »Mania« durchaus ernst gemeint war<sup>53</sup>.

Weiterhin gehört in das äußere Bild des griechisch-hellenistischen Propheten das laute Schreien und Rufen, das Ausstoßen von Wehe-lauten, die von dem Widerstand der Seele gegen die fremde Übermächtigung zeugen, die leidenschaftliche Impulsivität der Bewegung, oder auch der Zustand kataleptischer Erstarrung, die Geistesabwesenheit, die traumhafte Sinnenentrücktheit, die Empfindungslosigkeit gegen körperlichen Schmerz<sup>54</sup>. Dabei ist es wichtig anzumerken, daß dieser ekstatische Zustand nicht nur im Augenblick des Offenbarungsempfanges sich einstellt, sondern auch und gerade im Moment der prophetischen Verkündigung. Gerade dadurch bekundete sich ja dem heidnischen Empfinden, daß »der Gott« nunmehr von dem Menschen Besitz ergriffen hat, daß nicht der Prophet aus sich spricht, sondern der Gott durch ihn.

Von all dem ist in dem Bild, das die christlichen Schriftsteller der vormontanistischen Zeit von den biblisch-christlichen Propheten entwerfen, nichts zu finden. Bei keinem werden die (echten) Propheten des AT oder die neutestamentlichen Pneumatiker als „Rasende“ aufgefaßt, nicht einmal rein terminologisch. Wie in der Septuaginta<sup>55</sup> und im NT<sup>56</sup> wird auch bei ihnen weder der Name μάντις noch das Verbum μαινεσθαι je von den göttlichen Propheten ausgesagt. Das ist nicht nur Zufall. Vielmehr bekundet sich darin der sichere Instinkt, daß diese Form der Inspiration durch „Mania“ nicht göttlichen Ursprunges sein kann. Was Athénagoras (Leg 26) von den orgiastischen Kulte Kleinasiens sagt, hätte er auch von der Mania-Inspiration sagen können: „Es ist Gottes unwürdig, zu wider-natürlichen Handlungen anzuregen.“

Wie sehr die frühkirchlichen Autoren bewußt von dieser heidnischen Form der Inspiration und des Sehertums abrücken, wird einem sofort klar, wenn man beachtet, wie sie über den „Enthu-

<sup>49</sup> Vgl. die bei O. Weinreich a. a. O. angegebene Literatur.

<sup>50</sup> Platon, Phädrus 244 D.

<sup>51</sup> Probl 30,1 p. 954 A.

<sup>52</sup> Belege siehe bei Th. Hopfner a. a. O.

<sup>53</sup> Klassisch sind die Beschreibungen bei Vergil, Aeneis VI, 45—51 und in Lukians Alexander oder der Lügenprophet; vgl. dazu die oben genannte Arbeit von O. Weinreich. Noch derber bei Apuleius, Metamorph. 8,7 ff. Zum ganzen vgl. W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 1929.

<sup>54</sup> Belege bei Th. Hopfner a. a. O.

<sup>55</sup> Vgl. E. Fascher a. a. O., 102 und 167.

<sup>56</sup> E. Fascher a. a. O., 166 f.

siasmus“ urteilen<sup>57</sup>, und noch mehr, wenn man beachtet, wie sie die heidnischen Manteis als dämonisch Besessene hinstellen<sup>58</sup> und wie sie umgekehrt die dämonische Besessenheit mit den Termini der hellenistischen Enthusiasmusprophetie beschreiben<sup>59</sup>. Ganz richtig sagte schon H. Bouché-Leclercq<sup>60</sup>: „La théorie platonicienne fut appliquée sans modifications, par la théologie chrétienne, à la possession démoniaque.“ Zwar findet sich noch bei keinem vormontanistischen Theologen formell der Grundsatz ausgesprochen, „daß kein Prophet in der Ekstase sprechen darf“, wie er nachher von Miltiades aufgestellt wird<sup>61</sup>. Aber sachlich ist auch schon bei ihnen die gleiche Einstellung zur „ekstatischen“ Prophetie und damit zum hellenistischen Prophetentyp zu finden, wie wir sie später bei den Antimontanisten beobachten können<sup>62</sup>.

Man hat demgegenüber auf die Texte hingewiesen, wo von den Propheten des AT gesagt wird, daß sie »in der Ekstase waren«<sup>63</sup> oder daß ihre prophetische Verkündigung geschah κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν<sup>64</sup>. Aber bei Justin ist zu beachten, daß er nur für den Offenbarungsempfang, nicht aber für die prophetische Verkündigung selbst den Propheten (Zacharias) in Ekstase sein läßt, und daß zudem für ihn der Terminus Ekstase keineswegs notwendigerweise den Gedanken an eine Art von prophetischem Wahnsinn einschließt. Bei Athenagoras ist zwar eine weitgehende terminologische Angleichung an die Sprechweise seiner heidnischen Adressaten zuzugeben; andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß von den charakteristischen Elementen des prophetischen Wahnsinns bei ihm sonst nichts zu finden ist.

Als Gegeninstanz käme höchstens noch Didache 11,7 und Ignatius Phil 7 in Frage. Aber wenn man auch die Didachestelle<sup>65</sup> von der Glossolalie versteht, so ist dieses Phänomen, so wie es uns aus den Paulusbriefen bekannt ist, doch wesentlich von der Inspiration durch Geistbesessenheit unterschieden: es fehlt nicht nur die Identifizierung des menschlichen Ichs mit dem göttlichen Ich, sondern es fehlt auch das Schmerzlich-Zwangshafte der seelischen Vorgänge<sup>66</sup>. Wenn auch der Glossolale in geringerem Grade Herr ist über sein Tun und Reden als der »Prophet«<sup>67</sup>, so ist diese innere Übermächtigung doch kein widerwillig empfundener Zwang, sondern es ist ein Mitgerissenwerden vom Überschwang charismatischer Liebe und Freude<sup>68</sup>: Der Glossolale betet und singt Hymnen, aber stößt keine Wehelaute aus. — Und was den Ignatiustext angeht<sup>69</sup>, so ist dort

<sup>57</sup> Vgl. Tatian, Or 19.

<sup>58</sup> Justin, I Apol 18,3.

<sup>59</sup> Vgl. Theophilus, ad Autolyc 11,8.

<sup>60</sup> A. a. O. I, 367, Anm. 3.

<sup>61</sup> Bei Eusebius, Hist Eccl. V, 17,1.

<sup>62</sup> Vgl. P. de Labriolle a. a. O.

<sup>63</sup> Justin, Dial 115,3.

<sup>64</sup> Athenagoras, Leg 9.

<sup>65</sup> Die Stelle heißt: »Und ihr sollt keinen Propheten, der im Geiste redet, prüfen noch richten.«

<sup>66</sup> Paulus 1 Kor 12,2 sieht ja in dieser gewaltsamen Überwältigung das Charakteristische der dämonischen Inspiration; vgl. zur Stelle E. B. Allo, Première Epître aux Corinthiens, 1934.

<sup>67</sup> Vgl. 1 Kor 14.

<sup>68</sup> Siehe K. Richtstaetter, Die Glossolalie im Lichte der Mystik: Schol 11 (1936) 321 f.

<sup>69</sup> W. Bousset (a. a. O. 216 f.) rechnet diesen Text »zu den besten Dokumenten für die (Erkenntnis der) Eigenart pneumatischen Wesens«.

außer der Bemerkung, daß Ignatius den pneumatischen Ruf »mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme« ertönen ließ, von all den anderen für die Enthusiasmusprophetie charakteristischen Elementen nichts nachzuweisen.

Über diese mehr negativ-abgrenzenden Feststellungen hinaus möchten wir gerne wissen, wie man sich in der Frühkirche positiv das äußere Bild eines (echten) Propheten im Augenblick der Inspiration vorgestellt hat. Aber leider fehlen da fast alle Angaben. Am ehesten könnte man versuchen, sich ein Bild von dem Gebaren der neutestamentlichen Propheten zu machen, wie es sich in der Didache, bei Barnabas und vor allem im Hirten des Hermas findet. Aber auch hier fließen die Quellen spärlich. Immerhin läßt sich erkennen, daß zur prophetischen Inspiration gehört, daß „plötzlich“ der Geist über den Menschen kommt, aber nicht in geheimen Zirkeln und Konventikeln (Hermae, Mand XI), sondern bei der Feier des Gemeindegottesdienstes, dort, wo es gilt, zur Gemeinde das Gotteswort zu sprechen. Ferner muß das äußere Auftreten dieser urkirchlichen Propheten irgendwie etwas Ungewöhnliches, Aufsehen Erregendes, Geheimnisvolles an sich getragen haben. Denn sonst wäre es kaum zu verstehen, wie es möglich war, daß sich unter dem „Gewand“ der echten Propheten Betrüger einschleichen konnten. Wenn somit die göttliche Inspiration sich auch irgendwie in dem äußeren Gebaren der Geiststräger bekundete (Plötzlichkeit der Erweckung, lautes Rufen, gesteigerte Emotionalität), so ist doch andererseits nirgends der Hinweis darauf zu finden, daß diese äußeren Elemente als Äußerungen seelischer *Verwirrung* nach Art des prophetischen Wahnsinns aufgefaßt wurden. Vielmehr scheint man vor allem aus dem übernatürlichen Wissen (Kardiognose, Enthüllung der Zukunft, Wundertaten) auf den göttlichen Ursprung der Inspiration geschlossen zu haben.

## 2. Das innere Erlebnis des Propheten unter der Inspiration.

Die klassische Formel für das, was nach der verbreiteteren Auffassung des Hellenismus im Seher im Augenblick der Inspiration vor sich geht, hat Lukan (Pharsal V, 161 ff.) gegeben: »In die Glieder der Seherin ist der Gott (Apollon) eingebrochen, er hat den früheren Geist vertrieben und den Menschen aus der ganzen Brust vor sich weichen geheißen.« Der Gott tritt in den Leib der Seherin ein und verdrängt die »mens prior«. Die Inspiration löscht das Tagesbewußtsein in der Seele aus, der Mensch verliert das Bewußtsein für das, was ihn umgibt, für Raum und Zeit, für das, was er sagt und was er tut. Er ist *ἐκφορῶν, δερνοῦς* ist nicht mehr in ihm. Dieses Moment ist vor allem von Platons Maniatheseorie nachdrücklich vertreten worden<sup>70</sup>. Es tritt eine anormale Bewußtseinspaltung ein, die auch verhindert, daß der Inspirierte sich hernach an das Geschaute oder Gesagte erinnert. Dem entspricht, daß der Prophet für seine Akte nicht zurechnungsfähig ist, ebensowenig wie ein krankhaft Geistesgestörter. Nicht er handelt ja, sondern das Handeln und Reden der Gottheit geschieht »durch ihn hindurch«<sup>71</sup>. Er selbst weiß garnicht um die Tragweite seiner Worte. Deshalb kann er auch nicht selbst als Ausleger dessen, was er gesagt hat, auftreten<sup>72</sup>.

Neben dieser »supranaturalistischen« Erklärung der Inspiration findet

<sup>70</sup> Vgl. die Kommentare zu Platon, Phädrus 244 ff.

<sup>71</sup> Platon, Ion 533 D ff.

<sup>72</sup> Vgl. die bekannte Unterscheidung von Mantis und Prophet im Timaios 71 E ff.

sich in der griechischen Antike seit den Tagen des Demokrit<sup>73</sup> eine andere, welche die Mantik nicht durch »göttliche Besessenheit« erklärt, sondern aus der Natur der Seele zu begreifen sucht. Inspiration ist ein Freiwerden der in der Tiefe der Seele ruhenden, durch die Verlorenheit an die »Sinnlichkeit« sonst gefesselten Kräfte, die der Seele kraft ihrer Unsterblichkeit und Gottverwandtschaft eigentümlich sind. Im Augenblick der Inspiration, die durch alle jene Faktoren herbeigeführt werden kann, die eine Lösung oder Lockerung der Bande bedingen, die die Seele an den Leib fesseln, »nimmt die Seele ihre ureigene Natur« an<sup>74</sup> und kann so das Zukünftige erkennen. In dieser Auffassung verliert das Element des Zwanghaften, der Bewußtseinspaltung und dergl. seinen Sinn, wengleich oftmals — zumal in den stoischen Traktaten<sup>75</sup> — beide Momente durcheinandergehen. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß diese naturalistische Inspirationsbedeutung durchaus zurücktritt gegenüber der oben charakterisierten.

Wie stellt sich nach den frühchristlichen Schriftstellern das innere Erleben der Propheten dar? Zunächst ist dort festzustellen, daß sie niemals den Versuch machen, die naturalistische Erklärung zu übernehmen. Nicht, als ob ihnen diese Theorien unbekannt gewesen wären. Bei Athenagoras (Leg 27) findet sich ein deutlicher Hinweis darauf; aber es geht dort gerade nicht um die Deutung der prophetischen Inspiration, sondern um die Erklärung der divinatorischen Fähigkeiten der Seele. Weder Athenagoras noch sonst einer von den christlichen Autoren seiner Zeit denken daran, beide Phänomene auf eine Stufe zu stellen.

Vielmehr ist für sie die Inspiration eine *übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes bzw. (bei Justin) des göttlichen Logos* auf die Propheten. Aber sie sind doch weit davon entfernt, sie als „Geist-“ oder „Gottbesessenheit“ zu verstehen, durch welche die geistig-sittlichen Kräfte der Menschen stillgelegt würden. Freilich findet sich bei Athenagoras (Leg 7 und 9) eine recht weitgehende terminologische Angleichung an die hellenistischen Vorstellungen. Aber wir haben oben schon auf die Gründe hingewiesen, die zu einer zurückhaltenden Beurteilung mahnen. Bei den übrigen Schriftstellern wird immer wieder betont, daß die Gabe der Prophetie sich primär an den *Verstand* der Inspirierten wendet und nicht ein dumpfes Übermächtigwerden der Ausführungsorgane ist. — Gewiß kommt auch Theophilus (Ad Autolic 11,9) in seiner Beschreibung der Inspiration der alttestamentlichen Propheten hellenistischen Vorstellungen recht nahe. Aber gerade an dieser wichtigen Stelle betont er, daß die Propheten kraft der göttlichen Einwirkung „mit Weisheit begabt wurden“, und daß sie „Theodidakten“ wurden kraft derselben Inspiration, die sie auch zu „Werkzeugen“ Gottes machte. Zwar finden wir bei keinem der frühen Autoren dieses Moment der intellektuellen Erleuchtung mit solcher Ausdrücklichkeit und Deutlichkeit herausgestellt, wie es etwa nachher Origines tut<sup>76</sup>. Aber sachlich bewegen sich die Anschauungen der vormontanistischen Theologie schon in derselben Richtung. Für Klemens von Rom (Ad Corinth 44,1 f.) sind die Apostel (als die Propheten des Neuen Bun-

<sup>73</sup> Siehe A. Delatte, Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques: Les Belles Lettres (1934) 79 ff.

<sup>74</sup> Aristoteles bei Sextus Empiricus, adv. phys. I,20 f.; vgl. F. Rüsche, Das Seelenpneuma, 1933, 13.

<sup>75</sup> Vgl. Cicero, de divin. I,18,34; 32,70; 37,80 u. ö.

<sup>76</sup> C. Cels. VII,3,4.

des) vom Herrn mit „vollkommenem Vorauswissen“ beschenkt worden. Bei Ignatius von Antiochien kommt das gleiche dadurch zum Ausdruck, daß er den sittlichen Adel der alttestamentlichen Propheten so sehr betont, die durch dieselbe Gnade, die sie zu Propheten machte, zu Jüngern Christi „im Geiste“ wurden (Ad Magn 8). Auch dort, wo er von sich selbst ein pneumatisches Erlebnis berichtet (Phild 7), beteuert er nur, daß er das, was er den Hörern als göttliche Mahnung zurief, nicht „von Menschen her“ wußte, ohne daß er nahelegte, daß er in jenem Augenblick *ἐκφρων* gewesen. — Für Barnabas<sup>77</sup> sind die Propheten des AT die wahren „Gnostiker“, da sie das Verständnis für die christologische Bedeutung ihrer Worte und typischen Handlungen besaßen. — Der Prophet, von dem bei Hermas im XI. Mandatum die Rede ist, ist zwar für seine Prophetie nach Dasein und Inhalt vom inspirierenden Geist abhängig. Aber Hermas deutet mit keinem Worte an, daß „der vom Geist Gottes ausgehende Anstoß nicht durch das denkende Bewußtsein des Menschen hindurch geht“<sup>78</sup>. Justin betont zwar, daß die Apostel „nur durch die göttliche Kraft“ ihre Aufgabe erfüllen konnten, aber es wäre doch voreilig, daraus mit C. Semisch<sup>79</sup> einen Beleg für einen mantischen Inspirationsbegriff zu machen. Dies wird schon dadurch ausgeschlossen, daß Justin (Dial 7) betont, daß die (alttestamentlichen) Propheten in ihrer Verkündigung über Menschenhaß und -lob erhaben gewesen seien. Darin liegt doch wohl ausgesprochen, daß im Moment der Inspiration die sittliche Persönlichkeit unberührt blieb, — ein Gedanke, der allerdings erst von Origenes<sup>80</sup> in voller Klarheit ausgesprochen wurde. — Ähnlich ist auch für Tatian und Theophilus der Abstand ihres biblischen Prophetentyps von demjenigen der heidnischen Manteis dadurch sichergestellt, daß sie den hohen ethischen Charakter der alttestamentlichen Propheten so stark betonten.

Es ist nun allerdings richtig, daß auch die frühchristliche Inspirations-theorie von der Einwohnung des inspirierenden Geistes bzw. Logos spricht<sup>81</sup>. Aber der Gedanke von der Einwohnung des Gottesgeistes ist ein durchaus evangelisches Lehrstück, das mit „Gottbesessenheit“ nichts zu tun hat. Erst dort, wo die Gottheit im Menschen unter Brachlegung der geistig-sittlichen Kräfte sich unmittelbar seines Leibes, seiner Sprechorgane bedient, haben wir den vollen Begriff der mantischen Inspiration<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. 9,7 f.; 1,7; 5,2,3. — Über die Gnosis bei Barnabas vgl. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933, 83 ff.

<sup>78</sup> Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, 1868, 108.

<sup>79</sup> A. a. O. 26—29.

<sup>80</sup> De Princ. III,4. Der Text sei wegen seiner Wichtigkeit hierhergesetzt: Unde et hac manifesta discretione dignoscitur quomodo anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti aspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat, nec perdat arbitrii sui iudicium liberum sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis sine ulla mentis obturbatione ministrabant.

<sup>81</sup> Vgl. Athenagoras, Leg 10,3; Hermas, Mand XI; Justin, Dial 7,2.

<sup>82</sup> Gegen diese polemisiert übrigens schon Plutarch de def. orac. 9; vgl. Schol 17 (1942) 56 Anm. 36.

### 3. Der prophetische Akt.

Während bislang mehr nach der formalen Struktur des prophetischen Erlebnisses gefragt war, soll jetzt mehr auf das Inhaltliche des prophetischen Aktes geachtet werden.

Für das Heidentum hat der Seher nur die eine Funktion: er ist Weis-sager, Vermittler eines sonst unzugänglichen Wissens vor allem um zukünftige Ereignisse oder Schicksale. Er hat keine eigentlich religiöse Aufgabe etwa im Sinne der Heilsverkündigung. Seine Weissagungen sind nicht auf eine wesenhaft religiöse Größe wie die Ankunft des Heiles und seines Mittlers ausgerichtet. Er steht zwar im Dienste eines Gottes. Aber man kann nicht sagen, er stehe im Dienste der göttlichen Offenbarung, wie denn überhaupt dieser Begriff keine echte Entscheidung im hellenistischen Heidentum hat. Denn aus der Addition all der vielen Orakelstätten der griechischen Antike ergibt sich noch lange nicht dasselbe, was wir meinen, wenn wir innerhalb der christlichen Theologie von »göttlicher Offenbarung« sprechen. Dazu fehlt vor allem das Bewußtsein, daß Gott von sich aus durch Selbstoffenbarung das Heil der Menschheit wirken will. Die Seher der Heiden sind isoliert dastehende Orakelspender, die — abgesehen von den Sybillen und Bakiden der grauen Vorzeit — gewöhnlich an die Orakelstätte jenes Gottes gebunden sind, dessen Sprecher sie sind<sup>83</sup>. Der Versuch von U. von Wilamowitz, für das Delphi des 8. Jahrhunderts v. Chr. ein echtes Prophetentum nach Art des israelitischen nachzuweisen, das dann erst später zum »priesterlichen Handwerk« abgeglitten sei, wird von E. Fascher (a. a. O. 59) mit Recht abgelehnt.

Für das frühkirchliche Denken stellt sich das Prophetentum ganz anders dar. Es ist in jeder Hinsicht, vor allem auch nach dem Inhalt der prophetischen Verkündigung eine religiöse Größe. Das, was die Propheten des AT „prophezeien“, ist die messianische Heilszeit. Dieser christologische Aspekt wird bei allen Schriftstellern, vor allem aber bei den Apologeten mit Nachdruck betont. Auch für die neutestamentlichen Propheten ist es wesentlich, daß sie nicht Orakel geben für Private<sup>84</sup>, daß sie sich nicht befragen lassen, sondern daß sie der Gemeinde den Gotteswillen und Gottesspruch übermitteln. Das frühchristliche Denken kennt nur Propheten, die im Dienste der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, stehen. Für die Didache und Hermas verschärft sich dieses Moment dadurch, daß der (christliche) Prophet nur innerhalb des Gemeindegottesdienstes vom Heiligen Geist erweckt wird. Im alttestamentlichen Prophetentum findet Justin<sup>85</sup> noch eine Besonderheit, nämlich, daß die einzelnen Propheten durch eine eigentliche Sukzessionsreihe untereinander bis auf Johannes den Täufer verbunden sind. Diese innere Gemeinsamkeit kraft eines und desselben Geistes und einer und derselben prophetischen Aufgabe bewährt sich für Justin auch darin, daß die nachfolgenden Propheten die verhüllten Aussprüche ihrer Vorgänger verdeutlichen.

Alle diese Momente geben dem frühchristlichen Prophetenbild ein so betontes religiöses Gepräge, wie man es beim heidnischen Sehtum vergeblich sucht. Die christliche Prophetenauffassung zeigt dadurch, daß sie wesentlich nicht vom Heidentum her zu verstehen

<sup>83</sup> Vgl. aber auch K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943, 421 f.: Wanderndes Sehtum.

<sup>84</sup> Hermas, Mand XI.

<sup>85</sup> Dial 52,3. Vgl. hierzu E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Mt 11,13): ZwissTheol 28 (1885) 333 ff.

ist, sondern vom alttestamentlichen Prophetenbild her. Diese Erkenntnis wird sich uns im folgenden noch mehr bestärken.

#### 4. Prophetische Erweckungsmittel.

Unter diesem Oberbegriff fassen wir all die dispositiven Akte und Praktiken und Techniken zusammen, an die man das prophetische Erlebnis gebunden glaubte.

Innerhalb der hellenistischen Inspirationsvorstellung nehmen derartige Erweckungsmittel einen weiten Raum ein, ganz unabhängig davon, wie man sich das prophetische Erlebnis selbst dachte, sei es supranaturalistisch oder naturalistisch. Eine zusammenfassende Übersicht bietet ein Text aus Porphyrius: »Die einen erkennen die Zukunft im Traum und nicht in der Ekstase οὐκ ἐν ἐκστάσει γινόμενοι πολυκινήτω αὐτοῖς μέντοι γε ὡς ὕπαιρ οὐκέτι παρακολουθοῦντες. Andere dagegen erkennen das Zukünftige δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας ... ἐργηγορότες μὲν ... αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες<sup>87</sup>. Einige von denen, die in Ekstase geraten, werden begeistert (ἐνθουσιῶσιν), wenn sie Flöten und Tamburine oder Pauken oder eine bestimmte Melodie hören; das gilt von denen, die vom Korybantiasmus ergriffen, und von denen, die von Sabazios ergriffen werden, sowie von denen, die am Meterkult (Kybelekult) teilnehmen. Mit anderen (geschieht es), wenn sie Wasser trinken, wie z. B. der Priester des (Apollon) Klarios in Kolophon; andere (geraten in Ekstase), wenn sie an den Mündungen (von Erdspalten) sitzen, wie die, welche in Delphi Orakel erteilt, andere, wenn sie von dem Dampf von (gewissen) Wassern eingehüllt werden, wie die Prophetinnen in Branchidae; wieder andere, wenn sie auf (bestimmten) Zeichen stehen, wie die, welche gefüllt werden dadurch, daß (Geister) in sie fahren<sup>88</sup>. Für die spezifisch orientalische, näherhin kleinasiatisch-syrische Form ekstatischer Prophetie bildet also der aufreizende, sinnenbetörende Klang der phrygischen Musik, der in leidenschaftlichem Rhythmus ertönde Laut der Flöten, Zimbeln und Pauken, ferner der orgiastische Tanz, die wirbelnde Drehung des Kopfes, die Selbstverwundung und Selbstzerfleischung die typische Weise solcher Erweckungspraxis<sup>89</sup>. Innerhalb des griechischen Bereiches fehlen im allgemeinen diese Elemente. Dafür nehmen aber die anderen Erweckungsmittel einen um so größeren Raum ein: das Trinken aus heiliger Quelle, das Genießen des Opferfleisches, die Omophagie, das Kauen der heiligen Gerste oder des heiligen Efeus, das Einatmen des »mantischen Pneumas«<sup>90</sup> usw. Dort, wo man sich die Inspiration als Gottbesessenheit vorstellte, hatten diese Reizmittel die Aufgabe, in der Seele einen Zustand höchster Erregung hervorzurufen, der für die Ankunft des Gottes disponieren sollte. Wo dagegen die Prophetie als Aktuierung der verborgenen Divinationskraft gedacht wurde, da hatten diese Mittel die Aufgabe, die Seele von der hemmenden Leiblichkeit zu lösen. Beidemale aber wird die Initiative in die Verfügung des Menschen gestellt, der nach Belieben die Inspiration herbeirufen kann. Damit rückt das Sehertum in die nächste Nähe zur Magie, wodurch erneut sein religiöser Charakter in Frage gestellt wird.

Es ist nun von entscheidender Bedeutung, festzustellen, daß innerhalb der frühkirchlichen Inspirationsauffassung dieses Element so

<sup>86</sup> Epistula ad Anebonem 12 ff. Ich zitiere nach W. Schepelern a. a. O. 145 f.

<sup>87</sup> Schepelern (a. a. O. 24) weist darauf hin, da diese Unfähigkeit des παρακολουθεῖν von den christlichen Autoren (freilich der montanistischen Zeit) als Merkmal heidnisch-dämonischer Inspiration gebrandmarkt wurde.

<sup>88</sup> Der Text bei Schepelern bzw. seinem deutschen Übersetzer ist sehr unbefriedigend; leider war mir das griechische Original nicht zugänglich.

<sup>89</sup> Vgl. Apuleius, Metamorph 3,27 ff.; siehe G. Hölscher a. a. O.

<sup>90</sup> Hierüber siehe weiter unten unter n. 5: Das inspirierende Pneuma.

gut wie vollkommen fehlt. Nirgends findet sich auch nur eine Andeutung davon, daß die Propheten Gottes sich durch derartige Praktiken und Mittel in den Zustand prophetischer Verzückung versetzt hätten. Im Gegenteil wird mit Nachdruck die Souveränität des inspirierenden Geistes betont, dem die Initiative zugeschrieben wird. Hier ist besonders Hermas (Mand XI) aufschlußreich, der in diesem Moment der „Spontanität“ des Geistes ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung zwischen echter und dämonischer Prophetie sieht. Darauf hat schon E. Fascher<sup>91</sup> treffend hingewiesen: „Das entscheidendste Kennzeichen ist dieses, daß der echte Pneumatiker aus seiner Prophetengabe keinen Beruf machen kann, weil er auf die Stunde der Offenbarung warten muß.“ Daß auch hier die Linie des alttestamentlichen Denkens festgehalten ist, wird dem Kenner des biblischen Prophetentums klar sein.

Man hat natürlich versucht, auch im frühkirchlichen Schrifttum Belege für die entgegengesetzte Anschauung zu entdecken. So hat schon H. Gunkel<sup>92</sup> das »Eifern« um Charismen, von dem Paulus in 1 Kor 12,31; 14,1 spricht, in diesem Sinne ausgelegt. Andere haben das Fasten und das Beten, von dem Hermas im Zusammenhang mit seinen Visionen spricht, als Erweckungspraktiken aufgefaßt<sup>93</sup>. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß ein ehrliches Eingehen auf die Struktur des christlichen Gebetes eine derartige Auslegung verbietet; und was das Fasten bei Hermas angeht, so ist dies als Unterstützung seines Gebetes, nicht aber als Mittel anzusehen, durch das er die Inspiration gleichsam magisch herbeiführt<sup>94</sup>.

Wenn endlich von den christlichen Schriftstellern immer wieder gelehrt wird, daß die Propheten sittlich hochstehende Menschen waren und daß sie um ihrer Lauterkeit willen gewürdigt wurden, Organe Gottes zu werden<sup>95</sup>, dann wird man nur unter gewaltsamer Annäherung von sachlich sehr disparaten Dingen diese Lehre mit der Vorstellung von prophetischen Erweckungsmitteln in Beziehung setzen können. Zudem wird gelegentlich<sup>96</sup> ausdrücklich gelehrt, daß auch die Dirne von Jericho der Prophetengabe gewürdigt wurde; und dem Hermas wird bedeutet, daß er seine Visionen nicht um seiner besondere Würdigkeit willen empfangen, sondern damit Gott verherrlicht werde (Vis III,4,3).

Es gibt nun allerdings auch im Heidentum eine Form intuitiver Mantik, die (wenigstens weitgehend) ohne solche Erweckungsmittel sich vollzieht. Ich meine die *Traumantik*, die vor allem in den Inkubationsträumen eine wichtige Rolle gespielt hat. — Grundsätzlich anerkennt auch das frühchristliche Denken den Offenbarungstraum, von dem in der Hl. Schrift öfters zu lesen ist<sup>97</sup>. Aber die Tatsache, daß die Propheten des AT fast nie als Empfänger von Offenbarungsträumen dargestellt werden, macht es wahrscheinlich, daß man sich bewußt gegen diese im Heidentum so verbreitete Form der Gottesoffenbarung zurückhaltend zeigen wollte. Für Justin ins-

<sup>91</sup> A. a. O. 189.

<sup>92</sup> Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, 1909<sup>3</sup>, 24.

<sup>93</sup> So spricht R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (RelVersVor 21,1 [1929] 97) von »ekstatischem Fasten« als einer festen religionsgeschichtlichen Kategorie.

<sup>94</sup> Hier hat schon H. Weinel a. a. O. 225 bedeutend richtiger gesehen.

<sup>95</sup> Vgl. Theophilus, ad Autolyc 2,9.

<sup>96</sup> 1 Clem 12,8.

<sup>97</sup> Vgl. A. Wikenkauser, Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht: »Pisciculi«, 320—333.

besondere bestätigt sich dieser Eindruck noch dadurch, daß sonst kaum verständlich wird, weshalb er in Dial 78 bei der Erwähnung der bei Mt 1,20 und 2,13.19 berichteten Traumgesichte es stets vermeidet, von Offenbarungsträumen zu sprechen. Als Gegeninstanz kann man natürlich auf die „Nachtgesichte“ hinweisen, von denen im Hirten des Hermas mehrfach die Rede ist<sup>98</sup>. Aber man übersehe auch da nicht die wohl nicht zufällige Tatsache, daß diese Traumoffenbarungen immer nur vorbereitenden oder ergänzenden Charakter haben. Die Hauptvisionen werden ihm bei Tage zuteil.

### 5. Das inspirierende Pneuma.

Wenn in der hellenistischen Literatur vom inspirierenden Pneuma die Rede ist, dann ist damit sehr oft jenes stoffliche Agens gemeint, das der Erde entströmend, durch die eingeatmete Luft oder durch Trinken aus heiliger Quelle aufgenommen wird und in der Seele den Zustand des »Enthusiasmus« hervorruft. Diese Anschauung kommt am besten in der Zusammenstellung zum Ausdruck, die Pollux in seinem Onomasticon I,15 bietet: τὸ δὲ πνεῦμα εἶποις ἂν ἀπὸν μαντικὸν καὶ ἄσθμα δαίμονιον καὶ θείαν αἰθρὰν καὶ ἄνεμον μαντικόν. Daneben findet sich allerdings auch noch ein anderer Pneumabegriff: Pneuma als Bezeichnung für die »niederen und kleinen Gottheiten«<sup>99</sup>, die Dämonen, die bekanntlich in der antiken Mantik eine wichtige Rolle spielten<sup>100</sup>. Bisweilen erscheinen auch diese beiden Auffassungen miteinander vermengt, sodaß das Erdpneuma, das etwa die Pythia in sich aufnimmt der inspirierende Gott selbst ist. Endlich ist auch noch der stoische Pneumabegriff zu berücksichtigen: Geist als Weltseele.

Es war natürlich ein verführerischer Gedanke, das »heilige, prophetische Pneuma«, das nach den christlichen Dokumenten Ursache der prophetischen Inspiration ist, aus hellenistischem Denken heraus zu erklären, wie es R. Reitzenstein<sup>101</sup> und vor allem H. Leisegang in seinem schon durch den Titel bezeichneten Buch »Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik«<sup>102</sup>, versucht haben. Wenn es wahr ist, daß bei Philon von Alexandrien der stoische Pneumabegriff zum Inspirationsprinzip umgeformt ist, wie es E. Bréhier nachweist<sup>103</sup>, warum soll da bei den frühchristlichen Schriftstellern nicht eine ähnliche Abhängigkeit von außerbiblichen Anschauungen nachweisbar sein?

In Wirklichkeit bestätigt aber eine sorgsame Analyse der Texte, in denen innerhalb der frühkirchlichen Theologie vom Heiligen Geist als Inspirator der Propheten die Rede ist, die Erkenntnis, daß im Hintergrunde nicht das heidnisch-hellenistische Denken steht, sondern die Geisttheologie des AT und der Paulusbriefe<sup>104</sup>. Irgendeine Entsprechung zu dem Inspirationspneuma als stofflichem Hauch ist nicht zu entdecken. Man könnte höchstens auf das „heilige

<sup>98</sup> Vis III,1,1 ff.; 10,6 ff.

<sup>99</sup> R. Reitzenstein a. a. O. 309.

<sup>100</sup> Vgl. F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie: Forsch-ChristLitDogGesch 12,3 (1914); ferner W. Foerster, Daimon (in: G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II,1 ff).

<sup>101</sup> A. a. O. 308—333.

<sup>102</sup> Vgl. Anm. 33.

<sup>103</sup> Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1925, 133—136.

<sup>104</sup> Es sei hier vor allem verwiesen auf F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT, 1926; P. Gächter, Zum Pneumabegriff beim hl. Paulus: ZKathTh 53 (1929) 345—408; K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 1936, II, 113—162, vor allem 120—153.

Pneuma“ hinweisen, das nach Hermas (Mand XI) vom göttlichen Geiste stammend den Propheten erfüllt. Aber bei der anerkanntermaßen dunklen Geisttheologie des Hermas<sup>105</sup> wird man über das hier gemeinte Pneuma keine Klarheit gewinnen können. — Der stoische Pneumabegriff ist den christlichen Schriftstellern natürlich bekannt, aber sie bedienen sich seiner nur in ihrer Kosmologie, nicht aber dort, wo es darum geht, die prophetische Inspiration zu erklären. — Daß endlich der inspirierende Geist bei den Autoren dieser Epoche nicht ein untergöttliches Wesen ist nach Art der hellenistischen Dämonen, sondern durchaus der innergöttlichen Ordnung angehört, ist von J. Lebreton<sup>106</sup> u. a. oft genug dargelegt worden, sodaß es hier genügen darf, darauf zu verweisen.

#### 6. Die Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem und falschem Prophetentum.

Die Herausstellung von Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem und falschem Prophetentum war vor allem dort notwendig, wo der Prophetismus noch eine lebendige Größe war, also vor allem in der Zeit des urkirchlichen Enthusiasmus. Aber noch Origines, der doch nur noch „Spuren“<sup>107</sup> des charismatischen Lebens der Frühzeit vorfand, sah sich gezwungen, gegenüber Angriffen des Celsus die Wesensart des wahren Propheten gegenüber dem heidnischen Seher-tum herauszustellen.

Die Didache betont als Kriterium zunächst ganz allgemein, daß man nach „dem Dogma des Evangeliums“<sup>108</sup> vorgehen müsse. Näherhin wird vom wahren Propheten verlangt, daß er „*das Geben des Herrn*“ an sich trage, womit wohl die apostolische Armut gemeint ist<sup>109</sup>. Dem entspricht, daß die absolute Uneigen-nützigkeit so stark betont wird als das Moment, woran man am sichersten den echten Propheten erkennen kann. — Ausführlicher ist im XI. Mandatum des Hermas von solchen Kriterien die Rede. Auch hier steht das sittliche Gebaren des Geistträgers im Vordergrund: der wahre Prophet ist sanft, ruhig, bescheiden, macht sich niedriger als alle. Dagegen ist der falsche Prophet anmaßend, geschwätzig, ausschweifend, habgierig und ehrgeizig. Sodann wird das prophetische Auftreten selbst unterschieden: der echte Prophet redet in der Öffentlichkeit, näherhin im Gemeindegottesdienst. Sein Pneuma wird durch das (charismatische) Gebet der Gemeinde erweckt. Ferner spricht er nie gegen Entgelt. Dagegen sammelt der falsche Prophet insgeheim seine Kunden um sich, er läßt sich befragen wie ein Orakel und nimmt dafür Bezahlung an. Sein Pro-pheten dient der Befriedigung der Neugier der Fragenden und der Habgier des Propheten. Die Gegensätzlichkeit des prophetischen Gebarens entspricht der Verschiedenheit der inspirierenden Prinzipien: Der wahre Prophet ist vom Gottesgeist erfüllt. Der Pseudo-prophet hingegen spricht durch ein dämonisches Pneuma, das ihm

<sup>105</sup> Vgl. etwa J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 357—376.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> C. Cels. VII,1—11.

<sup>108</sup> Didache 11,3.

<sup>109</sup> So R. Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel, 1920, 31.

bisweilen ein zutreffendes Orakel in den Mund legt, das aber sofort verstummen muß, wenn solch ein Mensch in die Gemeinde gottesfürchtiger Männer kommt.

Bei Justin (Dial 7) begegnet uns ein neues Element: die wahren Propheten erkennt man nicht nur an ihrer sittlichen Lauterkeit, ihrer Unberührtheit von Menschengunst und -haß und an der Zuverlässigkeit ihrer Weissagungen, sondern auch an ihren *Wundern*, deren göttlicher Ursprung (nicht so sehr aus der Natur dieser Werke, sondern mehr) aus der religiösen Absicht der Propheten feststeht. Dagegen zeigen die Pseudopropheten durch ihre blasphemischen Reden und Irrlehren und vor allem durch die widergöttliche Intention bei ihren Wundern (die ihnen also auch zugeschrieben werden), daß sie vom „ unreinen Geist“ inspiriert sind. — Für Athenagoras (Leg 26) endlich ist die Widernatürlichkeit der Handlungen, zu denen die Teilnehmer an den orgiastischen Kulturen hingerissen werden, Beweis, daß sie unter der Gewalt des Teufels stehen. Denn „es ist Gottes unwürdig, zu widernatürlichen Handlungen anzuregen“.

Überblickt man diese Kriterien, dann bestätigt sich erneut das, was E. Fascher<sup>110</sup> sagt: „Die Wurzeln der christlichen Auffassung (von der prophetischen Inspiration) liegen ... nicht im Hellenismus, sondern im AT.“ Denn auch im AT begegnet uns eine gleiche Ablehnung alles technischen und selbstsüchtigen Prophetentums, eine gleiche Betonung der sittlichen Lauterkeit und der rein religiösen Ausrichtung der Propheten.

Und dies scheint mir, um alles in ein Wort zusammenzufassen, überhaupt von dem Prophetenbild, wie es sich innerhalb der vormontanistischen kirchlichen Theologie entfaltet hat, zu gelten: seine Wesenszüge sind dem AT entnommen und nicht der griechisch-hellenistischen Vorstellung vom gottbesessenen Ekstatiker. Die Christen haben von Anfang an den Gegensatz ihrer Propheten (womit die Geisträger des Alten wie des Neuen Bundes gemeint sind) zu den heidnischen Sehern gespürt. Schon die Tatsache, daß sie nie den innerhalb der religiösen Literatur des Heidentums durchaus hochgeachteten Titel „Mantis“ für die Propheten anwandten, sondern diesen Namen immer nur für die Pseudopropheten gebrauchten, spricht deutlich genug. Gewiß findet sich im übrigen mancherlei terminologische Angleichung an die Sprechweise der heidnischen Umwelt, vor allem bei Athenagoras und Theophilus. Aber sachlich ist man sich durchaus bewußt, daß die christlichen Propheten unvergleichlich höher stehen als die heidnischen Ekstatiker, eben soviel höher, als die Wahrheit über dem Irrtum steht und der wahre Gott über den Göttern der Heiden. Freilich ist es wahr, daß diese Erkenntnis noch nicht formell ausgesprochen wird. Dazu braucht es eines äußeren Anstoßes, der sich in der Auseinandersetzung mit dem montanistischen Inspirationsbegriff bieten sollte, desgleichen in der Polemik des Celsus gegen die Berufung der Christen auf ihre biblischen Propheten. Hier bei den antimontanistischen Schriftstellern und bei Origines gewinnt die kirchliche Prophetologie mehr und mehr jene Gestalt, wie sie dann in das Erbe der Theologie eingegangen ist. Damit sind die Linien angedeutet, die für das weitere Studium unserer Frage richtunggebend sein müssen.

<sup>110</sup> A. a. O. 189.

# Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls.

Von Josef Rupert Geiselmann (T).

Joh. Adam Möhler sieht in der ersten und zweiten Auflage der Symbolik<sup>1</sup> das Wesen der Erbsünde in der selbstverschuldeten Zurückführung des Menschen auf den Stand der bloßen Natur<sup>2</sup>. Dies sollte aber nicht das endgültige Verständnis Möhlers vom Falle des Menschen und seinen Folgen bleiben. Für die Entwicklung des Möhlerschen Erbsünderbegriffs haben nicht wenig die Erweiterungen beigetragen, die seine Symbolik besonders von Seiten der protestantischen Theologie ausgelöst haben.

Von den Entgegnungen aber eines Nitzsch, Marheinecke, der Evangelischen Kirchenzeitung und Ferd. Christ. Baur ist vor allem des letzteren Erbsünderbegriff von entscheidender Wichtigkeit für das fortschreitende Verständnis Möhlers vom Falle des Menschen geworden. Dies ist aber insofern von besonderer Bedeutung, als in Baur's Erbsünderbegriff dem Tübinger das idealistische Verständnis des Sündenfalls entgegentrat. Es gilt daher, dieses zunächst darzustellen.

## I. Die idealistische Deutung des Sündenfalls durch Ferd. Christ. Baur.

Der bedeutende Gegner Möhlers geht in seiner Deutung des Falles des Menschen aus vom mosaischen Bericht über den Sündenfall. Dieser enthält „die Vorstellung einer in der empirischen Wirklichkeit erfolgten bestimmten einzelnen Tatsache als auch von einem ihm vorangehenden paradiesischen Zustand“. Diese in die Form einer zufälligen historischen Begebenheit eingekleidete Vorstellung gilt es in den spekulativen Begriff zu erheben; das aber heißt: die Geschichte ihres zufälligen empirischen Charakters zu entkleiden und das Ewige und Notwendige an ihr herauszustellen. Den spekulativen Gehalt der biblischen Erzählung vom Sündenfall sieht Baur aber darin, daß der einzelne Mensch in seiner konkreten Wirklichkeit in notwendigem Gegensatz steht zum Allgemeinen, zur Idee des Menschen, zum Menschen in seinem Ansich. Was auf dem Standpunkt der Vorstellung eine zufällige historische Begebenheit ist, das ist spekulativ gesehen, d. h. auf dem Standpunkt der Idee „der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der Idee und der Wirklichkeit“<sup>3</sup>.

So stellt Baur den allgemeinen Menschen dem einzelnen Menschen gegenüber, der in die Besonderheit seines Daseins herausgetreten ist; die Idee des Wesens des Menschen dem Menschen in der Wirklichkeit; die Idee des Menschen als des von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit

<sup>1</sup> Sy<sup>1</sup> = Symbolik 1. Auflage 1832; Sy<sup>2</sup> = Symbolik 2. Auflage 1833; Sy<sup>3</sup> = dritte Auflage 1834; Sy<sup>4</sup> = vierte Auflage 1835; Sy<sup>5</sup> = fünfte Auflage; NU = Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten 1834, zweite Auflage 1835.

<sup>2</sup> J. R. Geiselmann, Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsünderbegriffs in der Symbolik Joh. Ad. Möhlers: ThQschr 1943, 73-98.

<sup>3</sup> Ferd. Christ. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus<sup>2</sup> 1836, 209.

geschaffenen Urmenschen dem einzelnen Menschen in der Besonderheit des Daseins, der in seinem natürlichen Sein notwendig mit der Sünde behaftet ist<sup>4</sup>.

Damit ist aber die Auffassung der Sünde und der Erlösung von der Sünde schon vorgezeichnet. Die Sünde ist mit dem Hinaustreten in die Besonderheit des Daseins, mit dem Fürsichsein des Einzelmenschen gegeben. Sie besteht im Widerspruch des einzelnen, wirklichen Menschen mit dem Menschsein nach der wahren Idee seines Wesens, nach der er von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen ist, im Widerspruch von Urmensch als Idee und wirklichen Menschen in der Besonderheit des Daseins. »Die Trennung des einzelnen Menschen aber von dem Urmenschen, durch welche der Mensch der gefallene, sündige, natürliche Mensch wird, ist dieselbe DIRECTION des Besonderen vom Allgemeinen, der Wirklichkeit von der Idee, auf welche die Spekulation überhaupt zurückgehen muß«<sup>5</sup>.

Allen diesen Aussagen ist das Bestreben gemeinsam, den Sündenfall als etwas mit der Natur des Menschen notwendig Gegebenes aufzuweisen und damit den Sündenfall des mosaischen Berichtes seines historischen Charakters zu entkleiden. Der Fall des Menschen ist nicht ein einmaliges, historisches Faktum, sondern etwas in der Idee des Menschen Liegendes und daher immer, so oft ein Mensch in die Besonderheit des Daseins hinaustritt, sich Wiederholendes. Die Erzählung vom Sündenfall ist daher nicht Bericht von einem einmalig Geschehenen, sondern eine in die Form von Geschichte eingekleidete Lehrsage, die ein mit der Natur des Menschen Gegebenes und daher immer sich Wiederholendes darstellt. Es ist daher »völlig unwesentlich, ihn sich als eine in einer bestimmten Zeit geschehene Tat zu denken«<sup>6</sup>. Der Fall gehört zur Natur des Menschen und ist daher gleich ewig wie diese selbst. Er gehört zur Idee des Menschen genau so, wie die Schöpfung und Erlösung, ist also Ausdruck der Idee des Menschen. Schöpfung, Fall, Erlösung sind daher die sich gegenseitig bedingenden Momente, in denen das Wesen des Menschen zeitlich in die Erscheinung tritt. »Was der Mensch ist, ist er nur durch die ewige in Gott gesetzte Idee seines Wesens, aus welcher, als der ewigen Einheit, alles hervorgeht, was nur für das zeitliche Bewußtsein des Menschen zeitlich auseinanderfällt: seine Schöpfung, sein Fall und seine Erlösung sind nur die sich gegenseitig bedingenden Momente, in welchen das Wesen des Menschen, wie es an sich durch Gott bestimmt ist, in die äußere Erscheinung seines zeitlichen Seins heraustritt«<sup>7</sup>.

Wenn diese Begründung des Falles vom Menschen auch erst in der zweiten Auflage des Gegensatzes des Katholizismus und Protestantismus 1836 zu finden ist, so zeigt sie uns doch am deutlichsten den geistesgeschichtlichen Hintergrund auf, von dem her die in der ersten Auflage schon entwickelte Erbsündelehre verständlich wird. Entscheidend für diesen Begriff von Erbsünde ist, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, die *iustitia originalis*, nicht eine dem wirklichen Menschen in der Besonderheit seines Daseins am Anfang von Gott mitgeteilte reale Vollkommenheit ist. Sie ist vielmehr nur eine dem Menschen in seinem natürlichen Sein vorschwebende Idee, die erst verwirklicht werden soll und zwar in der Natur des Menschen. Diese Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit unterscheidet sich vom Dogma dadurch, daß ihre Verwirklichung nicht am Anfang, sondern am Ende des menschlichen Daseins steht. Die

<sup>4</sup> Ebd. 209—210.

<sup>5</sup> Ebd. 210.

<sup>6</sup> Ebd. 1834, 79.

<sup>7</sup> Ebd. 1834, 79, \*1836, 139.

iusiitia originalis als die Integrität der Natur war zunächst nur ein idealer, noch nicht zur wahren Realität gewordener Zustand. „Jene Integrität seiner Natur schwebt daher nur als die zwar zu dem Menschen, wie er der Möglichkeit nach oder an sich ist, gehörende, aber nicht wirklich mit ihm vereinigte und in ihm realisierte Idee seines Wesens über ihm.“ Sie ist die Idee in ihrer reinen Abstraktheit, der Anfangspunkt des menschlichen Daseins, während der erst aus dem Falle sich wieder erhebende, durch die Sünde hindurchgegangene und von ihr wieder befreite Zustand die Idee in ihrer konkreten Realität, der Endpunkt des menschlichen Daseins ist<sup>8</sup>. Die iustiitia originalis ist daher nicht eine am Anfang dem Menschen mitgeteilte reale Vollkommenheit, sondern eine erst durch den dialektischen Prozeß zu verwirklichende, der Natur des Menschen vorschwebende — gleichsam über ihr stehende und insofern übernatürliche Idee. Die ursprüngliche Gerechtigkeit „ist eigentlich nur die, noch über der Natur des Menschen schwebende, insofern übernatürliche Idee, die erst durch die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur (in Christus) in dieser selbst realisiert wird“<sup>9</sup>. Als in der menschlichen Natur zu realisierende Idee schwebt sie aber nicht bloß äußerlich über dem Menschen, sondern wird ganz in seine eigene Natur gesetzt. Sie muß daher zum wenigsten in die Sphäre seines Bewußtseins fallen und sein geistiges Eigentum werden können<sup>10</sup>.

Der sündige Zustand, die Erbsünde, des Menschen in der Besonderheit seines Daseins besteht aber im Widerspruch des natürlichen Menschen als solchen mit der über seiner Natur schwebenden Idee<sup>11</sup>. Der Fall des Menschen ist daher nicht etwas, was auch nicht sein könnte. Er ist nicht etwas Zufälliges, da er nicht Folge einer freien Willenstat ist, sondern Ausdruck der Natur des Menschen selbst. Deshalb ist der Fall des Menschen etwas Notwendiges, weil er im Wesen des Menschen seinen Grund hat. Er ist nichts anderes, als der notwendige Widerspruch, in welchem die besondere, konkrete Natur des einzelnen Menschen zum Menschen an sich nach der wahren Idee seines Wesens steht. Dabei ist es für den Sündebegriff Baur's wesentlich, daß die Sünde nicht in einen notwendigen Zusammenhang mit dem freien Willen gestellt wird, sondern daß Sünde schon gegeben ist mit dem Widerspruch, in dem irgendetwas mit der norma iustitiae in deo steht. Baur's Sündebegriff ist an dem Grundsatz eines M. Chemnitz ausgerichtet: Quidquid a norma iustitiae in deo dissidet et cum ea pugnat, habet rationem peccati<sup>12</sup>, und steht in bewußtem Gegensatz zum Sündebegriff eines Payva a Andrada: Quod nihil habet rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente<sup>13</sup>.

Dieser Widerspruch, in dem die konkrete Natur des Menschen mit der Idee des Menschen steht, fällt aber zusammen mit der Endlichkeit der menschlichen Natur und zwar insofern in dieser Endlichkeit die auf den Menschen sich beziehende Tätigkeit Gottes ihre Verneinung und Grenze erhalten hat. Da aber die Ver-

<sup>8</sup> Ebd. 1836, 148.

<sup>9</sup> Ebd. 117 A.

<sup>10</sup> Ebd. 114.

<sup>11</sup> Ebd. 81 A.

<sup>12</sup> Ex decret. Concil. Trid. P. I 100. IV. De concupisc. 147.

<sup>13</sup> Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus <sup>1836</sup>, 35 A.

neinung und Endlichkeit, die die Quelle alles Bösen im Menschen ist, so sehr zum Begriff des menschlichen Wesens gehört, daß sie von diesem nicht getrennt werden kann, so ist auch der Fall des Menschen, wenigstens der Idee nach, der Natur des Menschen gleich ewig zu setzen<sup>14</sup>. Trotzdem ist nach Baur der Fall des Menschen seine eigene Schuld. An der menschlichen Natur ist nämlich ihre positive und negative Seite zu unterscheiden. Das Positive an ihr ist die von Gott geschaffene Natur; das Negative aber, als Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden Tätigkeit Gottes, kann nicht auf die göttliche Tätigkeit zurückgeführt werden. Die von Gott abgewandte und endliche und darum verkehrte Seite seines Wesens ist vielmehr Schuld des Menschen.

Allein dieser Widerspruch, dieser Abfall des konkreten Menschen von seiner Idee, dieses Anderssein der Idee im konkreten Menschen ist nur ein Moment, ein notwendiger Durchgangspunkt für die Realisierung des Begriffes Mensch in der Aufhebung dieses Widerspruchs. Denn der Widerspruch trägt die Bedingungen seiner Aufhebung dadurch in sich, daß der konkrete Mensch, auch wenn er als einzelner in die Besonderheit des Daseins herausgetreten ist, in seinem Fürsichsein an sich mit dem allgemeinen Menschen, d. h. aber mit der Idee Mensch eins ist. Allein in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit seines natürlichen Seins mit der Idee wieder aufgehoben<sup>15</sup>. Daher liegt „dem ganzen menschlichen Dasein die Idee einer organischen durch ein inneres Gesetz bedingten Lebensentwicklung zu Grunde, in welcher der schon in dem ersten Keim eingeschlossene Gegensatz der Prinzipien zwar immer wieder auseinandergeht und nach dem Übergewicht des einen oder des andern in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber auch in einer Reihe sich gegenseitig bedingenden Stufen zur höchsten Potenz des Lebens erhebt“<sup>16</sup>.

Der Fall des Menschen wird so verstanden als der Abfall der Idee des Menschen von sich selber und damit als das notwendige Moment eines dialektischen Prozesses, durch den sich der durch die Momente von Satz, Gegensatz und Aufhebung des Gegensatzes hindurchbewegende Begriff des Menschen verwirklicht. Im Sinn und in der Sprache der progressiven Dialektik Hegels wird daher das Verhältnis von ursprünglicher Gerechtigkeit — Sünde — Erlösung dahin bestimmt: „Das ursprüngliche Ebenbild (als Satz), der Sündenfall als die Negation des Ebenbildes (als Gegensatz) und die Wiederherstellung desselben, wodurch die Negation selbst wieder negiert wird (als Aufhebung des Gegensatzes) sind die Momente, durch welche der durch dieselben sich hindurchbewegende Begriff des Menschen sich realisiert“<sup>17</sup>. Die Sünde als Negation, d. h. als dialektischer Widerspruch hebt sich daher im dialektischen Prozeß selbst wieder auf. „Ist aber diese Negativität in der ersten Sünde einmal gesetzt, so ist sie auch in der konkreten Erscheinung des Bösen eine sich selbst aufhebende. Das Endliche trägt durch den in allem Endlichen enthaltenen Widerspruch seine eigene Negation in

<sup>14</sup> Ebd. 1834, 86; <sup>15</sup>1836, 146—147.

<sup>15</sup> Ebd. <sup>16</sup>1836, 210.

<sup>16</sup> Ebd. 115.

<sup>17</sup> Ebd. 100.

sich. Das Böse ist das durch die endliche Welt hindurchgehende göttliche Strafgericht, wodurch immer nur die Wahrheit zum Bewußtsein gebracht werden soll, daß die endliche Welt in ihrer von Gott abgekehrten Negativität eine in sich nichtige, sich selbst vernichtende und aufhebende ist, und alle ihre Wahrheit und Realität nur darin hat, daß sie in ihrer sich selbst aufhebenden Negativität zur Manifestation der göttlichen Zwecke dient und in dieser Hinsicht ihre Einheit im absoluten Wesen Gottes hat<sup>18</sup>. Näherhin ist der Fall des Menschen in dem dialektischen Prozeß, in welchem der Begriff des Menschen zu sich selber kommt, die Vermittlung der *iustitia originalis* als Idee mit ihrer Realisierung in Christus. „Muß der Fall, sofern er von Gott geordnet ist, mit der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammengedacht werden, so bildet beides zusammen die doppelte Seite des menschlichen Wesens, den Gegensatz, in dessen Sphäre es sich so entwickelt, daß der Zustand des Falles die Vermittlung ist zwischen der als Idee vorangestellten, ursprünglichen Vollkommenheit (der *iustitia originalis*) und ihrer Realisierung durch Christus, durch welchen sie erst zur Wahrheit und Wirklichkeit kommt<sup>19</sup>. Das Christentum wird daher folgerichtig als Moment der Entwicklung der menschlichen Natur betrachtet. So ist das Christliche „nicht ein schlechthin übernatürliches, sondern in seiner Übernatürlichkeit zugleich der Entwicklungssphäre der menschlichen Natur wesentlich angehörendes, ihren Begriff nach seinen inneren Momenten realisierendes Prinzip<sup>20</sup>, — Christus aber die vollendete Schöpfung.

War aber einmal die Sünde nur als der notwendige Widerspruch in einen dialektischen Prozeß aufgenommen, der sich in einer übergreifenden Einheit, d. h. in der Negation der Negation durch die Erlösung in der vollendeten Schöpfung, in der realisierten Idee der ursprünglichen Gerechtigkeit, d. h. in Christus selbst aufhebt, so war es unvermeidlich, das Verhältnis des Bösen zum Guten als ein nur relativ gegensätzliches anzusehen. So sind denn auch nach Baur Geist und Fleisch im Menschen nur beziehungsweise Gegensätze. „Wenn auch Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Prinzipien betrachtet werden können, so ist doch zwischen beiden kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz und unter dem Fleisch ist nichts anderes zu verstehen, als die vom göttlichen Geiste noch nicht durchdrungene Naturseite des menschlichen Wesens, die zwar das wahrhaft geistige Prinzip nicht aus sich selbst erzeugen kann und insofern sich rein negativ zu demselben verhält, aber doch alle Empfänglichkeit hat, dasselbe in sich aufzunehmen. So sind Geist und Fleisch nur die beiden zusammengehörenden Prinzipien in ein und derselben Einheit, so daß das eine nicht schlechthin ohne das andere gedacht werden kann<sup>21</sup>. Baur trägt daher auch kein Bedenken zuletzt die absoluten Gegensätze von Erwählung und Verwerfung seinem dialektischen Schema entsprechend zu relativieren. Daher bedeutet ihm das Verworfensein nicht mehr als „ein von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe“. „Geht

<sup>18</sup> Ebd. 165.

<sup>19</sup> Ebd. 1834, 107; <sup>2</sup>1836, 170.

<sup>20</sup> Ebd. <sup>2</sup>1836, 115

<sup>21</sup> Ebd. 104 bzw. 167—170.

die ganze Betrachtung von der göttlichen Allmacht aus, so können die Erwählten und Verworfenen nicht schlechthin einander entgegengesetzt sein, sondern es findet zwischen beiden nur das abstufende Verhältnis einer fortgehenden Entwicklung statt. Die Verworfenen oder Verdammten bezeichnen nur eine Stufe, auf welcher im Umfang der menschlichen Natur irgendwelche Einzelwesen der Gattung stehen müssen, wie es in jeder Gattung auch unterste Stufen gibt, aber eben deswegen ist auch diese Stufe eine von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe. Die Verworfenen sind nur die Übersehenen ... Die ganze Menschheit ist nach dieser Ansicht als eine Gesamtmasse zu betrachten, die durch das höhere Lebensprinzip, das Christus ist, allmählich belebt wird und die Verwerfung und Erwählung des Einzelnen sind nur die entgegengesetzten aber stets zusammengehörenden Teile desselben göttlichen Ratschlusses, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden<sup>22</sup>. Am Ende dieser Entwicklung steht also die „Wiederherstellung von allem“.

## II. Der geistesgeschichtliche Ort der Baurischen Deutung vom Falle des Menschen.

Diese Deutung des Sündenfalls, wie sie uns in der Lehre des großen Gegners von Möhler entgegentritt, ist keineswegs eine originale theologische Konzeption<sup>22a</sup>. Sie ist geistesgeschichtlich gesehen vielmehr vom Hintergrund der Philosophie des deutschen Idealismus und seiner Deutung vom Falle des Menschen zu verstehen. Wenn es ein Wesenszug der deutschen Philosophie von jeher gewesen ist, theologische Philosophie zu sein, so bildet auch die Philosophie des deutschen Idealismus darin keine Ausnahme. Gerade das Problem des Sündenfalls, die Frage, was die Sünde ihrem Wesen nach sei und wie sie in die Welt gekommen, bildet einen wesentlichen Bestandteil ihres Menschenbildes: bei Kant, Fichte, Schiller, Schelling, Goethe, Hegel, Schleiermacher, bei Franz v. Baader und Friedrich Schlegel<sup>23</sup>.

Die Philosophie des Deutschen Idealismus und ihre Lehre vom Sündenfall ist aber der geistesgeschichtliche Rahmen, in den Baur's Deutung vom Falle des Menschen zu stellen ist. Dabei hält es nicht schwer, dieser Deu-

<sup>22</sup> Ebd. 1834, 103; <sup>22</sup>1836, 167.

<sup>22a</sup> Wir begegnen ähnlichen Gedankengängen in der griechischen Theologie. So deutet Gregor von Nyssa den historischen Urstand des Menschen auch als »Abfall« von dem idealen Zustand des übergeschichtlichen Menschen oder Menschheitsganzen, dem zunächst nur ein ideales Sein zukommt und das ein Nichtexistent Reales ist, das aber am Ende der Zeiten Wirklichkeit werden soll, wenn Gott den Menschen »zurückgeführt« hat in den Zustand, in dem er nach seinem Urplan sein sollte. Auch Gregor gerät in die Gefahr, die Sünde nicht ganz ernst zu nehmen, auch am Ende seiner Menschheitsgeschichte steht die Apokatastasis. Vgl. J. B. Schoemann, Gregors von Nyssa Anthropologie als Bildtheologie: Schol 18 (1943) 41; 198—199.

<sup>23</sup> Elfriede Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Neue deutsche Forschungen, Bd. 6 (1934) 7; Heinrich Wimmershoff, Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Freiburger Dissertation 1934; Hermann Spreckelmeyer, Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader, 1938; Helmut Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 157—178.

tung des Falles vom Menschen ihren näheren geistesgeschichtlichen Ort zuzuweisen. Bei dem Einfluß, den Schleiermacher auf den jungen Baur nehmen konnte, werden wir die ersten Ansätze von Baur's Erbsündenlehre bei diesem zu suchen haben<sup>24</sup>.

In der Tat: Auch für Schleiermacher hat die biblische Erzählung vom Sündenfall Allgemeingültigkeit wegen ihrer sinnbildlichen Eigenschaft. Auch nach ihm kann an dieser Erzählung »die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde wie sie immer und überall dieselbe ist, zur Anschauung« gebracht werden (Glaubenslehre § 72, 405/406). Auch nach ihm gibt uns die Sündenfallerzählung nicht die Geschichte von dem Kommen der Sünde in die Welt. Denn die Sünde ist nicht erst nach dem Sündenfall da, sondern als Anlage schon vorher. Diese wird im Sündenfall lediglich actus. Auf Schleiermacher geht es schließlich auch zurück, wenn Baur die *iustitia originalis* nicht als Wirklichkeit, die dem ersten Menschen von Gott verliehen ward, sondern als Idee, die ihm vorschwebt, versteht. Denn auch nach Schleiermacher erreicht die menschliche Natur ihre Vollendung erst im zweiten Adam. »Vorher war sie unvollkommen. Die ursprüngliche Vollkommenheit ist also nicht Wirklichkeit gewesen, sondern hat höchstens als Idee Gottes bestanden, die noch nicht ausgeführt wurde«<sup>25</sup>. Auch nach Schleiermacher »war die in dem ersten Adam geschehene Mitteilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Besseren ganz hervorschaute, und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mitteilung an den zweiten Adam vollendet« (Glaubenslehre § 94,3). Nach Schleiermacher ist also »der erste Adam unvollkommen geschaffen und soweit man in folgedessen von einem Sündenfall überhaupt noch sprechen kann, besteht dieser lediglich in der Aktualisierung seiner unvollkommenen Anlage, die ihm von Gott zuteil geworden ist. Ein eigentlicher Fall aus der Vollkommenheit in die Sünde wird sogar ausdrücklich bestritten«<sup>26</sup>.

Damit ist aber schon die progressive Dialektik in etwa vorbereitet, in der der Sündenfall nach Baur steht: Unvollkommenheit des Anfangs — Aktualisierung dieser Unvollkommenheit in der Sünde — Überwindung der Sünde durch Vollendung der bis dahin unvollkommenen menschlichen Natur. Baur hat denn auch die Deutung Schleiermachers von Christus als der vollendeten Schöpfung in seine Lehre vom gefallenem Menschen aufgenommen<sup>27</sup>. Aber während Baur sich vergebens bemüht, das Negative an der menschlichen Natur auf die eigene Schuld des Menschen zurückzuführen, sieht Schleiermacher folgerichtig die Ursache der Sünde in Gott selber. Denn ist die Sünde nichts anderes als die Folge aus der Unvollkommenheit und diese das Werk Gottes, so stammt letztlich die Sünde aus Gott. »So muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen« (Glaubenslehre § 79). Damit hängt es aber zusammen, daß Schleiermacher, wie Baur, das Böse als ein Negatives, näherhin als bloßes Zurückbleiben hinter der Vollkommenheit erklärt. So liegt der Grundgedanke der Baur'schen Lehre vom Fall schon bei Schleiermacher vor. Denn dies ist »die Grundansicht Schleiermachers: kein Bruch, Fall aus der Vollkommenheit in die Sünde und Erlösung aus ihr, sondern: Adam und die Menschheit nach ihm war noch unvollkommen, in Christus wird die Schöpfung überhaupt erst vollendet. Also kein Bruch, sondern monistische Entwicklung«<sup>28</sup>.

Dazu kommt, daß auch bei Schleiermacher wie bei Baur das moralisch Böse nicht rein ethisch aufgefaßt wird. Wie Baur am Anfang des mensch-

<sup>24</sup> Zu Schleiermachers Deutung des Sündenfalls vgl. Helmut Groos a. a. O. 163—168; Elfriede Lämmerzahl, a. a. O. 113—118.

<sup>25</sup> Helmut Groos, a. a. O. 164.

<sup>26</sup> Ebd. 164.

<sup>27</sup> Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 210—211.

<sup>28</sup> Helmut Groos, a. a. O. 166.

lichen Daseins einen Zwiespalt zwischen dem Ideal der Vollkommenheit und der konkreten menschlichen Natur behauptet, wie also hier an den Anfang das Unvollkommene der konkreten menschlichen Natur und dieses der Sünde gleichgestellt wird, so tut ein Gleiches auch Schleiermacher. Denn auch nach ihm besteht das Böse »nicht im Ungehorsam gegen Gott, sondern in einem unentwickelten, unkräftigen Gottesbewußtsein«, das seinen Grund darin hat, daß »die in dem ersten Adam geschehene Mitteilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende war.« Mit Recht bemerkt dagegen Helmut Groos: »Wenn es schon ein unmöglicher Gebrauch ist, das Primitive, Unvollkommene als böse zu bezeichnen, so ist es einfach unmöglich, es Sünde zu nennen ... Wenn aber einmal die Unvollkommenheit als Sünde bezeichnet werden soll, so ist der eigentliche Sünder Gott, der den Geist an die menschliche Natur unzureichend mitgeteilt hat.«<sup>29</sup>

Baur hat aber diese Ansätze seiner Lehre vom Fall des Menschen, die er bei Schleiermacher fand, besonders in der zweiten Auflage seines Werkes: *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836* durch die Hegelsche Gedankenwelt ergänzt. Das konnte leicht geschehen. Hatte doch auch Hegel mit dem Sündenfall des Menschen des öftern sich abgegeben<sup>30</sup>. Hegel befaßt sich mit ihm in der *Phänomenologie* (1807), in der *Logik* (1816), in der *Enzyklopädie* (1817), in der *Philosophie des Rechts* (1821), in der *Geschichte der Philosophie* (1805—1831), in der *Philosophie der Religion* (1821—1831), in der *Philosophie der Geschichte* (1822—1831). Mit Hegel sieht Baur in der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine in die Form einer zufälligen historischen Begebenheit eingekleidete Vorstellung, die in den spekulativen Begriff zu erheben sei. Denn dies ist auch Hegels Anliegen, so oft er auf den Sündenfall zu sprechen kommt: »Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakter Weise der Sündenfall genannt — eine Vorstellung, die sehr tief nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, notwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.«<sup>31</sup> Wenn Baur aber den spekulativen Gehalt der biblischen Erzählung darin sieht, daß der einzelne konkrete Mensch in notwendigem Gegensatz stehe zum Allgemeinen, zur Idee des Menschen, zum Menschen in seinem Ansich und diesen Gegensatz auf dem Standpunkt der Idee gleichsetzt dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der Idee und Wirklichkeit, so hat Baur die Frage nach dem gefallen Menschen von dem das System Hegels beherrschenden Problem aus spekulativ gelöst. Denn gerade »diese Frage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, des Allgemeinen zum Besonderen und die wechselseitige Verbundenheit beider ist die Grundfrage Hegels geblieben, die in seltener Konsequenz in den ersten Jugendentwürfen schon aufsteigt, durch die großen Werke des Mannes hindurchgeht und noch am Ende seines Schaffens steht. Sie bietet den Schlüssel, der die letzte Absicht des Hegelschen Systems erschließt und dieses selbst als die Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen erscheinen läßt.«<sup>32</sup>

Wenn Baur ferner den Urmenschen, den allgemeinen Menschen, dem einzelnen Menschen in der Besonderheit seines Daseins gegenüberstellt, so ist auch das hegelisch<sup>33</sup>. Denn auch nach Hegel will »der erste Mensch dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner zufälliger, einer von vielen, sondern der absolut erste Mensch, der

<sup>29</sup> Ebd. 167.

<sup>30</sup> Elisabeth Löcker-Euler, *Philosophische Deutung von Sündenfall und Prometheusmythos*, Dissertation Heidelberg 1933, 20—34; Elfriede Lämmerzahl a. a. O. 104—113; Hermann Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*, 1938, 309—310.

<sup>31</sup> *Religionsphilosophie* WW 15, 285.

<sup>32</sup> Theod. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I* (1933), 1—2.

<sup>33</sup> Vgl. auch Elisabeth Löcker-Euler, a. a. O. 24.

Mensch seinem Begriffe nach<sup>34</sup>. Wenn Baur den Fall des Menschen als gleich ewig mit der Natur des Menschen setzt, wenn Schöpfung — Fall — Erlösung für ihn Momente sind, in denen sich das Wesen des Menschen entfaltet, so gehört auch nach Hegel der Fall des Menschen zur ewigen Geschichte des Geistes<sup>35</sup>. Damit aber hängt es zusammen, daß Baur die Geschichte des Menschen und seines Falles im Sinne und in der Sprache der progressiven Dialektik Hegels beschreibt, nach der der Fall des Menschen die Negation des ursprünglichen Ebenbildes, die Erlösung aber die Negation der Negation und damit die Aufhebung des Widerspruchs ist.

Für Baur wird so die Hegelsche Dialektik bestimmend für die Auffassung vom Falle des Menschen. Denn auch nach Hegel ist der Sündenfall die Geburt des Gegensatzes, der die Aufgabe hat, eine Trennung herbeizuführen als Auftakt zu tieferer Bindung. Der Sündenfall erscheint hier als Antithesis gegenüber der Thesis des Ideals (Urbildes) mit dem Sinn der Synthesis in der Realisierung des Urbildes<sup>36</sup>.

Während für Möhler der Urstand des Menschen eine gottmitgeteilte Wirklichkeit ist, ist sie für den Hegelianer Baur nur Idee, die die dialektische Entwicklung des Begriffes vom Menschen einleitet und bestimmt. Für Möhler bleibt daher der Mensch gefallen solange, als das ursprüngliche gottmitgeteilte Leben in ihm nicht wieder erweckt ist, d. h. solange, als der Mensch nicht zu der ihm im Anfang verliehenen Fülle des göttlichen Lebens zurückgebracht ist. Für die von der progressiven Dialektik Hegels beherrschte Auffassung Baur's aber ist die Erbsünde ein durch das Christentum noch nicht überwundenes mit der Natur des Menschen notwendig verbundenes Entwicklungsstadium. So kann Baur sagen: »Die Erbsünde bezeichnet denjenigen Zustand des Menschen, in welchem, sofern er für sich betrachtet wird, das höhere geistige Bewußtsein und Leben, das dem Menschen nur durch das göttliche Prinzip des Christentums mitgeteilt wird, noch nicht in ihm erwacht ist. Alles, was der bloß sinnlichen, rein natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten Seite des Menschen angehört, ist eben deswegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen und das Wesentliche ihres Begriffes besteht darin, daß der an sich natürliche Zustand doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur«<sup>37</sup>.

Damit hängt es aber zusammen, daß Baur die Gegensätze von Gut und Bö's, von Verworfen und Auserwählt relativiert. Bö's ist ihm gleich noch nicht gut, verworfen gleich noch nicht erwählt. In dieser Relativierung aber kommt die monistische Konstruktion des Falles vom Menschen zu letzter Klarheit. Der allein wirkende Gott der Reformatoren wird hier zum allein Seienden fortentwickelt. Der Fall der Menschen wird hier letztlich verstanden als ein Moment der Evolution des Göttlichen überhaupt. Daher die verschiedene Bedeutung des »Abfalls« im Christentum und beim deutschen Idealismus. »Während dieser (im Christentum) rein ethisch gemeint ist, wird er im Idealismus immer mehr ins Ontologische hinübergespießt: an die Stelle des Ungehorsams tritt die Trennung im Sein: das Endliche, die Welt, der Mensch. Die Schöpfung wird Sündenfall und der Sündenfall Schöpfung; wenn im Christentum der von Gott geschaffene Mensch durch Ungehorsam fällt, so besteht der Fall im Idealismus zum Teil schon im Entstehen des Menschen überhaupt, oder dieser erlangt wenigstens seine eigentliche Menschlichkeit erst im Fall und durch ihn. Dort ist das ungehorsame Sein des Menschen Sünde, hier das endliche Sein als Mensch

<sup>34</sup> Religionsphilosophie WW 15, 266.

<sup>35</sup> El. Löcker-Euler, a. a. O. 25.

<sup>36</sup> Ebd. 22 und 33; Hermann Spreckelmeyer, a. a. O. 309—310.

<sup>37</sup> Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 80—81.

überhaupt<sup>38</sup>. Allein mit diesem Begriff von Sünde und ihrer Stellung als eines notwendigen Gegensatzes in einer progressiven Dialektik ist auch die Idee der Erlösung im christlichen Sinne hinfällig geworden. Baur ist diese Idee zwar nicht fremd geblieben. Auch glaubt er, diese mit seiner Deutung des gefallenen Menschen vereinbaren zu können. »Wenn aber die Erlösung die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zustandes ist, so ist sie eben dadurch auch die Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes. Die Idee, durch die die Erlösung realisiert werden soll, ist in ihrer idealen Wahrheit schon an den Ursprung des menschlichen Daseins vorangestellt; die Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit welcher der Mensch ursprünglich aus der Hand des Schöpfers kam, ist dieselbe, zu welcher er wieder erneuert werden soll<sup>39</sup>. Es wird hier die Erlösung als Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes, als eine Wiedererneuerung der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit bezeichnet. Allein es wird zugleich ausdrücklich behauptet, daß der durch die Erlösung herbeigeführte Zustand nicht als reale Wirklichkeit, sondern nur als ideale Wahrheit am Ursprung des menschlichen Daseins da gewesen sei. Von einer Wiederherstellung, einer Wiedererneuerung kann aber im eigentlichen Sinne nur dann die Rede sein, wenn derselbe Zustand, wie er schon einmal war, wiederkehren soll. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die durch die Erlösung verwirklichte Heiligkeit und Gerechtigkeit als reale Wirklichkeit und nicht nur als ideale Wahrheit am Ursprung des menschlichen Daseins vorhanden war. Im Grunde hat Baur die Idee der christlichen Erlösung im Sinne eines idealistischen Evolutionismus umgedeutet.

### III. Möhlers Kritik der idealistischen Deutung des Falles vom Menschen.

Möhler hat diese Deutung vom Sündenfall in seinen Neuen Untersuchungen 1834 einer eingehenden Kritik unterzogen. Für ihn als Symboliker mußte die erste Frage sein, wie weit diese Deutung vom Falle des Menschen, der Erbsündelehre, den öffentlichen Bekenntnisschriften des Protestantismus entspreche. Es war nicht schwer, die Unvereinbarkeit beider nachzuweisen (NU § 27, 136—138). Viel folgenschwerer wurde aber für Möhlers Verständnis der Erbsünde die umfassendere Frage, in welchem Verhältnis diese Deutung des Sündenfalls zum Sündebegriff der christlichen Offenbarung überhaupt stehe. Denn wie die Kritik der Lehre des alorthodoxen Protestantismus vom Falle des Menschen für Möhlers ersten Erbsündebegriff die konstruktiven Motive geboten hatte, so wird auch für seine weitere Deutung des durch die Sünde gebrochenen Daseins des Menschen die Kritik entscheidend, die Möhler am idealistischen Verständnis des Sündenfalls in den Neuen Untersuchungen 1834 übt. Gegen die idealistische Deutung des Falles des Menschen hat Möhler aber folgendes einzuwenden:

1. Im Hintergrund dieser Deutung des Sündenfalls steht eine pantheistische Auffassung der Welt. Die Kritik Möhlers an der idealistischen Deutung vom Fall des Menschen steuert dabei nicht unmittelbar auf das von seinem Gegner entworfene Bild vom gefallenen Menschen los. Vielmehr sucht Möhler dieses vom Ganzen des Weltbildes her, in dem es steht, zu verstehen und verstehend zu überwinden. Schon in seinem Athanasius 1827 hatte Möhler gegen die pantheistisch-evolutionistische Deutung der Trinität eines Schleiermacher das Da-

<sup>38</sup> Helmut Groos, a. a. O. 173.

<sup>39</sup> Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1836, 100—101.

sein des Menschen von dem ewig vollkommenen und ewig sein trinitarisches Leben lebenden Gott her begründet, der Geschichte des Menschen jede Bedeutung für die Entwicklung und für das Selbstbewußtwerden Gottes in Vater — Sohn — Geist abgesprochen und damit den Menschen und seine Geschichte sich selbst zurückgegeben und ihnen ihre eigene Bedeutung vor Gott und außerhalb Gottes wieder gegeben. Jetzt sieht Möhler auch in dem von Baur entworfenen Bild vom Menschen und seines Falles den christlichen Schöpfungsbegriff bedroht. Dieses Menschenbild wird nur verständlich von dem in seinem Hintergrund stehenden Pantheismus her. Die Schöpfung aus Nichts auf den Menschen angewandt heißt doch soviel: „Unser Sein selbst ist aus nichts, d. h. nicht aus Gottes Wesen, auch nicht aus einem bereits neben Gott Vorhandenen“ (NU § 28, 146). Nach Baur aber (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1834, 92) konnte Gott, als er die Welt schuf, wie es der Begriff der Welt mit sich bringt, nur eine endliche Welt schaffen. Deswegen hat die Welt, sofern sie endlich ist, nicht aus Gott ihr Dasein, sondern ist aus nichts geschaffen. Auf den Menschen angewandt heißt das aber soviel: das Endliche am Menschen ist die Grenze seines Seins, das Negative, das Nichts an ihm. Insofern der Mensch nichts, ein endliches Wesen ist, insofern er eine Grenze seines Seins hat, ist er aus nichts geschaffen. Sind wir aber nur in dem Sinne nicht aus Gott, als wir überhaupt nicht sind, d. h. insofern wir endlich sind und eine Grenze unseres Seins haben, so werden wir wohl, insofern wir sind, aus Gott sein. Der christliche Begriff der Schöpfung aus nichts ist damit aber abgelehnt. Dies wird durch die Art bekräftigt, wie hier das Ursprüngliche des Bösen erklärt wird. Soll dieses doch „nur darin seinen Grund haben, daß Gottes schöpferische Tätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Punkte sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist“ (Ebd. 96). Das aber läßt keine andere Möglichkeit offen, das Verhältnis, in welchem Gott zu Welt steht, zu erklären, als im Geiste eines Spinoza, als das Verhältnis der natura naturans zur natura naturata. Das aber will soviel besagen: Die Menschheit dürfen wir nie von der göttlichen Ur- und Grundsubstanz getrennt betrachten<sup>40</sup>.

Ehedem, als seine Theologie gegen den Deismus gerichtet war, hat Möhler es abgelehnt, in Gott den Baumeister der Welt nur zu sehen. Gegen die Trennung von Welt und Gott und gegen eine von Gott gelöste, verselbständigte Welt hat er ein dynamisch-organisches Verhältnis von Gott und Welt behauptet. Jetzt aber, wo es gegen eine pantheistische Verschmelzung von Gott und Welt das eigene Dasein von Welt und Mensch außerhalb Gottes zu behaupten gilt, wird ihm das Bild vom Baumeister gerade recht, um das eigene Dasein des Menschen vor Gott zu veranschaulichen: die Menschheit hat ihre eigene Existenz

<sup>40</sup> Zur Wiederentdeckung Spinozas im Zeitalter des deutschen Idealismus vgl. Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, I (1923) 60—76.

vor Gott so, wie ein Haus geschieden ist vom Zimmermeister, wenn er es vollendet hat. Nach der von Baur vertretenen Ansicht aber hätten wir stets ein solches dynamisches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur anzusetzen, wie zwischen der natura naturans und natura naturata (NU § 29, 151—152). Ist aber das Verhältnis Gottes zur Welt festzusetzen, wie das der Natursubstanz zu ihren einzelnen Produktionen, so sind wir lauter göttliche Individuen (NU § 28, 147). Im Hintergrund dieser Deutung menschlichen individuellen Daseins steht daher ein pantheistisches Gott-Welt-Verhältnis. „Durch Differenzierung des göttlichen Wesens entsteht das Weltall, und wir sind die in einzelnen begrenzten Erscheinungen hervortretende schaffende Kraft Gottes selbst. Wenn sich die schaffende Naturkraft nicht selbst in ihren Hervorbringungen begrenzte, so entstünden nie besondere Gattungen und Individuen, keine Pflanze, kein Baum, kein Affe, kein Stier usw.; sie wäre überall ganz und eben deshalb offenbarte sie sich nicht in Besonderheiten, zu deren Schöpfung also eine Selbstbegrenzung der Natursubstanz notwendig ist“ (NU § 28, 147). Dahin also versteht Möhler seinen Tübinger Kollegen, wenn dieser behauptet, Gottes schöpferische Tätigkeit habe sich an einem bestimmten Punkte selbst begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben. Denn nur unter der Voraussetzung einer pantheistischen Weltdeutung kann das Endliche dem Bösen gleichgesetzt werden. „Das Böse des Löwen, d. h. sein Appetit nach Schafen, Menschen usw. wäre hiernach sehr leicht zu erklären; er verschlänge eben alles, was er kann, weil er nicht alles ist, denn wäre er alles, so wäre er immer gesättigt. Ungemein schön ließen sich so auch der Geiz, der Wucher, die Habsucht, der Neid, die Herrschsucht und Eroberungssucht, überhaupt alle Laster der Menschen erklären. Weil die Menschen Begrenzungen eines Unbegrenzten sind, haben sie ein notwendiges Verlangen, sich ins Unbegrenzte auszudehnen, ihre Herkunft nicht zu verleugnen, um so den Widerspruch ihres Wesens, das ja ein endlich gewordenes Unendliche ist, aufzuheben, d. h. alles in sich aufzulösen, sich anzueignen, kurz alles zu sein. Die Menschen könnten daher dergleichen Bestrebungen nicht lassen, bis sie wirklich zum All und es zu ihnen zurückgekehrt und sie somit befriedigt sind. Wären sie aber nie aus dem All als besondere Wesen entlassen worden, nun so wäre alles Böse, Endliche, Begrenzte, Unvollkommene unmöglich“ (NU § 28, 147—148). Eine solche Deutung des menschlichen Daseins steht aber in Widerspruch mit dem christlichen Schöpfungsbegriff. Nach ihm begrenzt sich Gottes schaffende Tätigkeit nicht, um der Endlichkeit Raum zu geben. Denn der christliche Schöpfungsbegriff „weiß nichts von einer zuvor unbegrenzt und gestaltlos gewesenen Kraft, die, indem sie durch eigene Bewegung sich zu begrenzen und gestalten anfing, eben dadurch in die Endlichkeit einging und die einzelnen endlichen Intelligenzen hervorbrachte, welche darum, weil sie als Individuen nicht das ganze und ungeteilte Leben sind, unvollkommen, beschränkt und böse sein sollen“ (NU § 28, 148).

2. Die Ursache des Bösen liegt nicht im Endlich-sein an sich. Von dem Schöpfungsbegriff aus muß aber auch die von Baur gegebene Erklärung des Bösen abgelehnt werden. Denn nach biblischer Betrachtungsweise ist das Reich der Geister nicht aus einer gestaltlosen und unbegrenzten Masse in Gestaltung und Begrenzung über-

gegangen. Daher kann auch die Ursache des Bösen nicht in der Verendlichkeit eines in sich Unendlichen gefunden werden. Denn das Geschaffensein der endlichen Geister heißt doch nur soviel: sie seien bedingt, weil gesetzt und dadurch fortwährend abhängig von einem Unbedingten. Der Begriff der Begrenzung in dem von Baur gezeichneten Sinne liegt aber keineswegs im Geschaffensein an sich. So müßte aufgezeigt werden, daß im Begriff eines bedingten, lediglich durch Gottes unbedingte Allmacht hervorgerufenen Wesens das Böse eingeschlossen und bei dem Begriffe einer solchen Schöpfung aus nichts das Böse unvermeidlich sei. Allein dies ist nicht möglich. Denn der Begriff einer Schöpfung aus nichts hat nur einen negativen Wert. Er weist bestimmte Auffassungen über das Werden der Welt ab, ohne uns positiv über ihre Entstehung aufzuklären. Positiv gesehen stellt das Dogma von der Schöpfung aus nichts die Schöpfung als ein undurchdringliches Geheimnis dar. Die Annahme aber einer lediglich von Gottes Allmacht abhängigen Schöpfung, in der gleichwohl das Böse eine notwendige Folge wäre, ist mit Gottes Heiligkeit unvereinbar.

3. Daher hat auch die Sünde ihren Grund nicht in der Begrenzung des Seins. Auch die Erklärung der Sünde des Menschen, wie sie Baur gibt, ist nicht haltbar. Denn hier wird die Sünde als notwendiger Gegensatz zum Guten angesehen, da das Positive nicht ohne das Negative sein könne. Denn damit wird ein tatsächliches Verhältnis zu einem Wesensverhältnis gemacht. „Daraus, daß wir jetzt alles Gute nur im Kampf mit dem Bösen zur Entwicklung gelangen sehen, folgt doch gar nicht, daß sich das Gute ohne das Böse überhaupt nicht entwickle oder gar, daß es ohne Böses nicht sein könne“ (NU § 18, 138). Das ließe darauf hinaus, den Teufel zur Bedingung der Existenz Gottes zu machen. Diese Anschauung vom Fall des Menschen erklärt auch nicht, wie so es zu einer Verschlimmerung der ursprünglichen von Gott rein und gut geschaffenen Natur gekommen sei. Denn das Böse soll sich zum Guten im Menschen nur verhalten, wie das Negative zum Positiven, da es nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden Tätigkeit Gottes zu betrachten sei. Die Begrenzung des Seins ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Verschlimmerung des Seins. „Ist das Negative als die Grenze zu betrachten, welche sich die schöpferische Tätigkeit selbst in der Produktion des Geschöpfes setzte, und war nur durch diese Begrenzung das Geschöpf selbst möglich, wie sollte diese Begrenzung zugleich auch eine Verschlimmerung desselben sein oder doch eine notwendige Verschlimmerung in ihrem Gefolge haben, da durch die Begrenzung selbst das Geschöpf erst wurde?“ (NU § 28, 140). Im Gegenteil: gehört die Grenze zur Natur des Geschöpfes, weil ohne Begrenzung sein Dasein nicht möglich ist, so ist alles, was mit dieser Begrenzung zusammenhängt, Ausdruck seiner Natur und nicht eine Verschlimmerung seiner Natur, damit aber gut. „Denn was durch die Bedingungen des Daseins eines Wesens gegeben ist, ist dem Wesen selbst entsprechend und gut, nicht nur für dasselbe, sondern überhaupt gut von seinem Standpunkt aus“ (Ebd. 140).

Diese Auffassung von Sünde enthält dabei einen logischen Widerspruch. Denn sie setzt das endliche, begrenzte Sein gleich dem im Widerstreit mit dem unendlichen Sein. Endlichsein aber verneint

nur schlechthin das Unendlichsein. Es steht zu ihm in einem kontradiktorischen Gegensatz. Daraus aber wird in der Auffassung Baur's ein konträrer Gegensatz gemacht (142).

Aus der Begrenztheit des menschlichen Wesens folgt aber doch nur, „daß es über ein gewisses Maß der Liebe zu Gott und der Ehrfurcht gegen ihn und des Guten überhaupt nicht hinauskönnne; aber wie soll das geschehen, daß es darum, weil es endlich ist, wider Gott selbst handelte, sich gegen ihn empörte?“ (140—141). Denn das Böse ist nicht bloß eine Ermäßigung im Guten, ein weniger Tun, sondern die Aufhebung des Guten und das ihm Widersprechende in der Gesinnung. Der Sündebegriff Baur's läßt daher den nötigen Übergang vom begrenzten Sein in eine sittliche Verkehrtheit vermissen, ein Übergang der nur durch die Freiheit des Menschen vermittelt werden kann.

4. Diese Deutung des Falles erklärt die mit der Sünde gegebene Schuld des Menschen nicht. Denn wenn der Fall des Menschen ein notwendiger ist, insofern seine Natur eine endliche und begrenzte ist, so ist es nicht möglich, eine Tat oder einen Zustand, der mit dem ewigen Begriff von einem Ding gegeben ist, eine Schuld zu nennen.

5. Das idealistische Verständnis vom Falle des Menschen macht aus dem ethischen Problem der Sünde ein metaphysisches, wenn nach ihm die Sünde durch die Endlichkeit, durch die Schöpfung selbst bedingt ist. Eine solche Auffassung von Sünde steht aber in unveröhnlichem Gegensatz zum Sündebegriff des Neuen Testaments. Nach diesem ist das Böse verboten und mit Strafen bedroht; sind wir gehalten, um Sündenvergebung zu bitten; sind wir angehalten, nicht mehr zu sündigen; ist den Gerechten im Jenseits die Reinheit von allem Bösen verheißen (NU § 26, 127—128). Nicht nur aus den Worten, noch mehr aus dem Geiste der Hl. Schrift (Röm 5,12; 1 Kor 15,22) erhellet, daß durch einen Akt der Freiheit die Sünde in die Menschenwelt hereingekommen ist (NU § 26, 135). Nach dem idealistischen Verständnis der Sünde aber, wonach diese durch die Endlichkeit bedingt ist, hieße das Böse durch Gott verboten soviel, daß Gott einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlege, sich unablässig bemühe, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, so enthält das Verbot des Bösen einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben. Die Bitte um Sündenvergebung wäre eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; der Schmerz über die Sünde — ein Fluch über unser Dasein; das Bestreben aber, nicht mehr zu sündigen — die Anstrengung, unsere Vernichtung soviel als möglich zu beschleunigen. „Denn ist das endliche Sein als solches notwendig mit dem Bösen behaftet, so ist die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unserer persönlichen Existenz, die Auflösung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen“ (NU § 26, 128). Der Himmel aber, in welchen den Gerechten die Reinheit vom allem Bösen verheißen ist, wäre die Auslöschung unserer persönlichen Existenz. „Denn solange ein Geschöpf als solches existiert, muß es sündigen, unsere Sündelosigkeit im Himmel kann also eben nur das Nicht-Sein bedeuten“ (NU § 26, 128). Ist nämlich das Böse mit dem Selbstbe-

wußtsein gegeben, so kann das Aufhören des Bösen nur eine Zerstörung unseres Selbstbewußtseins, unserer Persönlichkeit sein. Dies anzunehmen, ist aber unbiblisch und antichristlich. Denn mit dem seligen Leben im Jenseits ist uns ein vollkommenes Erkennen verheißen, wo das teilweise Erkennen verschwindet, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, ein Zustand, wo Christo alles unterworfen sein wird und Gott alles in allem ist (1 Kor 15,24—28), wo also keine von Gott abgewandte Seite und keine Verkehrtheit mehr in den Gerechten sein wird. Wenn ferner dem Leibe, der dem Verderben unterworfen ist, ein unverderblicher d. h. ein von allen Flecken sündlichen Lebens freier; dem in Unehre und Schwäche gesäten ein in Herrlichkeit und Kraft auferstehender; dem fleischlichen Leib ein geistlicher; dem Menschen, der das Bild des irdischen Adams getragen hat, der Mensch gegenübergestellt wird, der das Bild des himmlischen Adams tragen wird, so bedeuten alle diese Gegensätze nichts anderes, als daß mit dem Tode ein von allem Verderben, Übel, Elende und Sünde befreites Dasein unser wartet. Eben weil wir aber im Himmel ohne Böses sein werden, so ist das Böse nicht eine Folge der Endlichkeit (NU § 26, 128—129). Daraus folgt, daß der Hl. Schrift des Neuen Testaments „der Begriff eines mit der endlichen Natur gegebenen Bösen durchaus fremde sei; da sie in den Gerechten aufs klarste eine völlige Befreiung davon im jenseitigen Leben annimmt, so kann sie auch nicht annehmen, daß ursprünglich, also mit der Schöpfung des Menschen, der besprochene Gegensatz in ihm, wenn auch nur latent, vorhanden gewesen sei, denn ist er mit der Setzung der menschlichen Natur gegeben, so kann er nie ein Ende nehmen, und umgekehrt endigt er, so kann er auch im Anfang nicht in der menschlichen Natur gewesen sein“ (Ebd. 135).

Christus ist ferner nach der Hl. Schrift der absolut Sündelose. Wenn Christus aber Mensch war und die Sünde mit dem Begriff des Menschen als eines endlichen Wesens gegeben ist, so kann er als solcher nicht ohne Böses und ohne Sünde sein. Endlich lehrt die Hl. Schrift das Dasein von Engeln, d. h. von endlichen, aber gleichwohl nicht gefallenem reinen Geistern höherer Ordnung. Dies wäre aber unmöglich, wenn der Fall mit der Schöpfung endlicher Geister und der Begriff des Bösen mit dem der endlichen Welt zusammenfielen (Ebd. 130—131).

6. Unvereinbar mit dem biblischen Sündebegriff ist ferner die Annahme, daß zwischen Gut und Böse nur ein relativer Gegensatz bestehe. Denn „in grauenvollen, furchtbar erhabenen Bildern schildert uns der Heiland selbst das Schicksal, das den Verworfenen im Jenseits erwartet. Die Worte: Gehet hin, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, erschüttern Mark und Gebein. Welcher nachdenkende Mann wird es für möglich halten, daß eine Ansicht, welche das Böse für die bloße und zugleich notwendige Grenze des Daseins erklärt, Bilder und Worte dieser Art erzeugen konnte?“ (NU § 26, 131). Mit dem idealistischen Verständnis der Sünde war es aber nicht vereinbar, die als Geschöpfe, als endliche, beschränkte Wesen, die aus Notwendigkeit Sündigenden, der Hölle auf immer zu übergeben. Daher wird der Gegensatz von Gut und Böse nur als ein relativer angesehen und daraus gefolgert, daß „Gott die, welche er in dem dermaligen Abschnitte ihrer Existenz mit seiner belebenden Wirksamkeit nicht berühre, darum noch

nicht schlechthin übergehe, sondern auch sie noch in Christo begnadigen werde“ (Ebd. 132). Ganz abgesehen aber davon, daß das Schicksal der Verworfenen in dem Zwischenstadium bis zu ihrer Begnadigung völlig ungeklärt bleibt, — lösen sie sich in das allgemeine Naturleben nach dem Tode auf oder bewahren sie ihre Persönlichkeit bis zu ihrer Metamorphose, und wenn dieses, wo erfreuen sie sich ihrer Persönlichkeit im Diesseits oder Jenseits? — diese Anschauung verkennt die Größe des menschlichen Geistes, die er in seiner Freiheit hat. Denn die ewige Strafe, der der menschliche Geist fähig ist, ist der eindringlichste Hinweis auf die Würde des menschlichen Geistes, die ihm mit seiner Freiheit gegeben ist. Ist doch „ein Wesen nur darum ewiger Strafe fähig, weil es einer ewigen Seligkeit empfänglich ist; und das Tier ist für jene nur darum unzugänglich, weil ihm auch diese versagt ist. Mit der einen fällt auch die andere“ (Ebd. 134).

7. Damit sind aber die Voraussetzungen gefallen, in der Sünde nur die Gegensatzfunktion eines dialektischen Prozesses zu sehen. Möhler hat diese schon bei der Lehre vom Urstand des Menschen abgelehnt. Dort weist er nämlich einen Begriff von Unschuld des paradiesischen Menschen zurück, der im Zusammenhang mit der Anschauung steht, daß der Begriff des Menschen sich in einem dialektischen Prozeß verwirkliche. Darnach solle Unschuld soviel heißen wie: weder gut noch böse. Möhler meint damit „die späteren negativen Vorstellungen von einer bloßen Unschuld, von einer Indifferenz zwischen Gut und Böse, in welcher sich der paradiesische Mensch befunden haben soll“. Denn ein solcher Begriff von Unschuld lasse das Menschengeschlecht einen Ausgang nehmen, der der notwendige Eingang in die Verkehrtheit war, um der Durchgang zur selbstbewußten Rückkehr zu werden. Eine solche Ansicht aber mache die Lehre vom Sündenfall zur Torheit, weil die einfache Behauptung der Notwendigkeit des Falles das Böse selbst zum Guten erhebe (Sy<sup>5</sup> § 2, 33)<sup>41</sup>.

Nicht als ob Möhler von Anfang an das dialektische Verhältnis, in welchem die Sünde zu Urstand und Erlösung steht, abgelehnt hätte. Er behauptet vielmehr ein solches von Sy<sup>3</sup>—Sy<sup>4</sup>. Denn wenn ihm auch die Wiedergeburt gleich der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes, gleich der wiedergewonnenen ersten Schöpfung ist, so doch „mit dem Unterschiede, daß die Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, in der sich Adam bewußtlos befand, mittels des Durchganges durch den Widerspruch zur selbstbewußten erhoben wird“ (Sy<sup>1</sup> § 1, 3)<sup>42</sup>. Erst als Möhler sich zur skotistischen

<sup>41</sup> Zum negativen Begriff von Unschuld vgl. Hegel, Religionsphilosophie: Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist. Es ist der Zustand des Tieres, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten (WW15, 285). Unschuld heißt willenlos sein, ohne böse und damit ohne gut zu sein (WW 16, 260).

<sup>42</sup> Sy<sup>2</sup>—Sy<sup>4</sup> hat die Formulierung: Wenngleich mit dem Unterschiede, daß die Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, in der sich Adam befand, ohne sich dieses seines Besitzes bewußt zu sein, mittels des Durchganges durch den Widerspruch, in den er mit Gott trat, zur vollkommen selbstbewußten und freieigenen erhoben wird.« (Sy<sup>2</sup> § 1, 3, Sy<sup>4</sup>, 29).

Anschauung vom Urstande des Menschen in Sy<sup>5</sup> bekannt hatte, bestritt er die Notwendigkeit des dialektischen Widerspruchs der Sünde, um in den bewußten Besitz der Heiligkeit zu kommen. Damit aber war der Sünde ihre dialektische notwendige Funktion als Gegensatz genommen. Ist dem Tübinger doch in Sy<sup>5</sup> die skotistische Ansicht vom Urstande des Menschen gerade auch aus dem Grunde bedeutungsvoll, weil nach ihr „dem Menschen ohne allen Gegensatz des Bösen, sowohl seine eigene Natur und ihre höchsten über sie selbst hinausreichenden Bedürfnisse, als auch die Erweise der übernatürlichen göttlichen Huld und Gnade zum Bewußtsein kommen können, eine Lehre, die von der höchsten Wichtigkeit ist“ (Sy<sup>5</sup> § 1, 32).

Immerhin hat der Fall des Menschen nach Möhler tatsächlich die Folge, daß der Mensch des Guten und Wahren, das er frei besitzt, bewußt wird, aber notwendig zum Bewußtwerden ist der Fall nicht. „Allerdings bewirkte nun auch der Fall diese Erhebung zum selbstbewußten und freien Besitz des Wahren und Guten, weil durch Gottes Gnade selbst das Böse zur Beförderung des Guten dienen muß“ (Sy<sup>5</sup> 33, Anm. 2).

8. Wenn Möhler auch in den NU den Widerspruch aufzeigt, in dem Baur's Deutung vom Falle des Menschen zu der altreformatorischen Lehre der öffentlichen Bekenntnisschriften steht, so will er doch ihr nicht den reformatorischen Charakter überhaupt absprechen. Baur's Lehre vom Sündenfall ist vom Streben geleitet, das Problem der Sünde vom reformatorischen Prinzip des allein wirksamen Gottes her zu lösen, das in Baur's idealistischer Weltdeutung allerdings zum Prinzip des allein seienden Gottes sich fortentwickelt hat. Insofern Baur aber vom allein wirksamen Gott her das Problem der Sünde sieht, haben wir nach Möhler in Baur's Deutung vom Falle des Menschen ein genuines Erzeugnis reformatorischer Theologie zu sehen. Beurteilt Möhler doch auch schon Zwingli's Erbsünderbegriff deshalb als Ausdruck echt protestantischen Geistes, weil dieser in der Erbsünde das anerschaffene Verderben der Eigenliebe Adams und somit eine Einpflanzung Gottes sehe: „Aber eben darum ist diese Erklärung auch echt protestantisch, in dem durch dieselbe Gott ehrlich und unbefangen als die Ursache der Sünde betrachtet wird und alle einzelnen wirklichen Sünden nur als notwendige Entwicklungen, als die Erscheinungsformen der Naturanlage aufgefaßt werden.“ Damit aber erscheine die Sünde nicht als Sünde, sondern nur als Übel, das der Natur anklebt. Es sei denn allerdings nicht folgerichtig, die wirklichen Sünden als Sünden zu betrachten, da sie ja nur notwendige Entwicklungen der Naturanlage seien. Es wäre daher konsequent gewesen, jedem sittlichen Vergehen den Charakter der Schuld abzusprechen (Sy<sup>5</sup> § 9, 100).

#### IV. Die Bedeutung der Möhlerschen Kritik für die weitere Deutung des Falles des Menschen.

So endet die Kritik des idealistischen Verständnisses vom Sündenfall, wie sie Möhler in der Baur'schen Lehre vom gefallenen Menschen entgegnetrat, mit der entscheidenden Erkenntnis der Freiheit des Menschen und der mit ihr gegebenen Größe und Würde des menschlichen Geistes. Sie ist der Adel des Menschen und scheidet

ihn letztlich vom Tiere. Die Kritik bringt Möhler die entscheidende Einsicht, daß nur unter der Voraussetzung der Freiheit der Begriff der Sünde festgehalten werden könne und von einem die Freiheit leugnenden System aus das Problem der Sünde ewig ungelöst bleiben müsse. Der Grundfehler des Baurischen Sündebegriffes aber wird darin gesehen, daß hier das ethische Problem der Sünde zu einem metaphysischen gemacht und so die Sünde dem Endlichsein, dem Begrenztheit gleichgesetzt werde. Nicht als ob nun Möhler in einen antimetaphysischen Ethizismus sich geflüchtet hätte, um von da aus das Problem des gefallen Menschen fernerhin zu lösen. Vielmehr erstet für ihn aus diesem Aufgehenlassen eines eminent ethischen Anliegens, wie es die Sünde ist, in eine Metaphysik des Endlichseins als grundlegendes Problem seiner weiteren Deutung der durch die Sünde gebrochenen Existenz des Menschen, das ethische Problem der Sünde des Menschen metaphysisch zu unterbauen. Es erstet für ihn die Aufgabe, Ethik und Metaphysik in Ansehung des sündigen Daseins des Menschen einander zuzuordnen und sie miteinander zu verbinden, nicht aber Ethik in Metaphysik aufgehen zu lassen. Der Punkt aber, in dem hier die metaphysische und ethische Linie zusammentreffen, ist gerade die Freiheit. So unterbaut Möhler jetzt seine Lehre vom gefallen Menschen durch eine Metaphysik der Freiheit. Wie Möhler in seinem Athanasius 1827 vom trinitarischen Gott, d. h. von dem von Ewigkeit, unabhängig von der Welt und ihrer Entwicklung und insbesondere der Geschichte des menschlichen Geistes her sein absolutes Geistesleben vollziehenden Gotte aus<sup>43</sup> das eigene Dasein des Menschen vor Gott und außer Gott begründet, so wird jetzt umgekehrt die Freiheit des Menschen der Ansatzpunkt, von dem aus Möhler in großartiger Dialektik gegen alle pantheistische Gleichsetzung von Gott und Welt und Mensch zu dem außer- und überweltlichen, zu dem der Substanz nach von den Menschen verschiedenen Gott gelangt. Der außer- und überweltliche Gott aber ist die metaphysische Voraussetzung, von der her die Sünde und Schuld erst verständlich werden. Die Metaphysik der Freiheit weitet sich zuletzt zur Grundlage für das Verständnis von Natur und Gnade und ihrer Gegensätze, vom Christentum überhaupt. Als das Ergebnis seines Waffengangs mit dem idealistischen Verständnis vom Sündenfall kann daher Möhler die Erkenntnis buchen, „daß geradezu nur die Freiheitslehre einen außer- und überweltlichen, einen der Substanz nach von den Menschen verschiedenen Gott festhalten kann, daß nur in dieser Weise die Begriffe von Sünde und Schuld einen Sinn behalten, und dem Glauben an Christus, dem Sündenvergeber und Versöhner, eine feste Unterlage gegeben wird, so wie auch die Gegensätze von Natur und Gnade allein ihre Bedeutung finden, daß also das Christentum als das, wofür es sich selbst ausgibt, nur auf der Grundlage der Freiheit, des katholischen Dogma, festgehalten werden kann“ (NU § 30, 162).

<sup>43</sup> In seiner Abhandlung über Anselm von Canterbury bemerkt Möhler: »Das Bewußtsein Gottes ist nicht gebunden an das Dasein der Welt. Denn Gott weiß sich ewig und spricht sich auch ewig selbst aus im Worte, in welchem sich Gott ewig weiß; ewig ist darum auch das Wort und Gott sich selbst wissend, es mag noch etwas neben ihm existieren oder nicht.« Gesammelte Schriften, herausgegeben von Ig. Döllinger I, 159.

Diese Metaphysik der Freiheit aber konnte für Möhlers fernere Deutung des Falles vom Menschen nicht ohne Folgen bleiben. Sie beherrscht fortan die Entwicklung seiner Lehre von der sündigen Existenz des Menschen, die wir bei Möhler festgestellt haben. Dabei ist es freilich nicht so, daß das idealistische Verständnis des Sündenfalles sofort der beherrschende Gegensatz geworden wäre, von dem aus die fernere Dialektik seines Erbsünderbegriffs bestimmt worden wäre. Vielmehr geht das Anliegen Möhlers zunächst dahin, aufzuweisen, wie diese idealistische Deutung des Sündenfalles in unversöhnlichen Gegensatz stehe zu der der Reformatoren und der öffentlichen reformatorischen Bekenntnisschriften. Das aber heißt: das Anliegen des Symbolikers Möhler bleibt nach wie vor bestimmend für seine Deutung des gefallenen Menschen. Allein mit diesem verbindet sich die Erkenntnis, welche Bedeutung der Freiheit bei der Erklärung jeder Sünde, auch der Erbsünde, zukomme. Aus der Vereinigung dieser Motive entsteht aber der zweite Erbsünderbegriff Möhlers.

## Der Spätidealismus in seinen Anfängen.

Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses.

Von Albert Hartmann (S).

Den Begriff Spätidealismus hat K. Leese geprägt. In der Zeit eingehender Erörterungen über das Verhältnis von Idealismus (d. h. der Philosophie des deutschen Idealismus) und Christentum hat er damit auf ein Moment hingewiesen, das kaum beachtet worden war: darauf, daß manche innerhalb der Entwicklung des Idealismus stehenden Denker selbst in eigenartiger Weise sich besonnen haben auf christliche Grundgedanken, über die der Gedankensturm der sich drängenden Systeme der Großen bis Hegel hinweggegangen war. Leese hat als charakteristische Vertreter des Spätidealismus den späteren Schelling, Christian Hermann Weiße und Immanuel Hermann Fichte (den Sohn Johann Gottliebs) genannt. Das Gemeinsame dieser Männer liegt darin, daß sie auf der einen Seite in den tragenden Gedanken des Idealismus leben, auf der anderen aber in bestimmten Punkten die Fragwürdigkeit jener in sich großartigen Weltauffassung erfahren haben und um eine Neuformung des philosophischen Denkens ringen. Deshalb steht der Spätidealismus „zum gemeinhin sogenannten Idealismus in dem außerordentlich stark durchlebten und durchdachten Spannungsverhältnis eines entschiedenen Ja und eines entschlossenen Nein“<sup>1</sup>.

Wie überhaupt dem Problem des *Absoluten* das tiefste Mühen jener philosophischen Epoche galt, so bildet es auch bei den Spätidealisten die lebendige Mitte des Denkens. Weil die Entwicklung, vor allem von der Identitätsphilosophie des jungen Schelling bis zum monumentalsten Ausdruck idealistischen Erkenntnisanspruchs im Hegelschen System, doch im letzten dahin geführt hatte, das Absolute endgültig in seiner Weltimmanenz fassen zu wollen, so wird es nun die

<sup>1</sup> K. Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929, 8.

klar erkannte Aufgabe des Philosophierens, der Transzendenz Gottes aufs neue gerecht zu werden. Die Persönlichkeit Gottes und seine Freiheit gegenüber der Welt soll in der Philosophie wiederbegründet werden unter voller Wahrung der (jedenfalls nach der Meinung dieser Denker) unaufgebbaren Errungenschaften der großen Systeme. Im engsten Zusammenhang damit versuchen sie, der Freiheit und Individualität des Einzelnen in der Menschenwelt wieder Geltung zu verschaffen gegen ein Wirklichkeitsverständnis und eine Geschichtsdeutung, die zum mindesten in Gefahr war, um der allgemeinen Idee willen die in sich ruhende Realität des Individuellen im Ganzen des Systems schließlich zu vergessen.

Mit der deutlichen Hervorhebung dieser Intentionen ist ein wichtiger Beitrag geliefert für die Erfassung der geschichtlichen Zusammenhänge in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Vor allem ist klarer erkannt worden, daß gar nicht, wie eine stark von der Hegelschule beeinflusste Geschichtsschreibung wollte, die Entwicklung in gerader Linie zu Hegel als dem Höhepunkte führt, um nach ihm jäh abzubrechen und das Denken in der Schwäche der Epigonen und im Ungeist des Materialismus enden zu lassen. Noch zu Lebzeiten Hegels wehrt sich unter den Vertretern idealistischen Philosophierens selbst das christliche Bewußtsein gegen die Auflösung seiner wesentlichsten Inhalte in eine pantheisierende Systematik, und es setzt eine bis über die Mitte des Jahrhunderts reichende starke Bewegung ein, eine Philosophie zu bauen, die diesen Inhalten gerechter wird. Die nachhegelsche Spekulation hat gewiß Epigonenhaftes an sich. Das ist das Schicksal dieser Generation. Aber in dem Bemühen ihrer Denker stecken ernste Kräfte. Die Aufgabe, in deren Dienst sie eine bewundernswerte Arbeit leisteten, war ihnen unabweisbar von der philosophischen Entwicklung gestellt. Es ging um die letzten Fragen des Menschen, und sie hatten den Mut, diese Fragen aufzunehmen und um Antwort zu ringen mit einem der gewaltigsten Systeme, die der Geist geschaffen hat. „Der Spätidealismus war ein kräftiges Sichaufraffen des positiven christlich-religiösen Selbstbewußtseins zur Abwehr und zum Angriff, ein aus dem geistigen Drangsal der Zeit, aus den Tiefen des christlichen Gemüts und der Tradition entspringender Aufschwung“<sup>2</sup>.

In die geistige Situation, die mit dem Begriff des Spätidealismus so umrissen ist, gehört nun ein Denker hinein, der in diesem Zusammenhange bisher kaum genannt wurde: Karl Christian Friedrich Krause. Aus zwei Gründen soll er in den Zusammenhang des Spätidealismus einbezogen werden. Es werden dadurch die *Anfänge dieser geistigen Bewegung* klarer, und außerdem wird eine Möglichkeit gewonnen, diesen eigenartigen Philosophen und *sein Werk selbst* zu deuten.

Es wird immer wieder darüber geklagt, daß Krauses Philosophie bisher nicht in einem seiner Bedeutung entsprechenden Maße gewürdigt worden sei. Tatsächlich ist die Behandlung, die er gefunden hat, merkwürdig; man könnte dafür als charakteristisch die Geschichte der Philosophie des deutschen Idealismus von Nicolai Hartmann anführen, der zwar am Anfang Krause unter den »führenden Köpfen« des Idealismus neben Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher nennt<sup>3</sup>, in seiner Darstellung ihn aber mit Still-

<sup>2</sup> D. Najdanović, Die Geschichtsphilosophie I. H. Fichtes, 1940, 41.

<sup>3</sup> Die Philosophie des deutschen Idealismus I (1923) 4.

schweigen übergeht. In ähnlicher Weise auffällig ist das schwankende Urteil über Krause. Philosophiehistoriker wie Zeller und Windelband halten ihn für einen unbedeutenden Anhänger der Identitätsphilosophie Schellings. Dagegen hat J. E. Erdmann ihn unmittelbar neben Hegel gestellt. In seinem Geschichtsbild ist Krauses System eine Synthese aller in der Entwicklung der Philosophie hervorgetretenen Gegensätze; es umspannt das Ganze der philosophischen Probleme, wenn es sie auch noch nicht mit der vollen Ausgeglichenheit und Einheitlichkeit bewältigt wie die Hegelsche Philosophie, in der sich alle Intentionen neuzeitlichen Philosophierens erfüllen. Nicht sehr bedeutungsvoll ist die begeisterte Jüngerschaft, die Krause bei kleineren Gruppen in Deutschland, Belgien, Holland, Frankreich gefunden hat. In Spanien aber ist seine Philosophie ein maßgebender Faktor in der Gestaltung des geistigen Lebens geworden. J. Sanz del Río selbst, der 1853 mit seinen Vorlesungen über die Krausesche Philosophie an der Universidad Central in Madrid den Anstoß gab, hat die Gründe seiner Entscheidung für Krause so ausgesprochen: er halte das System Krauses unter allen ihm bekannten Philosophien für das konsequenteste, vollständigste, vernunftgemäßeste und, was für ihn das Wichtigste sei, »el más susceptible de una aplicación práctica«. Wenn auch der »krausismo« bei weitem nicht eine rein philosophische Angelegenheit war, so muß doch irgend eine innere Übereinkunft zwischen der Philosophie Krauses und dem spanischen Geiste (in bestimmten Kreisen) um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bestanden haben; sonst wäre die ganze Bewegung unmöglich gewesen.

Aus dieser Überlegung heraus ist man in jüngster Zeit zu einer neuen Beurteilung Krauses gekommen. H. Flasche hat die Meinung ausgesprochen und im einzelnen zu begründen versucht, daß die Wirkung Krauses in dem katholischen Spanien nur erklärlich sei »wegen nicht zu unterschätzender Übereinstimmung mit dem Katholizismus, vielleicht besser gesagt mit katholischer Lebensauffassung und Lebensgefühl als mit katholischer Glaubenslehre im dogmatischen Sinne«. In noch entschiedener Weise hat eine größere Arbeit von G. Schurda die These aufgestellt, daß Krause nicht in den Zusammenhang des deutschen Idealismus, sondern in die Einheit der philosophia perennis hineingehöre. Schurda sieht in ihm eine Wiederanknüpfung an die scholastische Tradition vor allem des Thomas von Aquin. Besonders der Kernpunkt seiner Philosophie, seine Lehre von Gott, gehe einig mit christlicher Gottesauffassung, ja mit der scholastisch-thomistischen Gotteslehre und weise starke Parallelen zur scholastischen Lehre von der analogia entis auf<sup>4</sup>.

Dieser Einordnung der Krauseschen Philosophie kommt ein historisches Moment entgegen. Krause hat eine für damalige Verhältnisse außergewöhn-

<sup>4</sup> Aus einem Briefe Sanz del Ríos, zitiert bei H. Jeschke, Die Generation von 1898 in Spanien, 1934, 6.

<sup>5</sup> H. Flasche, Studie zu K. Chr. Fr. Krauses Philosophie in Spanien: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 14 (1936) 388. Vgl. dazu das ähnlich lautende Urteil von J. Castillejo, daß sich keine andere Philosophie besser »der Tradition der spanischen Moralphilosophie« anpassen konnte (Neuzeitl. Bildungsbestrebungen in Spanien: Minervazeitschr. 4 [1928] 206). — Was in diesen Urteilen gemeint ist, behält seine Bedeutung, auch wenn man bedenkt, daß die Führer des »krausismo« mit vielen anderen im Gegensatz zur katholischen Kirche standen, und daß Menéndez y Pelayo, der entschiedenste Gegner des Krausismus in Spanien, die Philosophie Krauses ebenso als antikatholisch wie antispanisch bekämpfte. Eine der spanischen Mentalität und der in ihr lebendigen Gläubigkeit einfachhin fremdartige Philosophie hätte nicht eine so umfangreiche Bewegung hervorrufen können.

<sup>6</sup> G. Schurda, Ästhetik und Musiktheorie des Philosophen K. Chr. Fr. Krause, 1932, bes. 43 f., 129, 152, 220.

liche Kenntnis und Hochschätzung scholastischer Philosophie gehabt. Aber zugleich muß festgestellt werden, daß er die scholastischen Autoren nicht genügend gekannt hat, um seine Problematik in ihnen wiederzufinden. Die ganze Art, wie er nach einer Lösung ringt, zeigt deutlich, daß die Probleme ihm aus einer anderen, ganz bestimmten Situation heraus aufgegeben sind. Die grundsätzlichen Fragen, um die er sich müht, sind oft dieselben wie die, welche die Metaphysik der Scholastik beantworteten wollte. Aber ihre Antworten kennt Krause nicht. Seine eigenen Ansätze bleiben immer in dem Kreise, der ihm durch seinen Ausgang von der idealistischen Philosophie nach 1800 abgesteckt ist. So steht Krause doch in der Welt des deutschen Idealismus. Aber nicht so, wie Erdmann ihn einzuordnen versuchte. Weil dieser als »christlicher« Hegelianer überzeugt war, daß Hegels Philosophie der vollkommene Ausdruck des von seiner Gegenwart geforderten »konkreten Monotheismus« sei, stellte er Krause (ähnlich wie auch noch den späteren Schelling) in eine einheitlich aufsteigende, mit Hegel vollendete Entwicklung, deren Zielpunkt eben ein konkreter Theismus sein sollte. Darin unterlag nun Erdmann derselben Täuschung, der in gewisser Weise Hegel selbst zum Opfer gefallen ist<sup>7</sup>. Was er als Inhalt des konkreten Monotheismus betrachtet, nämlich »die Subjektivität der Substanz«, ist gerade nicht das, was das religiöse Bewußtsein als den wahren Gott ansieht. Die Wirklichkeit, nach der dieses Bewußtsein Ausschau hält, ist eine andere als die von Hegel gedachte Wirklichkeit der Substanz, die schließlich doch nur im menschlichen Bewußtsein ihre Subjektivität, ihr Wissen um sich selbst gewinnt. In der Befangenheit, die mit dieser eigenartigen Trübung des religiösen Bewußtseins in der philosophischen Reflexion gegeben ist, hat Erdmann sich darüber getäuscht, daß der spätere Schelling mit seinem Theismus auf einem anderen Wege ist als Hegel, und daß auch Krauses Philosophie nicht in einer gradlinigen Entwicklung zu Hegel steht.

Krause ist in derselben Lage, die das Philosophieren des späteren Schelling kennzeichnet, der dem neuen Verständnis des persönlichen, freien Gottes und der Welt, wie sie vor diesem Gott ist, wissenschaftlichen Ausdruck zu geben versucht, aber die Vergangenheit seines idealistischen Denkens weder verleugnen kann noch verleugnen will. Ähnlich haben Fichte und Weiße, zuerst unabhängig voneinander, dann in stetem Austausch charaktervoller Gegensätzlichkeit, von der Philosophie Hegels ihre bleibende Formung erhalten und so gebildet ein neues System entwerfen wollen, das die Wirklichkeitsferne des Hegelschen Pantheismus endgültig überwindet und die Philosophie wieder mit der reichen Fülle des wirklichen Seins in Einklang bringt. So ist Krause ganz und gar Spätidealist. Den damit gegebenen Gegensatz hat er als erster in sich erlebt und zu überwinden gesucht. Ausgegangen von Schelling, gewinnt er in stiller Arbeit, im wesentlichen unabhängig, Ergebnisse, die mit der Spätphilosophie Schellings Verwandtschaft haben.

<sup>7</sup> »Die Philosophie des Mittelalters ist noch lange nicht so gekannt und gewürdigt als sie es verdiente; man hat über der Form den Gehalt, gleichsam in dem Erze das vererzte Metall, verkannt; und selbst die Form und die sprachliche Darstellung derselben ist nicht richtig gewürdigt worden« (Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, 303).

<sup>8</sup> Damit ist die Frage nach dem Pantheismus Hegels berührt. I. H. Fichte hat, vor allem in seiner umfassenden Darstellung und Kritik Hegels in den »Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie« (1841) eine Deutung gegeben, die wohl der Sache gerecht wird: Hegel ist in seinem persönlichen Glauben Theist, in seiner Philosophie aber drängt das System zum Pantheismus. Daraus ergibt sich eine Zweideutigkeit seiner Gedankenwelt, die ihm selbst nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Vgl. dazu A. Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik, 1937, 167 ff. Ähnlich urteilt nun D. Najdanović (a. a. O. 61), daß Fichte damit den Kern der Sache getroffen habe.

Wie nun der spätere Schelling auf die jüngere Generation der Spätidealistischen tiefen Einfluß hatte, so hat Krause dem bedeutendsten von ihnen, I. H. Fichte, wichtige Antriebe gegeben. Das ist unter den historischen Wirkungen, die Krauses Philosophie ausgeübt hat, wohl die wertvollste. Denn damit hat er in die Fortbildung des philosophischen Gedankens im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland fördernd eingegriffen und beigetragen, daß trotz anderen, geräuschvolleren Strömungen das Ringen um eine theistische Philosophie lebendig blieb. Die Stellung, die der jüngere Fichte in der Philosophie dieser Zeit einnimmt, ist allmählich mehr erkannt worden<sup>9</sup>. In einer Richtung vor allem ist sie bedeutsam für gegenwärtiges Philosophieren: Fichte hat einen tiefen, in mancher Beziehung entscheidenden Einfluß auf Kierkegaard ausgeübt.

Fichte hat seine Zusammenhänge mit Krause gekannt, Er hat in seiner aufgeschlossenen Art mannigfache Anregung erfahren. Dabei ist der Eindruck, den er von Krauses Grundgedanken empfing, früh und stark gewesen. Am Anfang seiner Wirksamkeit hat er Krause als einen unmittelbaren Vorläufer seines eigenen Philosophierens genannt, und bis zum Ende hat er auf ihn hingewiesen als den Philosophen, dessen Werk über Hegels Standpunkt, ihn berichtigt, in die Gegenwart hineinragt<sup>10</sup>.

Damit erhellt sich das Bild der historischen Entwicklung des Spätidealismus. Man kann nicht sagen, daß Schelling der unbestrittene Führer der ganzen geistigen Bewegung gewesen sei<sup>11</sup>. Auch Krause hat versucht, auf dem Boden idealistischer Philosophie wieder den Zugang zur Realität des persönlichen Gottes, seiner Vorsehung und Freiheit, und der Freiheit des Menschen zu gewinnen. Und auch er müht sich um eine Erkenntnisauflösung, die diesen Wirklichkeiten entspricht. Noch ehe Schelling mit seiner positiven Philosophie hervortrat<sup>12</sup>, hatte Krause als akademischer Lehrer in Berlin 1814—15, in Privatvorlesungen in Dresden 1823, als Dozent in Göttingen seit 1824, in der literarischen Öffentlichkeit seit 1825 sein neues System vorgetragen. Es hat tiefgehend auf Fichte gewirkt. Dieser hat ihm, in seiner durch Anlage und Erziehung gegebenen Geistesrichtung bestärkt, die Grundideen entnommen, die der Kern seines ethischen Theismus geblieben sind. So hat sich Fichte in grundlegenden Auffassungen näher mit Krause als mit dem späteren Schelling, den er in vielen Dingen ablehnte, und auch mehr als mit seinem Kampfgenossen Weiße verbunden gefühlt. Er ist nach Kräften eingetreten für die größere Wirkung und Anerkennung, die er der Philosophie Krauses wünschte, und die darin bestehen sollte, „daß seine lei-

<sup>9</sup> Über die gegenwärtige Beschäftigung mit Fichte vgl. die Übersicht bei Najdanović, a. a. O. 13—26.

<sup>10</sup> Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, erster kritischer Teil, 1832, 223 f., 232 ff. — Ethik I (1850) 20, 233, 243 ff., 273 ff. — Vermischte Schriften, 1869, I 15, 69. — Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Spekulation, 1876, 25, 37—42, 50, 62.

<sup>11</sup> Wie es wieder H. Fuhrmans in seiner eindrucksvollen Deutung der Spätphilosophie Schellings getan hat (Schellings letzte Philosophie, 1940, 67 f.).

<sup>12</sup> Voraus gehen die ersten Entwürfe Schellings, in denen seine innere Begegnung mit der Welt des Christlichen beginnt, die Schriften von 1804, 1809 und 1812. Es ist wohl anzunehmen, daß Krause von der darin eingeleiteten Wandlung Schellings Antriebe für seine eigene Entwicklung empfangen hat.

tenden Ideen frei gestaltend in die Wissenschaft und in die Behandlung ihrer praktischen Fragen aufgenommen werden<sup>13</sup>.

In einer erstaunlichen Frühreife, in der Krause fast noch Schelling übertrifft, beginnt der kaum Einundzwanzigjährige 1802 in Jena seine Lehrtätigkeit. Er war schon als Student seit 1797 in Jena gewesen und hatte Fichte und den im Herbst 1798 von Goethe berufenen Schelling gehört. So wurde sein Denken geformt in der geistigen Atmosphäre, die durch das drängende, immer neu ansetzende Ringen um das wahre System der alles begreifenden Wissenschaft geschaffen war. Mit dem Enthusiasmus seiner empfänglichen Jugend ergibt er sich dem Glanze des Geistes, der ihn an dieser Stätte höchster philosophischer Lebendigkeit umfängt. Der neue Spinozismus, der schließlich in Schellings Systemdarstellung von 1801 einen auch der Form nach sich an Spinozas geometrische Art anschließende Formulierung gefunden hatte, erfaßt ihn. Auch er ist getragen von dem Kraftbewußtsein der jungen Generation, in dem Dilthey den ersten Grund für die Expansionskraft dieser neuen Bewegung erblickt, — von dem Drang nach Steigerung der menschlichen Kraft, der sich mit den göttlichen Kräften der Welt verwandt fühlt und von dem Glauben an die kommende Erhöhung der Menschheit be-seelt ist<sup>14</sup>.

Anschauung an Stelle des Begriffes; ästhetische Betrachtung der Natur statt der aufklärerischen Suche nach Zweckmäßigkeiten; Hingabe an das unendliche Objekt statt der Einengung auf das Subjekt; tiefempfundenes Erlebnis der Einheit im Gegensatz zu allen Dualismen rationalistischen Denkens; das alles erhöht und verklärt in einem religiösen Weltgefühl, das der Nähe Gottes in der Natur und allem Lebendigen gewiß ist und an Stelle aller Jenseitigkeiten die geahnte Gegenwart des Göttlichen verkündet, — das ist der Inhalt des neuen Spinozismus. Spinozas Einheit von Natur und Geist in der unendlichen Substanz scheint alle die Ahnungen zu erfüllen, denen die Welt ein lebendiger Organismus geworden ist; und das bedächtig analysierende Denken Kants wird abgelöst von einer neuen *cognitio intuitiva*, die wie bei Spinoza als *veritas norma sui et falsi* die Bürgschaft der Wahrheit in sich selber trägt. Die Kunst vereinigt sich mit der Philosophie in ein unlösbares Ineinander der Grenzen. Und diese ganze Betrachtung der Welt, zugleich von Leibnizens Optimismus beseelt, wird zur Religion. Christlicher Gottesbegriff erscheint nur im Lichte des Deismus der Aufklärung und wird mit allen Dualismen abgewiesen. Es entwickelt sich eine neue Weltfrömmigkeit, der die Hingabe an die unendlich lebendige Allnatur sich wandelt zur Vereinigung mit dem alles erfüllenden Gott. Die Anschauung des Universums wird

<sup>13</sup> Fichte, Fragen und Bedenken 42. — Nur angedeutet sei, daß Krauses Philosophie in der Verborgenheit auch in der übrigen theistischen Spekulation jener Zeit weitergewirkt hat. Dafür mag nur ein unparteiischer Zeuge angeführt werden, J. E. Erdmann, der übrigens wie kaum einer belesen genug war, um solche Zusammenhänge herauszufinden. Er sagt in seiner großen Geschichte der neueren Philosophie (III 2, 685): in der praktischen Philosophie, in Ethik, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie möchte sich Krause am meisten bleibendes Verdienst erworben haben, »wie dies die wachsende Zahl seiner Schüler und — Plagiarii beweist«. Im Grundriß der Gesch. d. neueren Philos. (II. Bd. 1866, zitiert nach 1896, 738) wiederholt er im allgemeinen, daß für Krauses Bedeutung »mehr vielleicht als die Zahl der Anhänger die zeugten, die, ohne ihn zu nennen, ihn plünderten«.

<sup>14</sup> Dilthey WW IV, 52.

die intuitive Erkenntnis Gottes; ja auf der höchsten Stufe pantheistischen Eingefühls begreift sich die philosophische Intuition als Selbstanschauung des Absoluten.

In dieser Welt lebt Krause als junger Dozent. Seine ersten Schriften<sup>15</sup> verraten seine schwärmerische Hingabe. Die höchsten Ideale des Lebens sind ihm Weisheit, Liebe und Kunst. Dabei gilt ihm die Kunst als letzter, vollkommener Ausdruck des Daseinssinnes. Charakteristisch für ihn ist, daß diese (von Schelling kommende) Auffassung sich zugleich mit seiner (von Fichte bestärkten) ethischen Gesinnung verbindet und die Schönheit als Zweck und Aufgabe des sittlichen Wollens betrachtet. Schönheit aber »ist ein zauberisches, mystisches Durchdringen des Endlichen und Unendlichen, der Erde und des Himmels, — Harmonie des Endlichen und Unendlichen«. In den Kreis seiner ästhetischen Unendlichkeitssehnsucht wird auch die Religion hineingezogen. Sie ist Ahnung und Anbetung des Unendlichen, nach dem sich das Schönheitsverlangen ausstreckt, das in der Schönheit sich mit dem Endlichen verbindet. Es fällt mit dem Universum zusammen. Die Vorsehung, die in der Welt herrscht und Anbetung heischt, ist die Gesetzmäßigkeit der Welt selber. Von ihr überzeugt sein, heißt »glauben«. In ihr ist alle Freiheit, dieses »Merkzeichen der Endlichkeit«, aufgehoben zur göttlichen Harmonie unendlicher Vernunftgemäßheit. Der Entwurf von 1804 gibt diesen Anschauungen im Anschluß an Schellings Darstellung von 1801 eine systematische Form. In großzügigen Programmen werden die aufgenommenen Ideen, noch wenig verarbeitet, hingeworfen, im Bewußtsein unbedingter sicherer Erkenntnis, ganz wie es sich schickt für ein neues System im Zeitalter des trunkenen Geistes. An der Spitze steht ein Axiom, das einzige und höchste Prinzip aller Erkenntnis, — oberste Voraussetzung, die sich nicht beweisen läßt, aber in einer absolut gewissen Anschauung erfaßt wird. Es ist die Anschauung des Absoluten selber, das die eine, harmonische, organische, schlechthin unendliche Welt ist. Das Universum, unbegründet und unbedingte, ist unveränderlich, von Ewigkeit vollendet, die einzige Substanz. Natürlich ringt diese Weltansicht mit der unlösbaren Schwierigkeit, zugleich der Tatsache des Endlichen gerecht zu werden. Alle endlichen Dinge sind von gleicher Natur wie das Absolute, im Ganzen, ja »das Wesen des Ganzen selbst«. In allem Seienden lebt ein eigener absoluter Wert und eine eigene Schönheit, weil in allem sich ein Göttliches offenbart. Dieses Göttliche stellt sich dar im geistigen Leben ebenso wie in der Produktivität der Natur; und weil jedes Enthüllung Gottes ist, weil alles »nur das eine Ewige selbst ist«, ist alles von gleicher Würde, von gleichem Werte, »von gleicher Stufe des Seins«. Das Göttliche aber ist »die ewige Harmonie des Universums«.

Diese pantheistische Weltfrömmigkeit ist religiös hochgestimmt. Das Bemühen des Geistes kreist mit einer Leidenschaft wie selten um die Erfassung des Göttlichen; mit ungeheurer Kraft will er sich das Geheimnis des Absoluten offenbar machen. Alle Erkenntnis des Ich und der Natur muß der Lösung des letzten Rätsels dienen; alles Erkannte geht in den einen Zusammenhang ein, in dem das Sein entscheidend seinen ganzen Reichtum, seine absolute Macht enthüllen soll. Mensch und Welt stehen im Lichte des Göttlichen. Aber es ist ein Göttliches, das in die Immanenz des Universums hineingebannt ist. Alle Bewunderung und Anbetung ergießt sich in dieses Unendliche. Alles, was das religiöse Bewußtsein an Sehnsucht und Verehrung aufbringen kann, wird ihm gewidmet. Damit erfährt aber dieses religiöse Bewußtsein eine vollständige Umwandlung seines

<sup>15</sup> (Außer seiner Disputationsschrift und zwei mathematischen Arbeiten) Grundlage des Naturrechts, 1803; Grundriß der historischen Logik, 1803; Entwurf des Systems der Philosophie, 1804.

ursprünglichen Sinnes. Was seiner inneren Natur nach ein Durchbruch des Menschen durch alles bloß Immanente war, wird seine endgültige Einbeziehung in ein All, in eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens, in die er sich staunend, beglückt verliert, ohne etwas anderes finden zu können als am Ende sich selbst. Die Natur mit ihrem unbewußten Produzieren wird dasselbe wie das Ich, in dem das gleiche Absolute sich anschaut. Die Substanz Spinozas und das Ich Fichtes verschwimmen in eins.

Die tiefgehende Umdeutung, die das religiöse Bewußtsein in dieser Philosophie erfuhr, ist ihr selber nicht ganz bewußt geworden. Aber es war doch nicht zu verbergen, daß schließlich alle religiösen Worte und Begriffe einen anderen Sinn erhielten, als sie bisher besaßen. Und wem es mit der ursprünglichen Bedeutung des Religiösen ernst war, mußte sich gegen diese geheime Umwandlung wehren. Auch im Bereich der Philosophie ist Einsprache erhoben worden. Zuerst mit größter Eindringlichkeit wohl von *Fr. H. Jacobi*.

In ihrem wesentlichen Anliegen ist die Philosophie Jacobis der Rückzug auf die ursprüngliche Gewißheit, die sich der Mensch um ihrer Existenzbedeutung willen nicht nehmen lassen darf. Für den Verstand ist der Spinozismus unausweichlich und unüberwindlich; alle begriffliche Erkenntnis bleibt im Bereich der Natur und ihrer Notwendigkeit, alle Demonstration führt nur zum Alleinen. So tief ist auch Jacobi von der (vermeinten) logischen Geschlossenheit des Spinozismus beeindruckt. Eine begründete Erkenntnis Gottes kann es also nicht geben. Aber es geht ihm gerade um den lebendigen Gott, der als supramundanes und persönliches Wesen in Freiheit waltet. Zu diesem Gott kommt der Mensch nur durch einen Sprung (einen »Salto mortale«) aus dem Naturalismus des Verstandes heraus; der Glaube, die Vernunft, das ist die unmittelbare innere Gewißheit, widerspricht dem Urteil, das der Verstand allein fällen kann. Es wird Sache einer persönlichen Entscheidung, daß sich der Mensch bei dem Verstande und seiner »Wahrheit« nicht zufrieden gibt, sondern sich durch die Vernunft erhebt zu dem, der über der Natur ist. Diese Entscheidung aber zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der bloßen Natur und dem überweltlichen Gott muß klar bleiben. Dann steht sich deutlich gegenüber, was innerhalb seiner Grenze unüberwindlich ist: der Naturalismus als konsequentes System des Verstandes, und der Glaube an den Schöpfer und seine Vorsehung, den die Vernunft, den das menschliche Herz bezeugt. Mit flammender Entrüstung aber wendet sich Jacobi gegen den Versuch, zwischen diesen unversöhnlichen Gegensätzen zu vermitteln. Das wird sein Kampf gegen die zeitgenössische pantheistische Philosophie, die er in Schelling angreift; gegen den inkonsequenten, phantastischen Naturalismus des Weder-Noch, der sich für das, was er ist, selbst nicht erkennt oder nicht aufrichtig bekennt und Notwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum in eins zusammenmischt. Das bewegt Jacobi am tiefsten: er wehrt sich gegen die Umdeutung des religiösen Bewußtseins, die insgeheim von dem neuen Pantheismus vollzogen worden ist. Diese Philosophie redet von etwas, was sie in Wahrheit nicht meint; sie treibt, Wort und Sinn verkehrend, ein betörendes Spiel mit der Rede: denn es ist unmöglich zu denken eine blinde Vorsehung, einen unvorsätzlichen Vorsatz, eine freie Notwendigkeit. So hat der Spinozismus die Dinge verwirrt, und gegen diesen »immer heillosen gewordenen Betrug« will Jacobi bis zu seinem letzten Atemzuge streiten<sup>10</sup>.

In Jacobis Gedanken zeigt sich in lebendiger Weise die Verwahrung des religiösen Bewußtseins gegen die Umdeutung seiner

<sup>10</sup> Vgl. dazu Jacobi WW (1812 ff.) I 367; II 45, 51, 101 f., 114 ff., 119, III 43, 49, 201, 240, 343, 387 f., 400, 412, 426; IV 1, XVIII ff., XL, XLV ff., 58, 74, 220 Anm.; IV 2, 76 ff.

wichtigsten Inhalte und ihre Aushöhlung in einem Pantheismus, der vorgab, das eigentliche Selbstverständnis der schlichten Religiosität zu sein. Hier fand eine Reaktion, die sich in vielen Zeitgenossen regte, ihren philosophischen Ausdruck. Sie kam zuerst als Einspruch von außen. Eine neue Lage ergab sich dadurch, daß innerhalb des idealistischen Pantheismus selbst, in von ihm ergriffenen Denkern, das ursprüngliche Bewußtsein des Menschen von Gott die Zumutung empfand, die ihm der spekulierende Verstand gestellt hatte. Hegel ist diese Zumutung nicht bewußt geworden; er hat bis ans Ende geglaubt, das, was er als Christ lebte, in seiner Philosophie gedacht zu haben. Schelling dagegen ist sich über die Unvereinbarkeit seiner Spekulation mit christlicher Gottesauffassung allmählich klar geworden. Seine Spätphilosophie ist ein Versuch, die Philosophie mit der religiösen Wahrheit zu versöhnen. In diesem Bemühen lehnt er entschieden Jacobis „Glaubensphilosophie“ ab und verteidigt die Möglichkeit eines Wissens von den göttlichen Dingen. Aber das Anliegen Jacobis erkennt er voll und ganz an. Er nennt ihn „vielleicht ... die allerreichste Persönlichkeit der neueren Philosophie“: er habe „von allen neueren Philosophien am lebhaftesten das Bedürfnis ... empfunden“ nach einer Philosophie der Freiheit im Schellingschen Sinne<sup>17</sup>.

In Krause ist das Gefühl des Gegeneinanders von philosophischer Konzeption und religiösem Bewußtsein verhältnismäßig früh erwacht. Es ist nicht bekannt, wann für ihn diese Situation klar erkennbar wurde. Er selber nennt zwar meistens 1803 als das Jahr seiner entscheidenden Einsicht. Aber es ist jedenfalls kein plötzlicher Bruch gewesen. Langsam vielmehr dämmerte ihm die Erkenntnis auf, daß die Philosophie, die er begeistert vortrug, mit ihren Begriffen von Gott und Welt doch nicht das sagte, was er von Gott und Vorsehung und Gottesverehrung im innersten Herzen glaubte. Er war ein zu tief religiöser Mensch, als daß sich sein religiöses Bewußtsein auf die Dauer einer solchen spekulativen Vergewaltigung hätte ausliefern können.

Der ganze Spätidealismus ist bedingt durch die religiöse Haltung seiner Vertreter. Die ihn kennzeichnende innere Spannung wird gerade dadurch hervorgerufen, daß diese Philosophen aus einem lebendigen religiösen Empfinden heraus sich gedrängt sehen, eine im übrigen für endgültig gehaltene Philosophie umzubauen und weiterzubilden, um die Einheit zwischen Spekulation und Leben zu schaffen. So steht auch bei Krause das Religiöse an erster Stelle. Gegen das historische Christentum hat er, nach einer streng protestantischen Erziehung, zwar eine kritische Position eingenommen. Seine religiöse Haltung zeigt einen Zug des Ungesunden, wie Krause auch sonst eine schwärmerische und eigenartige Natur war. Im Gedanken an eine göttliche Berufung, die er zu haben glaubt, verbohrt er sich allmählich in eine Art von Messianismus. Seine Philosophie wird die Grundlage einer neuen Religion, in der das Christentum von seinen Mängeln befreit und das vollkommene Leben der Menschheit mit Gott begrün-

<sup>17</sup> Schelling WW (1856 ff.) I 10, 168, 182. — In genau derselben Weise hat Krause über Jacobi geurteilt: »So sehr ich ... mit Jacobi darin übereinstimme, daß die Anerkennung des lebendigen Gottes die Bedingung jeder echten Erkenntnis des Lebens ist, so weicht doch mein wissenschaftliches System ... darin von dieser Denkart ab, daß ich einsehe: ... reine Wissenschaft ist möglich, denn Gott ist erkennbar« (Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, 25).

det wird. Offensichtlich hat im Verein mit seiner Veranlagung die äußere Vereinsamung und Erfolglosigkeit seines Lebens dahin gewirkt, daß seine Religiosität so bizarre Formen annahm. Aber das ist doch nur der eine Zug, bei dem man nicht vergessen darf, daß ähnliche Gedanken in der Philosophie der Zeit lagen. Damals wußte sich der Philosoph, der Gelehrte zum Führer und Reformator bestimmt, — ein Pathos, das in J. G. Fichte seinen großartigsten Ausdruck gefunden hat. Auf der anderen Seite lebt in Krause eine echte religiöse Gesinnung. Für ihn ist es selbstverständlich, daß der Sinn des Lebens nur in der Einheit mit Gott gesucht und gefunden werden kann. Seine hohen Ziele, seine reinen Absichten sind von denen, die ihn gekannt haben, bezeugt worden. Das schwere Geschick, das er tragen mußte, hat in ihm eine echte Ergebung und ein tiefes Gottvertrauen zur Reife gebracht. Aus seinen letzten Jahren findet sich mancher ergreifende Ausdruck seiner Gesinnungen, die wirkliche menschliche Größe verraten.

Die Wandlung in Krauses Denken ist deutlich erkennbar in seinem »System der Sittenlehre«. In den ersten Teilen des Buches, die schon 1806 gedruckt wurden, vertritt er noch im wesentlichen die Gedanken des Entwurfs von 1804. Aber die Beunruhigung, die ihn erfaßt hat, ist daran zu spüren, daß er die Notwendigkeit fühlt, seinen Gottesbegriff vor dem religiösen Bewußtsein zu verteidigen: was der Philosoph erkenne, sei dasselbe wie das, was der religiöse Mensch anbetet. Im Verlaufe des Werkes, das 1810 erschien, dringt dann eine andere Auffassung von Gott und seiner Vorsehung durch, die seinen bleibenden Überzeugungen entspricht.

In dem System, das Krause in rastloser Arbeit in den Jahren von 1810 bis 1828 ausgeführt hat, ist die Anerkennung des persönlichen Gottes entscheidende Grundlage. Die Denkweise der früheren Philosophie Schellings, die Gott kein Wissen und freies Wollen zuerkennt und ein überweltliches Sein Gottes nicht erfaßt, bezeichnet er nun als „grauenvoll“. Gegen die seit J. G. Fichte und Schleiermacher bekannte Argumentation, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes eine Verendlichung des Unendlichen sei, nimmt er wiederholt Stellung. Erkennen, Wollen ist nicht seiner Wesenheit nach endlich, wenn es auch im menschlichen Ich nur als endlich vorkommt; es zeigt sich vielmehr „als in seiner Art urganzen oder unendlich“. So ist Gott sehr wohl zu denken als „Selbwesen“, „Selbstwesen“, wie er für Person zu sagen vorschlägt. Denn das Wesen der Persönlichkeit Gottes liegt in seinem „Selbstinnessein“. So ist Gott das unendliche Ich.

Welche religiöse Haltung die Gedankenwelt Krauses bestimmt hat, geht aus den zwei Hauptbegriffen hervor, in denen die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes sich unmittelbar auswirkt: Vorsehung und Gebet. Gott in seiner Vorsehung ist nicht kosmische Macht und Gesetzmäßigkeit, wie der Enthusiasmus der Frühperiode Krauses deuten wollte, sondern persönliche Allmacht. Der Mensch ist in seiner Unterschiedenheit von Gott ganz abhängig, und Gott verfügt über ihn als „heilige, unbedingt sittliche oder moralische Vorsehung“<sup>18</sup>. Wenn Bouterwek<sup>19</sup> mit Jacobi auf die Bedeutung des in seinem ursprünglichen Sinne zu belassenden Vorsehungsgedankens hinweist, antwortet Krause mit voller Zustimmung. Um die begriffliche Durchdringung hat er sich viel bemüht. Die Fragen der gött-

<sup>18</sup> Vorles. ü. d. System 546.

<sup>19</sup> Mit der Jacobi nahestehenden Religionsphilosophie F. Bouterweks (Religion der Vernunft 1824) setzt sich Krauses »Die absolute Religionsphilosophie im Verhältnis zum gefühlgläubigen Theismus ...« (herausgegeben 1834—43) eingehend auseinander.

lichen Allwissenheit, des Vorauswissens des Zukünftigen, seines Verhältnisses zur Freiheit haben ihn lange beschäftigt.

Krause gibt zu, daß religiöse Gesinnung auch einem unpersönlich gedachten Gotte gegenüber möglich sei. Aber in solcher Art Gottesverehrung liegt noch ein „unentwickelter Zustand der Gotteserkenntnis“ und ein „wesentlicher Mangel in der Gottinnigkeit und Frömmigkeit“. Mag auch Gebet als Anbetung und Verehrung, mag Vertrauen als die unerschütterliche Gewißheit ewiger Gesetzmäßigkeit des Alls dabei schon möglich sein, so ist das doch noch nicht das religiöse Verhältnis in seiner ganzen Wirklichkeit. Religion in ihrer Wahrheit, die auch dem Bittgebet seinen Sinn läßt, ist erst da, wo sie nicht mehr ein Sichverlieren in übergreifende Seins Ganzheit, sondern ein Gegenüber von Personen ist<sup>20</sup>. „Da nun gezeigt werden kann, daß Gott sich das unendliche, unbedingte Ich ist, und da ferner schon erkannt ist, daß die endlichen Vernunftwesen sich in Gott erkennen als endliche Ich, so ist offenbar, daß auch wir als endliche Geister, indem wir Gott denken, befugt sind, Gott mit dem Namen *Du*, im Geiste anzureden und anzusprechen, wohlverstanden, daß wir unsere endliche Ichheit mit der göttlichen Ichheit dabei gar nicht verwechseln; und es wird also der fromme Sinn der religiösen, weseninnigen Ahnung hierdurch bewahrheitet, wonach der religiöse, gottinnige, endliche Geist Gott anredet: *Du mein Wesen, ... mein Gott!*“ Erst in dieser persönlichen Beziehung zu Gott, den der Mensch anreden kann, erfüllt sich der Sinn religiösen Handelns, — aber nur dann, wenn der Mensch sich zugleich von Gott angehört weiß: „... da er weiß und empfindet, daß Gott auch ihn weiß, auch ihn in sein unendliches Gemüt empfindend aufnimmt“<sup>21</sup>.

Auf diese Wirklichkeit der Anrede und des Angehörtseins legt Krause betonten Wert. Er lehnt ausdrücklich eine rein psychologische Deutung ab, die in der seelischen Erhebung des Betenden die einzige Wirkung des Gebetes erkennen will<sup>22</sup>. Wie unter Menschen Ansprechen und Bitten, Antworten und Erhören möglich ist und eine das Ich übersteigende Gemeinschaft des Lebens stiftet, so wird auch das Gebet von Gott erwidert, der Mensch werde dieser Antwort inne oder nicht. Und gerade weil sich im Gebete eine persönliche Beziehung von Gott und Mensch erschließt, ist es „ein Geheimnis zwischen Gott und Menschen“. Auch für den Philosophen, der das Wesen der Religion begreift, bleibt doch „das Gebet sowie sein ganzes Lebenverhältnis zu Gott ein seliges, nie zu durchschauendes, unerschöpfliches Geheimnis“<sup>23</sup>. Hier sind alle wesentlichen religiösen Mo-

<sup>20</sup> Religionsphilos. I 35, 368, 377, 489 ff.; II 1, 39. — Zur Religionsphilosophie und spekul. Theol. (herausgeg. 1893) 40.

<sup>21</sup> Vorles. ü. d. System 385.

<sup>22</sup> Religionsphilos. II 1, 283. Entschieden weist Krause die Deutung zurück, die Kant in seiner »Religion innerhalb ...« (A 284 ff.) dem Gebete gibt. Er nennt diese allerdings äußerst rationalistische und befremdend verständnislose Äußerung Kants eine »freche Rede« (Zur Religionsphilos. u. spek. Theol. 47). In der Wertung des religiösen Ausdrucks läßt Krause den aufgeklärten Kant weit hinter sich. Er schreibt einmal: »Daher ist der ... betende Mensch und die ... betende Gemeinde so schön, und daher gewinnt die ... Schönheit des Menschen in der Gottinnigkeit die höchste Verklärung und Würde« (Vorles. ü. d. System 545).

<sup>23</sup> Religionsphilos. II 1, 287 f.

tive der Freiheits- und Persönlichkeitsphilosophie des Spätidealismus vorweggenommen.

Nun versucht Krause also, diese Erkenntnisse in seiner systematischen Philosophie auszuwerten. Aber dabei ringt er mit der für ihn nicht endgültig zu bewältigenden Schwierigkeit, daß sein philosophisches Denken alle Ansätze und Begriffe in einer anderen geistigen Welt gewonnen hat. Bei der Beurteilung des Werkes, das er schließlich geschaffen hat, darf man sich nicht nur an die fertigen Formeln halten. Er hat sie zwar mit einer ermüdenden Eintönigkeit wiederholt in der Meinung, eine klare Lösung gefunden zu haben. Sie verraten aber im Grunde nur die objektive Ratlosigkeit, mit der er zuletzt vor seinen entscheidenden Problemen stand. Wenn man jedoch in die lebendige Bewegung seiner Gedanken eindringt, spürt man, mit welcher Energie dieser Mann um Einsicht gerungen hat. Er mußte den Versuch machen, ganz von neuem Antwort auf letzte metaphysische Fragen zu finden. Die Erfüllung dieser Aufgabe hat er sich nicht leicht gemacht. Überzeugend gelungen ist sie ihm naturgemäß so wenig wie den andern, die neben und nach ihm sich in gleicher Weise mühten.

Das Kernproblem ist die Vereinigung der Transzendenz Gottes, die er wieder klar erfaßt hat, mit dem für ihn selbstverständlich bleibenden Innewohnen Gottes in allen Dingen. Es ist nichts »außer« Gott. So sehr Krause anerkennt, daß echt religiöse Besorgnis um den klaren Unterschied zwischen Gott und Welt zur Behauptung dieses »außer« führen mag, so entschieden bestreitet er ein solches Außerhalb Gottes. Gott hat seine Welt nicht aus sich hinausgeschaffen oder aus sich hinausgeschafft. Um der Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes willen muß gesagt werden, daß alles Endliche in Gott ist. Das ist der Pantheismus Krauses. In immer neuen Ansätzen ringt er um ein wahrhaftes Verständnis dieses »in«. Es ist nicht räumlich zu verstehen, noch ist die Welt in Gott wie ein Teil im Ganzen; Gott ist eine Einheit, die in keiner Hinsicht aus Teilen besteht. Wenn aber doch alles in Gott ist, kommt der Gedanke an einer innergöttlichen Mannigfaltigkeit nicht vorbei. Und da fällt Krause wieder in Vorstellungen, die ihm von seinen Anfängen überkommen sind. Der unendliche Raum (so Spinoza), die unendliche Natur, die alle endlichen Wesen in sich hält, ein allumfassender Organismus, in dem das Einzelne Glied ist (so Schelling), — das sind die Bilder, in denen er weiterzudenken versucht. Es wird dann doch eine teilweise Identität von Gott und Welt. Nicht ist Gott die Welt; aber »Gott ist in sich, unter sich und durch sich die Welt«. Und die endlichen Wesen sind »in bestimmter Grenze die göttliche Wesenheit selbst«. Die Unmöglichkeit, die beiden Thesen zu vereinigen, treibt ihn zu einer neuen Terminologie. Er unterscheidet Gott als Wesen (Omnes, von omnis) von Gott als Urwesen; das heißt: Gott als alles in sich befassend von Gott als über allem in sich seiend. In den Schemata, die er für seine Seinslehre entwirft, wird also Gott als Urwesen, der weltunterschiedene Gott, der höchste Teil des »ganzen« Gottes. Das ist der letzte Ausdruck dafür, daß alle seine Bemühungen den Gegensatz seiner Ausgangspunkte nicht haben überwinden können. So grob aber seine formelhaften Lösungen auch sind, echt bleibt die Überzeugung, die ihn trotz aller Schwierigkeit an keinem der Gegensatzglieder zweifeln läßt, weder an dem bewußten Selbstbesitz Gottes über der Welt, noch an der seinhaften Verbindung, die alle Dinge in Gott sein und leben läßt. Er ahnt die Wahrheit, ohne sie begrifflich sauber aussprechen zu können.

Außerhalb seiner Formeln aber erschließt er sich doch einen tastenden Zugang. Obwohl er in diesem Punkte keine Ahnung von den Gedanken der Vorzeit hat, findet er einen Ansatz, der auf alte Denkwege zurückführt. Er kommt zwar nicht zu Ende; aber schon die Anfänge zeigen, daß seine

Philosophie tiefer ist als ihre systematische Verfestigung. Man muß allerdings diesen Kern mühsam heraus Schälen. Dann würde sich etwa dieses ergeben: Das göttliche Wesen ist in seinem Sein und allen ihm zukommenden Realitätsweisen (des Erkennens, Wollens usw.) der Inbegriff der unendlichen Fülle, die jede Möglichkeit des Seins, der Erkenntnis, des Wollens ausschöpft und kein außer ihm unabhängiges von ihm bestehendes Reales zuläßt; alles Wirkliche muß in dieser unendlichen Fülle schon enthalten sein. Diese göttliche Unendlichkeit ist aber reines, ungeteiltes Sein; das Endliche ist nicht im göttlichen Wesen wie ein Teil. Es ist vielmehr »göttähnlich«. Diese Gottähnlichkeit des Endlichen zu fassen, führt Krause den Begriff der »Reinwesenheit« ein, gewissermaßen als »vermittelndes Drittes« zwischen dem unendlichen, unteilbaren Wesen Gottes und dem Endlichen. Eine solche Reinwesenheit ist — ein Beispiel Krauses — Erkennen, Vernunft. Wenn von der Bedingtheit und Endlichkeit der menschlichen Vernunft abgesehen wird, ergibt sich der Begriff der Reinwesenheit Vernunft, in der Gott und endlicher Geist übereinkommen, da bei ihr weder Unendlichkeit noch Endlichkeit mitgedacht sind. Insofern ist das Endliche mit Gott der reinen Wesenheit nach »Eins und Einerlei, aber auch zugleich ... nach seinem Eigenwesenlichen, wonach es eben dieses Endliche, Bedingte ist, von Gott ... wesentlich verschieden und ebendeshalb auch unterschieden und zu unterscheiden«. Im Endlichen wird die reine Wesenheit in eine bestimmte Grenze eingeschlossen. Das Nichts ist kein inhaltleerer Gedanke; »es ist vielmehr die Nichtheit und die Nichtigkeit eine Wesenheit der endlichen Dinge, ... die an allem Endlichen als solchem, mit der Bestimmtheit ihrer Eigenwesenheit in der Form der Grenzheit sachlich da ist (existiert und inhäriert)«<sup>24</sup>. In Gott ist dagegen die Reinwesenheit ohne Grenze, in ihrer Fülle, als positive Unendlichkeit.

Zu den Reinwesenheiten gelangt man durch eine Abstraktion. Aber nicht durch eine »logische« Abstraktion, die nur zu Allgemeinbegriffen »oder vielmehr Gemeinsambegriffen« führt. Es gibt noch eine andere, »ursprüngliche, echte und ganze Weise, Wesensbegriffe zu bilden, wobei ... der Reichtum des Lebens und der Bestimmtheit alles Untergeordneten mit hinzugenommen wird als Inhalt der höheren Begriffe«<sup>25</sup>. Bei dieser Abstraktion wird keine positive Bestimmtheit, sondern die Grenze weggelassen, in welche die im Begriff erfaßte Wesenheit im Endlichen eingeschlossen ist. Der Begriff, der so entsteht, ist kein Allgemeinbegriff im gewöhnlichen Sinne. Inhalt des so gemeinten Begriffes Erkenntnis ist nicht das abstrakte Wesen Erkenntnis, das sich mit seinen Merkmalen noch im schwächsten Erkenntnisakte findet, sondern das reale, in allen Möglichkeiten erfüllte und sie alle in sich beschließende Wesen des Erkennens überhaupt. Krause ist sich bewußt, daß diese Art von Begriff im endlichen Geiste nicht dem entspricht, was eigentlich gemeint ist; das übersteigt seine Erkenntnismöglichkeit. Eine vollendete Erkenntnis dieser Art können wir nur als Erkenntnis Gottes denken, der in diesem »Allgemeinen« alles Einzelne und Besondere miterkennt; für uns, als endliche Geister, ist sie »eine unendliche, sogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe«<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Religionsphilos. I 379, 383.

<sup>25</sup> Vorlesungen über die Grundwahrheiten 476.

<sup>26</sup> Grundwahrheiten 148. Religionsphilos. II 1, 186. — Diese kritische Beziehung ist wichtig. Krause erkennt den Unterschied, der in dem »metaphysischen« Begriff noch gemacht werden muß zwischen dem, was dieser Begriff meint als ideale Verwirklichung (wo er nicht mehr Begriff, sondern göttliche Anschauung ist), und dem, was er in unserem Erkennen tatsächlich erreicht. Weil dieses Denken notwendig abstrakt bleibt, sind wir zugleich auf die uns mögliche Anschauung angewiesen. Bei Hegel, dessen Begriffslehre mit demselben Problem ringt, verschwimmt dieser Unterschied; und deshalb erhebt sein »konkreter Begriff« einen Anspruch, der für menschliches Denken unerfüllbar ist. Das bringt ihn, der zwar in keiner Weise ein

Es ist bedeutsam, daß sich Krause mit diesen Überlegungen der Gotteslehre alter Tradition nähert. Aber er vermag seine eigene Gotteslehre nicht eindeutig auf Grund solcher Erkenntnisse durchzuführen. Der wichtigste Unterschied, der auch eine Klärung des Transzendenzproblems verhindert, liegt darin, daß er den Begriff der Schöpfung nicht kennt. Für das idealistische Denken ergibt sich alles Seiende mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Absoluten. Dagegen setzt die spätidealistische Philosophie ein und sucht der Freiheit Raum zu schaffen, auch der Freiheit Gottes. Bei Krause, für den dieses Problem schon in seiner ganzen Schwere gestellt ist, führt die Bemühung darum zu einer eigenartigen Lösung. Er unterscheidet das ewige und das zeitliche Sein der Dinge. Das ewige ist das des Wesens, das er als wahrhafte Existenz faßt; Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele sind ihm daher evident. Das zeitliche ist die „Darlegung“ des ewigen Seins der Dinge in der Abfolge ihrer unendlich mannigfachen Zustände in der „Wirklichkeit“. In dieser Wirklichkeit ist Gott frei und wirkt als Vorsehung; das ewige Sein der Dinge ist seiner Freiheit entzogen. Das zeigt von neuem die Philosophie Krauses als Übergang. Er sieht ein, daß das kontingente Sein der göttlichen Freiheit unterliegt und von ihr bestimmt werden muß. Darin besteht der grundsätzliche Durchbruch aus dem pantheistischen Idealismus zu einer Philosophie des „lebendigen Gottes“. Zugleich erkennt Krause klar, daß im Kontingenten Wesensnotwendigkeiten liegen, über die Gott nicht frei verfügen kann. Für diese Einsicht kann er sich mit Recht auf die Schöpfungslehre der Scholastik berufen. Aber es gelingt ihm nicht, den Durchbruch zu vollenden. Mit dem Begriff der ewigen Existenz der Wesenheiten und der Einzeldinge in ihrem Wesentlichen bleibt er in der Welt, in die ihn die Identitätsphilosophie eingeführt hatte.

Als Eigenstes und Eigentümliches seines Systems hat Krause die große Konzeption der analytischen und synthetischen Philosophie empfunden. An dieser architektonischen Idee läßt sich Stellung und Art seiner Philosophie umfassend zeigen. Der allgemeine Grundgedanke fällt zusammen mit dem, was der spätere Schelling in seinem Entwurf durchführen wollte: Philosophie als Aufstieg zu Gott und Abstieg von Gott. Gott steht im Mittelpunkt. Er ist das Ende der ersten Philosophie (der philosophia ascendens) und der Anfang der zweiten (der philosophia descendens). Die erste gewinnt die Erkenntnis Gottes als des Urseins, die zweite steigt von diesem wieder herab zu den Dingen. Schelling verbindet diesen Gedanken inhaltlich mit seinen Begriffen einer negativen und positiven Philosophie; die zu Gott führende Philosophie ist Wesenswissenschaft, die von Gott absteigende (die die Dinge betrachtet in ihrem Ausgange von Gott) ist Wirklichkeitswissenschaft. Krause gestaltet die beiden Teile seiner Philosophie in anderer Weise. Eine Ähnlichkeit aber mit Schellings Idee ist ihm selber aufgefallen, als ihm von Schellings Münchener Vorlesungen berichtet wurde. Die inhaltliche Verschiedenheit zeigt sich schon darin, daß Krause mit seiner analytischen Philosophie, dem ersten Teile, ein Neues geschaffen

---

Verächter der Erfahrung ist, in die Unmöglichkeit, von seiner Begriffslehre aus die Notwendigkeit der Erfahrung noch zu begründen.

zu haben glaubt, während Schelling den zweiten Teil, seine absteigende Philosophie, für das den bisherigen Mangel der abendländischen Philosophie beseitigende Neue hält<sup>27</sup>.

Die Ausbildung der analytischen Philosophie in seinem Sinne hält Krause für die philosophische Hauptaufgabe seiner Gegenwart. Der Entwurf von 1804 beginnt noch mit der Intuition des Universums als dem unmittelbar gewissen Axiom des philosophischen Denkens. Das wiederholt die »Sittenlehre«; aber die Notwendigkeit einer Einleitung, die einen in die endlichen Dinge zerstreuten Geist zu jener Anschauung zurückzuleiten habe, spürt Krause da schon, — noch ehe Hegel über die intellektuelle Anschauung Schellings spottete, sie fange wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen an. Allmählich wandelt sich der Gedanke an eine Propädeutik zur Idee des ersten Teiles des Systems selbst. Die Dresdener »Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft« 1823 (veröffentlicht 1829) führen den neuen Aufbau in seiner bleibenden Form zum ersten Male durch.

In der ausgebildeten Form des ersten Teiles tritt also neben den pädagogischen Gesichtspunkt die systematische Bedeutung der analytischen Philosophie. Ausgehend von der Gewißheit des Ichbewußtseins gibt sie die erkenntnistheoretische Grundlage des Systems. Die „innere Selbstbeobachtung des Geistes“ wird aber zugleich psychologisch ausgewertet. Zudem werden an den „Eigenschaften“ des Ich als des unmittelbar gegebenen Wesens die Kategorien jedes Wesens abgeleitet; so wird dieser Teil eine allgemeine Ontologie. Und schließlich das für die Absicht der analytischen Philosophie Wichtigste: sie ist es, die „die Gedanken alles Mannigfaltigen in den Gedanken der Einheit hinaufnimmt und gleichsam auflöst“, — die zur Idee Gottes führt. Sie wird tatsächlich der Gottesbeweis Krauses. Im wesentlichen beruft er sich auf die Notwendigkeit, nach dem Grunde alles Endlichen zu fragen und ihn in einen, unendlichen Wesen anzuerkennen.

Im auffallenden Widerspruch mit der Idee der analytischen Philosophie und seinem wirklichen Vorgehen lehnt nun Krause einen *Gottesbeweis* überhaupt ab; als unnötig, da die Gottesidee ihre Gewißheit in sich trage, — als unmöglich, weil Gott nicht einen Grund, ein Höheres über sich habe, aus dem man seine Existenz ableiten könne. Da bleibt trotz allen Ansätzen und Gedanken, zu denen er in der weiteren Entfaltung der analytischen Philosophie gekommen ist, die ursprüngliche Idee der intellektuellen Anschauung des Absoluten übermächtig. Der an sich harmlose Trugschluß, mit dem er die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises dartun will, hat eine merkwürdige Gewalt auf die Geister ausgeübt. Schon Jacobi ist mit ihm nicht fertig geworden. Krause hat die Zwiespältigkeit seiner Stellungnahme nicht durchschaut. Er hat so wenig wie Schelling den Bann gebrochen, der die ganze idealistische Philosophie beherrschte: die

<sup>27</sup> Vorl. ü. d. Syst. 23; Grundwahrh. 496. — Über Schelling vgl. Fuhrmans a. a. O. 286. — Der Grundgedanke dieser Zweiteilung der Philosophie hat im 19. Jahrh. weitergewirkt, und zwar stärker in der von Krause gedachten Form. Siehe dazu auch Jos. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I (1860) 621 ff., bes. 891 ff.: Von der analytisch-synthetischen Methode. Kleutgen setzt sich mit A. Günther auseinander, der in diesen Gedankengängen stärkste Verwandtschaft mit Krause zeigt. Zugleich weist er auf Scholastiker hin, bei denen sich der Gedanke schon findet; z. B. Thom. Aq., S. Th. I q. 79 a. 9, der die *via inventionis* und die *via iudicii* (*per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus*) unterscheidet.

als selbstverständlich geltende Annahme, daß der Organismus des Denkens mit dem des Seins übereinstimmen müsse. Gott existiert unmittelbar und ohne einen höheren Grund; also muß er unmittelbar und nicht aus einem Grund erkannt werden. Der Satz des Grundes kann nur „ein Hilfsmittel der Erinnerung sein, daß der endliche Geist, der Gottes vergessen ist, wiederum des Gedankens Gottes inne werde“<sup>28</sup>.

In dieser eigenartigen Überspannung des Erkenntniszieles liegt der Hauptgrund für Krauses Stellungnahme zu den Gottesbeweisen, die seiner analytischen Philosophie eine gewisse Unsicherheit gibt. Aber noch ein anderer Gedanke schwebt ihm vor. Nicht durch rein rationales Schließen aus den endlichen Dingen gewinnt der Mensch die Idee eines über allem Endlichen seienden Wesens; sondern weil in ihm die »Ahnung« dieses Unendlichen schlummert, beruhigt er sich nicht beim Endlichen, sondern fragt es nach seinem Grunde. Das ist eine große Überzeugung, in der Krause den Wahrheitskern idealistischen Überschwanges wenigstens herausföhlt: daß der Trieb zum Unendlichen die bewegende Kraft unseres Philosophierens ist, und daß in irgend einer Form (die er allerdings zu schnell mit einer eigentlichen Gottesidee gleichsetzt) der Unendliche immer schon unserem Geiste aufgeleuchtet ist.

In ähnlicher Weise kommt Krause mit dem Ausgang seiner analytischen Philosophie vom Selbstbewußtsein in Konflikt. Für diesen Denkweg ist das Selbstbewußtsein das erste Gewisse; für die Idee von der unmittelbaren Gotteserkenntnis ist das erste, unbedingt Gewisse das Absolute, aus dem sich jedes Sein und jede Gewißheit ableitet. Es gehen auch hier rein erkenntnismäßige und metaphysische Überlegungen ungeschieden ineinander. Aber auch hier steht schließlich hinter dem Widerstreit verschiedener Ansätze eine tiefe Einsicht: daß die wahre Selbsterkenntnis des Menschen nur aus seiner Gotteserkenntnis hervorgeht, und daß unser Selbstbewußtsein in seiner Vollendung ein Mitwissen ist mit dem ewigen Wissen Gottes um uns. Fichte hat darauf hingewiesen, daß diese Gedanken Krauses daselbe meinen wie der »tiefsinnige Ausspruch« F. von Baaders: Cogitor, ergo cogito. Das ist dann die eigentliche Systemidee Krauses, die Fichte für unverlierbar gehalten hat: der Mensch geht in seinem Denken von einem unmittelbaren Wissen um sich aus, aber sein wahrhaftes Selbstbewußtsein erlangt er nicht in der Reflexion auf sich, sondern in der Erkenntnis Gottes.

Die synthetische Philosophie Krauses steht mit ihrer ursprünglichen Absicht in der Welt seiner Jugendphilosophie. Der Organismus des Denkens entspricht dem des Seins: also ist die Idee Gottes der in sich selbst gewisse Anfang aller Erkenntnis; wie in Gott alles enthalten ist, so ist die ganze Philosophie nichts als die Entfaltung dessen, was in der „reinen Wesenschauung“, d. h. in der Gottesidee schon von intuitu erkannt ist. Sie ist der „gehaltigste aller Gedanken“, eine erfüllte Erkenntnis, in der alle bestimmte Erkenntnis des Endlichen mitgegeben ist. Nachdem also die analytische Philosophie zur Erfassung des in sich selbst gewissen letzten Prinzips aller Wesen und aller Erkenntnis hingeföhrt hat, legt die synthetische dar, was in jener einen, alles umfassenden Idee ergriffen ist. Prinzipiell ist alle weitere Erkenntnis eine Deduktion aus der Idee des Absoluten. Zuerst werden aus ihr die Kategorien abgeleitet, die hier nun vor allem verstanden werden als die unendlichen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens selbst.

Mit dieser Idee steht Krause in nächster Nähe zur Hegelschen Logik. Und bei der ersten Intention der synthetischen Philosophie

<sup>28</sup> Vorl. ü. d. System 214.

ist er von dem gleichen Überschwang der Erkenntnisfreude erfüllt, der die Denker des Idealismus auf seiner Höhe beseelte. Das war ja ein wesentliches Kennzeichen des idealistischen Philosophierens, daß diese Männer in einem grandiosen Vertrauen auf die Kraft des Geistes lebten und in der Gewißheit von der alles durchwaltenden Vernunft die Höhen und Tiefen des Wirklichen auszumessen unternahmen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des Philosophierens, sagte Hegel an einer programmatischen Stelle; und gegen diese Macht hat das verschlossene Wesen des Universums keine Kraft in sich: „es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen“<sup>29</sup>. Es gibt kein Geheimnis mehr, auch in Gott nicht: das ist die Folgerung, die Hegel ausdrücklich aus seinem Bewußtsein von der Macht der Erkenntnis zieht<sup>30</sup>.

Es gelingt dem Spätidealismus nur schwer, sich dem Faszinierenden jenes philosophischen Aufschwunges zu entziehen. Die Ansprüche des Denkens waren zu sehr Selbstverständlichkeit geworden. So bleiben gewisse Überspannungen bestehen. Noch für Ch. H. Weiße sind die „Kategorien“ des göttlichen Wesens adäquat erkennbar. Für Fichte haben sich die Dinge allmählich geklärt. Am Ende seiner Laufbahn nennt er es „eine echt philosophische Tat, sogar in gewissen Epochen theoretischer Übermutung eine dringende Pflicht, auf die geziemende Demut und vorsichtige Selbstbescheidung zu verweisen, welche der Forschung nicht minder nötig ist“ als dem sittlichen Leben. Sein ethischer Theismus weist nun „die Prä tension eines direkten (adäquaten) Erkennens Gottes in jeder Gestalt zurück“<sup>31</sup>.

Diese Entwicklung ergab sich aus der wesentlichen Haltung der spätidealistischen Spekulation. Genau so, wie das Unendlichkeitspathos des idealistischen Denkens mit seiner pantheistischen Tendenz zusammenhängt. Wo sollte auch prinzipiell ein Geheimnis verschlossen bleiben können, wo »der Geist« in die Unendlichkeit seines Wesens hinabsteigt; und der Geist — so verdreht Hegel mehr als einmal ein Pauluswort — erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit. Wenn nun der Geist die Hüllen durchbrochen hat und ans Licht gedungen ist, so hat er den Genuß seiner selbst erreicht. Es war ein langer Weg. *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*. Aber nun erkennt er sich. Also erkennt er alles.

Der Ansatz für die Beurteilung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten ist sofort ein anderer, wenn diese menschliche Erkenntnis nicht mehr der Selbstbesitz des Seienden überhaupt ist, wenn das Sein an einem anderen Orte sich ursprünglich erschlossen ist. Jene Denker glaubten mit Recht daran, daß das Sein die vollkommene Durchleuchtung seiner selbst fordere. Aber wenn dieser Sieg des Lichtes in Gott schon immer vollendet ist, dann ist die innere Helligkeit des Wirklichen nicht mehr an das menschliche Denken gebunden. Und außerdem: wenn der ewige Gott ein persönliches Wesen ist, mit seiner eigenen Freiheit, dann ist selbstverständlich, daß es ein unendliches Bereich von Sein, Erkennen, Planen und Entschließen gibt, das dem Menschen grundsätzlich verschlossen ist, wenigstens so verschlossen wie das Innere jeder Person.

Von dieser Logik wird der Spätidealismus zu einer Revision seiner Erkenntnisziele getrieben. So wird auch Krause zu

<sup>29</sup> Berliner Antrittsrede 22. 10. 1818. Enzykl. (Lasson) LXXVI.

<sup>30</sup> Hegels WW (1832 ff.) XI 84.

<sup>31</sup> Fragen und Bedenken 103 ff.

einer inneren Wandlung geführt. Mit zunehmender Klarheit über das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott gewinnt er eine deutliche Einsicht in die Grenzen des menschlichen Erkennens. Diese Grenzen muß der Mensch kennen, damit er „sich nicht vermesse, in seinem Erkennen Gott gleich zu sein“. Durch Krauses Werk ziehen sich immer neue Beobachtungen über die Endlichkeit des menschlichen Erkennens. Am tiefsten wirkt sich dieses Gesetz darin aus, daß dem Menschen eine das Sein vollkommen ergreifende Erkenntnis versagt ist. Eine solche kann er nie haben, „weil diese dem Begriffe eines endlichen Vernunftwesens widerspricht und nur Gottes ist“<sup>32</sup>. Darum steht der endliche Geist immer wieder vor einer „ihm nie durchschaubaren Tiefe der Wesenheit und des Lebens“. Und nicht nur liegt immer vor ihm „die unfaßbare, unergründliche und unerschöpfliche heilige Tiefe der Wesenheit Gottes“; jedes Sonnenstäubchen, jeder Wassertropfen, jeder Halm — und vor allem der endliche Geist sich selbst ist „ein unendliches nie zu lösendes Rätsel, ein unendliches nie zu durchdringendes Geheimnis“<sup>33</sup>.

Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens offenbart sich in seiner Rezeptivität. Das hat Krause gegen Hegel ausdrücklich hervorgehoben<sup>34</sup>. Auch die Erfassung wesensmäßiger Notwendigkeiten wird bestimmt von ihrem Gegenstand. Wo es sich aber um das Individuelle handelt, kann der Geist aus seinen eigenen Tiefen überhaupt nichts hervorzaubern; er muß es *erfahren*. Krause verkündet das Recht der Erfahrung, die ebenso notwendig und unersetzbar ist wie das apriorische Denken. So nimmt er das große Thema auf, das nach ihm den Spätidealismus im Kampfe gegen Hegel leidenschaftlich bewegt hat. Und bei ihm ist grundsätzlich schon die Weltkonzeption des idealistischen Systems gesprengt: die Wirklichkeit läßt sich nicht als Einheit notwendigen Zusammenhangs durchschauen, weil sie grundsätzlich nicht ein nur von Notwendigkeit durchherrschtes System ist. Und zwar wegen der Fülle des Individuellen und — vor allem — wegen der im Konkreten waltenden Freiheit. Alle Individualität geht hervor „in der einen göttlichen, unendlich und unbedingt freien zeitlichen Verursachung, und im Zusammenwirken untergeordneter Wesen, welche mit endlicher Freiheit zeitlich wirksam sind“<sup>35</sup>. In allem Tatsächlichen ist Gottes Freiheit am Werke. Dieses persönliche Innere Gottes ist uns aber unerkennbar. Nichts ist apriori zu bestimmen. Der Mensch kann seiner inne werden „nur insoweit, als Gott sich ihm selbst auf eigenlebliche Weise als im Eigenleben wirksam zu erkennen gibt“<sup>36</sup>. Das sind die Grundgedanken der Freiheitsphilosophie des ganzen Spätidealismus.

Mit diesen Einsichten ist tatsächlich eine neue Philosophie grundgelegt. Krause hat gespürt, wie sich in ihrem Lichte die systematischen Konzeptionen seines Aufbaues wandeln müssen. Die Idee der synthetischen Philosophie bekommt einen neuen Inhalt. Er braucht zwar immer noch die alten Formeln einer deduktiven Philosophie, die alle Wirklichkeit aus dem Wesen des Ganzen begreifen

<sup>32</sup> Religionsphilos. I 406, 324.

<sup>33</sup> Religionsphilos. I 438; vgl. II 1,237. Grundwahrh. 119 f., 242.

<sup>34</sup> Grundwahrh. 425.

<sup>35</sup> Vorles. ü. d. System 337.

<sup>36</sup> Ebd. 492.

will. Aber zugleich entwickelt sich ein neuer Begriff der synthetischen Philosophie. Sie bedeutet nun: *Philosophie im Lichte des Gottesgedankens*. Die analytische Philosophie führt zur Gotteserkenntnis hinauf. Sie betrachtet das Endliche, wie es sich der Erkenntnis nach seiner Eigenwesenheit erschließt. Denn weil jedes Seiende ein in sich bestimmtes Wesen ist, kann es auch als solches erkannt werden. Aber das ist noch nicht die endgültige Form der Erkenntnis endlicher Dinge. Erst die synthetische Philosophie schaut sie in ihrer Wahrheit; sie beläßt nichts in seiner Vereinzelung und scheinbaren Unmittelbarkeit, sondern sieht alles immer in seinem letzten Zusammenhange und seiner ewigen Quelle. In diesem „göttlichen Lichte“ empfängt der endliche Geist „die ganze und volle Weihe des Erkennens“.

Vielleicht hat Krause den Einfluß dieser metaphysischen Betrachtung auf die besonderen Erkenntnisgebiete überschätzt. Aber abgesehen davon hat er in dieser Sicht der synthetischen Philosophie den Weg der Erkenntnis, den jede theistische Metaphysik geht, klar hervorgehoben. Dahin gehört die Idee der Gottähnlichkeit der endlichen Dinge. Endliche Wesenheiten sind begrenzte Verwirklichungen dessen, was als unendliche Seinsbestimmtheit der Wirklichkeit Gottes angehört. Wie man auf diesem Wege zu einem erfüllten Gottesbegriff gelangen kann, führt umgekehrt die Idee Gottes zu einer tieferen Lösung metaphysischer Probleme.

Zuletzt muß noch eine Folgerung genannt werden, die sich für Krause aus seiner neugewonnenen Gottesidee und der aufgedeckten Endlichkeit menschlichen Erkennens ergab. Er stellt neben die Einsicht den *Glauben*; gemeint ist ein Glaube schon im natürlichen Bereich. Die vollendete Form dieses Glaubens ruht auf dem Wissen (nicht nur der „Ahnung“), daß alles Endliche durch und für Gott weset und ist. Er kann durch das Wissen nicht ersetzt werden, sondern geht aus dem wachsenden Wissen immer inniger, reicher und fruchtbarer hervor. Er besteht darin, daß der Mensch alles individuelle Geschehen, auch das, was er nicht kennt oder nicht versteht, in voller Überzeugung als von Gott bestimmt und angeordnet hinnimmt. Weil dem Menschen volle Einsicht in das Tatsächliche versagt ist, ist dieser Glaube ihm wesentlich; das ist „das ewige, aber in Gott selige Los seiner Endlichkeit“. Hier wächst Krauses Deutung der Endlichkeit des Menschen über jeden Erkenntnisstolz hinaus. Nicht das Wissen ist das Höchste für den Menschen. Das Dasein selber fordert den Glauben, durch den der Mensch in neue, persönliche Beziehung zu Gott gelangt. „Denn die ganze, vorbehaltlose Ergebung in Gottes heiligen Willen ... ist nicht sowohl das Ende, sondern vielmehr der ewig neue Anfang, und zugleich ein wesentlicher Erweis unserer endlichen menschlichen Weisheit.“ Alle Rätsel, die der Mensch nicht lösen kann, sind in Gottes unendlichem Erkennen auch für den Menschen, „auch zu seinem Heile gelöst ...“, da, was er nicht weiß, wenn es ihm nötig ist, Gott auch für ihn weiß“. Das gilt besonders für die schmerzlichen Fragen unseres Nichtwissens. Die „vielen tiefsinnigen und scharfsinnigen Rätsel der Theodizee“ sind nur im allgemeinen zu lösen. Und diese Lösung liegt darin, daß Gott unendlich gut, gerecht, weise und heilig ist, — „wenngleich kein Mensch je die individuellen Wege Gottes zu durchschauen vermag, die vielmehr für jeden endlichen Geist ein unendlicher Gegen-

stand des Glaubens und für jedes endliche Gemüt ein unendlicher Grund des Vertrauens, der Hoffnung und des Lobpreises sind, wie dunkel auch und hoffnungslos, wie rauh und schwer die Wege des Lebens um ihn her für ihn, den Endlichen, seien<sup>657</sup>.

Aus diesem Wege, den das Denken Krauses gegangen ist, geht deutlich hervor, wie stark es mit der dem Spätidealismus eigenen Problematik gefüllt ist. In der Wende zu einer theistischen Metaphysik hat Krause die Spannungen erfahren, die auch die übrigen Denker des Spätidealismus erlebt haben. Es war bei ihm noch nicht die erregte Polemik wie bei Fichte und Weiße, die im Kampf mit dem mächtigsten System ihrer Gegenwart ihre eigenen Gedanken klärten. Aber auch das Philosophieren seiner Zurückgezogenheit wird innerlich getrieben von dem Gegensatz desselben Ja und desselben Nein zum Idealismus, der die geistige Haltung des Spätidealismus überhaupt charakterisiert. So nimmt er alle wesentlichen Gedanken voraus, die die Stellungnahme der Späteren bestimmt haben.

Dieser historische Zusammenhang läßt Krauses tatsächliche Bedeutung erkennen. Sie liegt nicht darin, daß er ein bleibendes Werk geschaffen hätte (wie er es selber gehofft hat). Das ist keinem der Spätidealistens gelungen. Es war in ihrer Situation wohl überhaupt nicht möglich. Ihre Aufgabe war es, gegen die übermächtige Tendenz pantheisierender Spekulation den wahren Inhalt des unverfälschten religiösen Bewußtseins im philosophischen Denken wieder zur Geltung zu bringen. Dieses Ringen mit dem Zeitgeist, dem sie selber weithin ausgesetzt waren, war der Vollendung des eigenen Werkes nicht günstig. Aber es war ein notwendiger Kampf, und sie haben ihn ehrlich geführt. Ihnen ist es zu verdanken, daß das Bemühen um eine klar theistische Philosophie lebendig blieb während der Herrschaft der Hegelschule und bis in die Zeit, da das Philosophieren in den Materialismus zu versinken drohte. An diesem Werke hat Krause führenden Anteil genommen, und seine Philosophie steht damit an einem bedeutenden Orte.

So erklärt sich nun auch, daß man in Krause eine Rückkehr zu alter Tradition oder gar eine Annäherung an den Katholizismus feststellen können. Der ganze Spätidealismus enthält eine Besinnung auf das, was Fundament der Philosophie der Vorzeit war. Im Vergleich zur übrigen gleichzeitigen Spekulation fällt seine Verwandtschaft mit ihr auf. Das gilt also auch für Krause. Ein bewußtes Anknüpfen an scholastische Tradition liegt bei ihm aber nicht vor; um eine Wende zum Katholizismus handelt es sich noch weniger. Sein System als Ganzes enthält eine Menge von Thesen, die mit dem Glaubensinhalt unvereinbar sind. Aber er lebt und philosophiert aus einer religiösen Haltung heraus, die den natürlichen Grundlagen christlicher Religiosität bis in Einzelheiten entspricht. Das führt ihn zu überraschenden Einsichten. Und in seinem Bemühen um die Wiedergewinnung des ursprünglichen Sinnes der religiösen Begriffe, gegen ihre Umdeutung in eine rein immanente Weltfrömmigkeit, liegt ein Gegenwartswert seines Philosophierens.

<sup>657</sup> Religionsphilos. I 157, 212, 438; II 1, 94, 126, 237, 268 f.

# Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung<sup>1</sup>.

## V. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19. und des 20. Jahrhunderts.

Von Franz Xaver Arnold (T).

Unsere pastoralgeschichtliche Besinnung auf die verhängnisvollen Konsequenzen, die im Zeitalter der Aufklärung aus dem Einbruch der Zeitphilosophemen in die damals anhebende neuzeitliche Pastoraltheologie sich ergaben<sup>2</sup>, wird zur Gewissensforschung mit der Frage: Ist denn jenes Denken, das den Menschen und sein Tun über Gebühr in den Vordergrund und in die Mitte des religiösen Daseins und der Heilsvermittlung stellt, und das folgerichtig das Heilsgeschehen mitsamt der kirchlichen Mittlertätigkeit unter Verkürzung des Anteils Gottes einseitig vom Menschen her zu begreifen und ins Werk zu setzen sucht, über die eigentliche Aufklärung hinaus durch das 19. und 20. Jahrhundert und noch in Theorie und Praxis heutiger Seelsorge und durch sie im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein der Gegenwart irgendwie wirksam?

Die Aufklärung ist nicht tot. Mehr als andere Faktoren prägt sie das geistige Gesicht auch des 19. und noch des 20. Jahrhunderts. Dieses Urteil hält stand trotz der irrationalistischen Tendenzen jüngster Geistigkeit; haben doch diese ihr Gegenstück auch und gerade in der Aufklärung, wie sich ja stets die Extreme berühren. Wir sind Kinder der Aufklärung, auch wir Christen des 20. Jahrhunderts<sup>3</sup>. Gewiß war die Aufklärung in ihrer anmaßendsten Gestalt eine Erscheinung des 18. Jahrhunderts; gewiß bedeutet die Romantik eine starke Reaktion, ein Erstarren des geschichtlichen, des organologischen, des emotionalen und auch des religiösen Sinnes<sup>4</sup>. Gewiß haben die ragenden Gestalten eines Sailer und Hirscher, eines Drey und Möhler, eines Scheeben und Casel in und seit der katholischen Restauration einen gewaltigen Stoß gegen die aufklärerische Entleerung des Christentums geführt. Mit wachsendem Erfolg hat deren Geist in die Tiefe und Breite des kirchlichen Lebens gewirkt. Ja sie haben, wie sich zeigen wird, zunächst teilweise ein Pastoraldenken angebahnt, das zum entgegengesetzten radikal-theozentrischen Extrem tendiert. Nichtsdestoweniger aber erweist sich aufs Ganze gesehen der Strom der Aufklärung als ungebrochen; er brandet über die Romantik hinweg, wird immer breiter und tiefer, ergreift das ganze kulturelle Leben und bricht über das städtische Bürgertum hinaus nun auch in die Masse des breiten Volkes ein.

Auch das kirchliche Leben hat jene Lähmung noch nicht in allweg überwunden, welche die Aufklärung mit sich brachte. Die Vorliebe des aufgeklärten Menschen zum „Räsonnieren“ und Selbersehen, das übernatürlicher Offenbarung kaum bedarf, aber auch jener Aktivismus menschlichen Selberschaffens, der zu viel von Methode und Taktik, aber zu wenig von der schaffenden Macht der göttlichen Wahrheit und Gnade erwartet, tut noch immer seine Wirkung. Nur

<sup>1</sup> Nachstehende Abhandlung führt meine Untersuchung in ThQschr 1943, 99—133 weiter, bildet aber für sich ein selbständiges Ganzes. — Vgl. auch F. X. Arnold, Das Prinzip des Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge: ThQschr 1942, 145—176.

<sup>2</sup> ThQschr 1943, 111 ff.

<sup>3</sup> K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft<sup>2</sup> (Rottenburg 1923) 143 ff.

<sup>4</sup> Paul Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik<sup>2</sup> (1942) 30 ff. und 125 ff.

ein oberflächlicher Beobachter könnte wähen, der Einfluß der Aufklärung auf Pastoraltheologie und Seelsorge gehöre längst oder wenigstens heute der Vergangenheit an. Der Blick in die pastoraltheologische Fachliteratur, in das katechetische und liturgische Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts bestätigt, daß gerade im Bereich der praktischen Theologie die verheißungsvollen Ansätze, die sich aus der vertieften Schau des Wesens und Wirkens der Kirche durch Sailer, Drey, Möhler, Hirscher, Staudenmaier u. a. ergaben, aufs Ganze gesehen und auf die Dauer sich nicht zu behaupten vermochten. Beste theologische Substanz, die auf dem Weg zumal über die Tübinger Schule in Pastoral, Katechismen und Liturgik eingegangen war, wurde durch die noch immer nachwirkende Aufklärungspastoral wieder verdrängt oder doch ihrer durchgreifenden Wirkung beraubt.

Dies zeigt sich sowohl in dem fast vollkommen auf das Tun des kirchlichen Amtsträgers eingeengten Bild der seelsorgerlich handelnden Kirche (1), als auch in der Glaubenskatechese (2) und im Verständnis der Liturgie (3) und zwar sowohl in der pastoraltheologischen Fachliteratur wie in den Elementarbüchern kirchlicher Glaubensunterweisung.

### 1. Das Bild der seelsorgerlich handelnden Kirche.

Seelsorgerlich handelnde Kirche, Subjekt der kirchlichen Mittlertätigkeit in Verkündigung und Liturgie im Sinne der herkömmlichen Pastoraltheologie ist nicht die neutestamentliche *ἐκκλησία* als Versammlung der *ἅγιοι*, nicht die „sancta ecclesia“ als Heiligungsgemeinschaft im Sinne der altchristlichen Symbolformel, nicht die thomistische „societas sanctorum“, d. h. die Gemeinschaft der in der Gnade stehenden Christen, die durch Glaube und Liebe, durch Suffragien und Satisfaktionen mit Gott bei der Gnadenverleihung und Sündenvergebung mitwirken<sup>5</sup>, nicht die Kirche „als das ganze christliche Gemeinwesen und die Versammlung aller Gläubigen“ im Sinne des Catechismus Romanus<sup>6</sup>, nicht die „Gemeinschaft der Heiligen“ als der geistige Zusammenhang und Gnadenreichtum aller Glieder der Gesamtkirche im Sinne eines Canisius<sup>7</sup>, nicht die „Einheit des Hl. Geistes“ im Sinne des römischen Orationschlusses. Wenig von dieser grandiosen, ganzheitlichen Schau der seelsorgerlich handelnden Kirche ist in die Pastoralwerke und in das Pastoralverständnis der neueren Zeit eingegangen. Seelsorge, Heilsvermittlung erscheint darin nicht als Funktion der Kirche im Vollsinn ihres Bestandes und dogmatischen Verstandes, sondern nach wie vor lediglich als Funktion und Monopol des kirchlichen Amtsträgers.

a. Eine fast einheitliche Linie führt in dieser Frage von Pittroff, Giftschütz und Gollowitz trotz Sailer, Graf und Amberger bis zu den neuesten Lehrbüchern von Johannes Pruner und Franz Schubert. Wohl hatte Sailer, wie Geiselman in der bereits erwähnten Arbeit

<sup>5</sup> Vgl. ThQschr 1942, 124.

<sup>6</sup> P. I. c. X, q. 1—4.

<sup>7</sup> Moufang, 565 f.

(vgl. ThQschr 1943, 122) nachweist, in seinen Religionskollegien 1793 und in den Grundlehren der Religion 1805 die „Idee der Kirche als des lebendigen Sprachorgans Gottes“, „als der lebendigen Vermittlerin lebendigen Christentums“, „als des göttlich-menschlichen Organs der Fortpflanzung, der Erhaltung, der Verewigung der apostolischen Tradition“, im Kampf gegen den deistischen Rationalismus aufgewiesen<sup>8</sup>; aber es war ihm versagt, diese Idee zum Baugesetz seiner Pastoraltheologie zu machen. Auch für ihn hat „Pastoralwissenschaft“ ... als die Lehre von der „Führung des dreifachen Amtes der Seelsorge“ ... „die vollständige Bildung des Seelsorgers zum Zwecke“<sup>9</sup>. So steht denn auch bei ihm, in seiner Pastoraltheologie wenigstens, „der Seelsorger für sich selbst noch viel zu stark im Vordergrund“<sup>10</sup> der handelnden Kirche, wenn auch in einem theologisch unerhört vertieften Sinn.

Wesentlich weiter führt der Tübinger Pastoraltheologe und Möhlerschüler Anton Graf. Im Geiste eines Drey und Möhler begreift er praktische Theologie als „die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten vermittelt kirchlich beamteter Personen, vorzugsweise des geistlichen Standes, zur Erbauung der Kirche“<sup>11</sup> und damit in etwa die Kirche im Vollsinn des Wortes als Subjekt und Objekt der Heilsvermittlung. Allein die Entfernung dieses berufensten Pastoraltheologen seiner Zeit aus dem akademischen Lehramt hinderte ihn an der Durchführung seiner genialen Konzeption, d. h. an der Geltendmachung des Möhlerschen Kirchenbegriffs in der praktischen Theologie. Joseph Amberger griff den Gedanken Grafs auf und bestimmte Pastoraltheologie als die Wissenschaft der göttlich-menschlichen Tätigkeiten in der Kirche für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden“<sup>12</sup>. Sein teilweise mehr erbauliches Werk, in dem nach dem Urteil von L. Bopp die ganze bisherige Entwicklung der Pastoraltheologie gipfelt<sup>13</sup>, nimmt in einem kurzen Abschnitt über „Pastoralleben der Gemeinde“<sup>14</sup> erstmals den Anlauf zum grundsätzlichen Einbau des Gedankens: „Als Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi müssen die Gläubigen einerseits von dem Pastoralleben der Kirche sich durchdringen lassen, und andererseits an diesem Pastoralleben lebendigen Anteil nehmen; sonst sind sie tote Glieder ... Sichdurchdringenlassen und Anteilnehmen hängt innig zusammen und begründet das Pastoralleben der Gemeinde. Je mehr die Gläubigen, die Gemeinden, von dem kirchlichen Leben sich durchdringen lassen, desto mehr wirken sie zurück auf den ganzen Organismus des kirchlichen Lebens“. Allein auch bei Amberger überwiegt das hierarchische Apostolat derart, daß die aktive Funktion der „Gemeinde“ nicht zufällig nur ganz am Schluß und Rande noch zum Wort kommt.

<sup>8</sup> 32. Vorlesung der Grundlehren der Religion (1805) 477.

<sup>9</sup> Vorlesungen aus der Pastoraltheologie<sup>4</sup> (1820) I, 21 f.

<sup>10</sup> Linus Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft (Freiburg 1937) 20.

<sup>11</sup> Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der prakt. Theologie (1841) 149.

<sup>12</sup> Pastoraltheologie, I<sup>2</sup> (1855) 6; I<sup>4</sup>, 11.

<sup>13</sup> L. Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft (Freiburg 1937) 21.

<sup>14</sup> Pastoraltheologie<sup>4</sup>, II, 1032—1040.

In den neueren Werken von Joh. Pruner<sup>15</sup> und Corn. Krieg<sup>16</sup> vollends kommt zwar das Fortwirken Christi im Amt der Kirche in vorbildlicher Weise zur Geltung. Pruner begreift Pastoraltheologie als die Wissenschaft von der „fortdauernden Hirtentätigkeit Christi zum Heile der Seelen, wie sie in der Kirche, seinem mystischen Leibe, unter Einfluß des Hl. Geistes zu vollziehen ist durch priesterliche Organe“; doch auch bei ihnen ist der Blick ganz auf das amtspriesterliche Wirken eingeengt. Franz Schubert<sup>17</sup> endlich bringt weniger den ersteren, umso mehr aber den letzteren Gesichtspunkt der Seelsorge als einer Relation zwischen dem amtlichen Pastor und den „Pastoranden“ zur Geltung. Bedenkt man noch, daß neuere Handbücher „der praktischen Seelsorge“ die Fragen der eigentlichen Theologie der Seelsorge vollkommen beiseite lassen und sich, wenn auch in durchaus zeitgemäßer Form, vorwiegend mit ethischen Problemen befassen, so dürfte das Urteil von C. Krieg, daß die Pastoraltheologie die durch Graf und Amberger angebahnte Höhe nicht behaupten konnte, sondern wieder auf die Behandlungsart der Zeit vor Graf und Amberger zurückgesunken sei, noch immer in etwa zu recht bestehen<sup>18</sup>.

Sie zeigt sich jener Vorliebe der Zeit für Vereinigung der kirchlichen Gesamtverantwortung in der Hand der Hierarchie verhaftet, die in der juristischen Ausprägung des autoritär-hierarchischen Kirchenbildes zum markanten Abschluß kam. Der protestantische Kirchenrechtslehrer Ulrich Stutz gewinnt den Eindruck: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus“. Nach ihrem Recht erscheinen „die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen . . . Die Laien bilden lediglich das zu leitende und zu beherrschende Volk“<sup>19</sup>. Dieser Eindruck kann durch die pastoraltheologische Fachliteratur der letzten Generationen nur verstärkt werden. Denn gerade hier erscheint das Kirchenvolk durchaus in der Rolle nicht des Subjekts, sondern des Objekts kirchlichen Wirkens.

Jene andere, im kirchlichen Leben seit über 100 Jahren wieder mehr erstarkende Tendenz, im Geiste der klassischen Theologie mit Canisius, Möhler, Deutinger, Scheeben, Newman, mit der liturgischen Bewegung im Sinne Pius X. die Kirche nicht einseitig unter dem Gesichtswinkel der Über- und Unterordnung, sondern zugleich unter dem der Gliedschaft aller Getauften am Leibe Christi, der Gemeinschaft der Heiligen und damit der Einheit und Gemeinsamkeit des Handelns wie der Verantwortung zu sehen, bleibt in der jüngsten Pastoraltheologie bis in die jüngste Zeit fast vollkommen unberücksichtigt. Wie das kirchliche Rechtsbuch im Traktat *De laicis* (I. 2, p. 3) sich fast nur auf deren fromme Vereinigungen und auf den Anspruch der Laien auf Empfang der Heilmittel beschränkt, ohne der aktiven Sendung des Laien in der Kirche juristischen Ausdruck zu geben, so begnügt sich auch die Pastoral im wesentlichen mit der amtspriesterlichen Einzelseelsorge und mit „Gemeinschafts“-Seelsorge im Sinne der Vereinsseelsorge. Die Berufung der Getauften,

<sup>15</sup> Lehrbuch der Pastoraltheologie<sup>3</sup> 1920 (erstmalig erschienen 1900) I, 1.

<sup>16</sup> Die Wissenschaft der speziellen Seelenleitung, Freiburg 1904.

<sup>17</sup> Pastoraltheologie, III. Theorie der Seelsorge<sup>3</sup>, Graz und Leipzig 1935.

<sup>18</sup> Die Wissenschaft . . . , V.

<sup>19</sup> Der Geist des *codex iuris canonici*, Stuttgart 1918, 40 und 83 f.

der christlichen Familie und des Kirchenvolkes zu kerygmatischer, liturgischer und apostolischer Aktivität wird nicht als Kernstück der Seelsorgewissenschaft begriffen und dargestellt<sup>20</sup>.

Und doch müsste die Geltendmachung dieses Moments neben dem autoritär-hierarchischen, das naturgemäß bei Darstellung der rechtlichen Gestalt der Kirche im Vordergrund steht, ein Zentralanliegen gerade der Pastoral sein, soll anders die Gestalt der Kirche als Heiligungsgemeinschaft nicht vollkommen verzeichnet werden. Von hier aus versteht sich, daß unmittelbar nach der klassisch-juridischen Fixierung des „hierarchischen Apostolats“ durch das kirchliche Gesetzbuch im Jahre 1918 der weitschauende XI. Pius in seinem Rundschreiben „Ubi arcano Dei consilio“ vom Jahre 1922 der grandiosen Idee vom königlichen Priestertum des ganzen Christenvolkes und von der Gemeinschaft der Heiligen ihren vollen Klang wiederzugeben suchte. Sein autoritativer Ruf zur „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ bringt den großen Gedanken zur Geltung: die Kirche als Ganzheit aus Klerus und Volk bildet bei aller Verschiedenheit der Stände und ihrer Aufgaben letztlich eine Einheit des Handelns und der Verantwortung. Die antihäretisch und deistisch bedingte Klerikalisierung der handelnden Kirche soll überwunden werden durch die grandiose Schau und Aktivierung der Kirche als der „sancta ecclesia“, als der, Hierarchie und Volk zur Einheit zusammenschließenden Heiligungsgemeinschaft.

Es bedeutet daher eine Erweckung bester alter und neuer Pastoraltradition der Kirche und einen unleugbaren Fortschritt heutiger Pastoralwissenschaft, daß die Liturgische und speziell die Volksliturgische Bewegung<sup>21</sup>, die Gesamtgemeinde, nicht nur den Amtspriester nomine ecclesiae als Subjekt der Liturgie und als berufene Kultgemeinschaft begreifen lehrt. Erfreulicherweise wird der Anteil des Laientums, des Kirchenvolkes und der christlichen Familie als Wesenselement der handelnden Kirche neuerdings auch in die Pastoralwissenschaft systematisch eingefügt<sup>22</sup>.

So beachtlich diese Ansätze sind, es ist noch ein weiter und schwerer Weg bis zu jener Erweckung und Geltendmachung des

<sup>20</sup> Demgemäß ist z. B. bei Schubert, Pastoraltheologie III<sup>3</sup>, 6 und 134, der Laie eben Objekt der Seelsorge, Gegenstand der »Erziehung«. »Diese aber beschäftigt sich zuerst naturgemäß mit dem Einzelnen« (Einzelseelsorge). Von ihr aus wird dann im Sinne der individualistischen Soziologie auch die »Gemeinschaftsseelsorge« konstruiert. »Die Aufgaben der Seelenführung dem Gemeinwesen gegenüber« sind ja »ähnliche wie dem Einzelnen gegenüber«. »Es wächst mithin aus der Einzelseelsorge die Gemeinschaftsseelsorge empor«. Diese wird so im wesentlichen zur Vereinsseelsorge. — Es sind also nicht die in der Struktur der Kirche gegebenen Gemeinschaften Diözese, Pfarrei und Familie, von denen her die Lehre der Gemeinschaftsseelsorge entworfen und begriffen wird. Ja, die Familie gilt neben der weltlichen Obrigkeit als einer der für Gemeinschaftsseelsorge »an sich indifferenten Faktoren« (134).

<sup>21</sup> Pius Parsch, Volksliturgie, Wien 1940; Karl Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge, Colmar o. J.

<sup>22</sup> L. Bopp, Zwischen Pastoraltheologie . . . , 37 ff. und 139 ff.; C. Noppel, Aedificatio Corporis Christi, Freiburg 1937, 28 ff., 73 ff. Folgerichtig bilden nunmehr im Gegensatz zu einer mehr organisatorisch ausgerichteten Vereinspastoral die in der Struktur der Kirche gegebenen Gemeinschaften Diözese, Pfarrei und Familie den Ausgangspunkt der Gemeinschaftsseelsorge; eine Entwicklung, die theologisch ebenso richtig wie zeitgemäß ist.

Laienelements in der Kirche, wie sie seiner Berufung und der Größe seiner täglich wachsenden Aufgabe entspräche. Es sei nur erinnert an die religionspädagogische Lethargie der durchschnittlichen christlichen Familie in der veränderten Lage der Gegenwart. Noch steht der hierarchische Faktor so stark im Vordergrund des Kirchenbildes der Zeit, daß Überbetonung nicht des allgemeinen, sondern des Amtspriestertum als Gefahr sich abzeichnet. Der Ausgleich zwischen beiden aber hat noch große Hindernisse zu bestehen.

b. Diese sind nicht zuletzt das Ergebnis einer seit Generationen tief eingebürgerten einseitig hierarchisch geprägten Darstellung des Wesens und Wirkens der Kirche in Katechismus und Katechese und von hier aus in der kirchlichen Verkündigung wie im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein überhaupt.

In der Tat, der über Graf und Amberger hinwegschreitende Vorgang der Klerikalisierung des kirchlichen Wirkens in der Pastoral-literatur der letzten Generationen hat eine geradezu überraschende Parallele im Gestaltwandel des Kirchenbegriffs in den gleichzeitigen Katechismen. Ja in der katechetischen Gestaltung der Lehre von der Kirche im Elementarbuch kirchlicher Verkündigung zeichnen sich die Konturen jener Entwicklung noch wesentlich schärfer ab als in der eigentlichen Pastoraltheorie.

Was der Möhler-Schüler Anton Graf für die letztere, das bedeutet der Möhlerschüler Ignaz Schuster um die gleiche Zeit für die Entwicklung des Katechismusproblems: die theologische Vertiefung aus der inneren Wesensschau der Kirche im Geiste Möhlers und damit die Überwindung des in der Aufklärungspastoral wirksamen Stattler'schen Kirchenbegriffs.

Überzeugt, daß die Kirche der Punkt sei, »der über das ganze Christentum in seiner perennen Fortdauer Licht verbreitet« und an den sich deshalb die Lehre vom Glauben, von Sakrament, Liturgie und Kirchenzucht folgerichtig anschließen müsse, gestaltet der schwäbische Katechet die Lehre von der Kirche zum »theologischen Glanzstück« seines Katechismus. Ganz im Sinne eines Canisius, eines Möhler und Staudenmaier »ist ihm die Kirche die vom Hl. Geiste geleitete, christusgetragene Erlösungsgemeinschaft«. Demgemäß definiert Schuster in der Katechismusausgabe 1845 (Frage I, 227): »Die Kirche ist die sichtbare von Christus gestiftete und von dem Hl. Geiste fortwährend geleitete Vereinigung aller Gläubigen mit Jesus Christus durch die Bischöfe und deren Oberhaupt, den Papst<sup>23</sup>.

Leider wurde gerade „das theologische Kernstück in der Lehre von der Kirche“, die Lehre von dem Fortleben und Fortwirken Christi in der Kirche durch den Hl. Geist, nach kurzer Zeit schon aus dem katechetischen Lehrstück über die Kirche auf der ganze Linie wieder verdrängt. Dies geschah unter dem Einfluß des 1847 erstmals in Regensburg erscheinenden Deharbe'schen Katechismus. Deharbe, der scholastisch geschulte Jesuitentheologe und Missionar, hat sich weit von Canisius entfernt. Dies zeigt sich besonders daran, daß er die göttliche Seite der Kirche hinter deren menschlich-empirischem Moment verschwinden läßt und definiert: „Die Kirche ist jene große sichtbare Gemeinde aller Christen auf Erden, welche von dem römischen Papste als ihrem gemeinsamen geistlichen Oberhaupte und den ihm untergebenen Bischöfen regiert und geleitet wird, und durch

<sup>23</sup> Franz Weber, Geschichte des Katholizismus in der Diözese Rottenburg, Freiburg 1939, 142. Vgl. J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 1 ff.

denselben Glauben und die Teilnahme an denselben Sakramenten miteinander verbunden sind“. Das Ansehen Deharbes veranlaßte selbst einen Schuster dazu, bereits in seinem 1849 revidierten Katechismus die Innenschau der Kirche wieder preiszugeben und diese zu bestimmen als „die große sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden, die unter Einem sichtbaren Oberhaupte, dem Papst zu Rom und den ihm untergebenen Bischöfen denselben Glauben bekennen und dieselben Sakramente empfangen“.

Deharbe und mit ihm die einseitig hierarchisch geprägte Kirchenkatechese eines Bellarmin hatte gesiegt über die das pneumatische und das hierarchische Moment gleicherweise umgreifende Kirchenkatechese eines Canisius<sup>24</sup> und eines Schuster. Und dieser Sieg wirkt sich aus in den Katechismen und durch sie in der gesamten Elementarverkündigung über die Kirche durch das ganze 19. Jahrhundert und noch in der Gegenwart. Wohl führen Männer wie Gustav Mey, Jakob Fröhlich u. a. in der Kritik des revidierten Katechismus Schusters und im Zusammenhang späterer Katechismusrevisionen unablässig Klage über den mangelhaften Kirchenbegriff. Wohl fordert Mey<sup>25</sup> die Betonung der Kirche als Erlösungsgemeinschaft, wohl stellt Jakob Fröhlich 1879 die besorgte Frage: „Wird die in unserer Zeit besonders wichtige Lehre von dem Fortleben und Fortwirken Jesu in der Kirche, da sie in den bestehenden Katechismen nicht ausdrücklich gegeben wird, wohl im Religionsunterricht . . . allgemein vorgetragen werden, und welche Folgen muß die Ignorierung dieser Lehre bei unseren Verhältnissen haben?“<sup>26</sup>. Wohl wird immer wieder die Forderung laut, es solle eine innere Verbindung zwischen dem 8. und 9. Glaubensartikel hergestellt werden, wie solche im Katechismus Romanus vorhanden sei, sodaß das ganze Wesen der Kirche, ihre göttliche Bestimmung, das innere Walten des Hl. Geistes in ihr, die sichtbare Regierung in der Hierarchie und ihr universales ewiges Ziel zum Ausdruck käme<sup>27</sup>. Allein der Sieg der Richtung Bellarmin-Deharbe über die Canisius-Schuster'sche Kirchenkatechese ist, im ganzen, ein vollständiger. Selbst Gustav Mey's berühmte „Vollständige Katechesen“ für die Unterstufe, deren 9. Auflage (1895, 338 f.) die Lehre von der Kirche und vom kirchlichen Amt noch lose mit dem Hl. Geist und dem Pfingstwunder verbindet, lassen in ihren neuesten Auflagen diese Verbindung fallen und bringen ausschließlich die Einsetzung und Sendung der Hierarchie, also das kirchliche Amt zur Darstellung (1927, 370 ff.). Schon in der 9. Auflage ist die Verbindung des 8. und 9. Glaubensartikels lose, die Idee der „Gemeinschaft der Heiligen“ wird daher im Unterschied zu Canisius und selbst zu Bellarmin, der sie wenigstens noch als moralische Verdienstgemeinschaft der Glieder der Kirche verstanden hatte, auf den „geistigen Verkehr mit den Heiligen des Himmels“, nicht aber auf die geistgewirkte Einheit und Gnadengemeinschaft der Christen hienieden gedeutet (367).

<sup>24</sup> Moufang, Die katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881; 566: »Machen alle samentlich ein geistlichen Leib Christi, in welchem leib sie under dem Haupt Christo alle geistliche güter gemain haben, und einer dem andern wie ein gglied dem andern zu nutz und hilf kompt . . .«.

<sup>25</sup> ThQschr 45 (1863) 464; vgl. Weber, Geschichte, 69.

<sup>26</sup> Der neue Katechismus für die Volksschule (1879) 10; Weber, ebd.

<sup>27</sup> Weber, ebd. 170.

Aber auch die Rottenburger Katechismen der Folgezeit zeigen neben ihren anerkannten sonstigen Vorzügen den Mangel, daß sie nicht mit dem ursprünglichen Katechismus Schusters die Verbindung der Gläubigen mit Christus und die Leitung der Kirche durch den Hl. Geist, sondern mit Deharbe und dem revidierten Schuster nur noch die Verbindung der Gläubigen mit dem Papst und die Leitung durch die Bischöfe hervorheben. Sie handeln ausschließlich von der Einsetzung und Sendung der Hierarchie und von den Kennzeichen der wahren Kirche, nicht aber von dem inneren Wesen der Kirche im Sinne eines Canisius und des Catechismus Romanus<sup>28</sup>. Immer wieder wurde, wie F. Weber nachweist, bei Revision des Rottenburger Katechismus von 1882–87 unter Bischof Hefele eine theologische Vertiefung des Kirchenbegriffs gefordert. »Leider hat die Katechismus-Kommission eine wesentliche Verbesserung der Darstellung von der Kirche nicht vorgenommen«<sup>29</sup>.

Dieser Vorgang aber ist charakteristisch für die Gesamtentwicklung. Deharbe's Katechismus, in immer neuen gewaltigen Auflagen im deutschen Sprachgebiet, in mindestens 15 Fremdsprachen in der ganzen Welt verbreitet, 1910 durch Linden<sup>30</sup> neu-, 1924 durch Mönnichs zum deutschen Einheitskatechismus<sup>31</sup> umgearbeitet, tat und tut seine Wirkung, nicht nur im Bereich des religiösen Elementarunterrichts, sondern auch in der übrigen Glaubensverkündigung. Diese Wirkung aber besteht in unserem Falle darin, daß die Lehre von der Kirche eine katechetische Gestalt bekam, in der nicht mehr ihr inneres Wesen, die Verbindung der Gläubigen mit Christus und die Leitung der Kirche durch den Hl. Geist, sichtbar ward, sondern nur die Verbindung der Gläubigen mit dem Papst und die Leitung durch die Bischöfe. Gewiß wird das kirchliche Amt im Gegensatz zur konsequenten Aufklärungspastoral durchaus in seiner Verbindung mit Christus und dem Hl. Geist gesehen. Insofern bedeutet der vorwiegend hierarchisch geprägte Kirchenbegriff der neueren Glaubenskatechese eine bedeutende theologische Vertiefung im Vergleich zur aufklärerischen Kirchenkatechese. Allein das Bild der Kirche, wie es in den herkömmlichen Katechismen und im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein der Zeit stand und steht, ist nach wie vor die Konzeption des Kirchenbegriffs weit mehr vom kirchlichen Amt als vom göttlichen Pneuma und damit von der kirchlichen Ganzheit her: Es ist die Amtskirche. Nur ganz vorübergehend konnte der ganzheitliche Kirchenbegriff eines Canisius und Möhler in die praktische Theologie der vergangenen hundert Jahre eindringen. Selbst seine Renaissance in der jüngeren Ekklesiologie, die freilich nicht die pastoraltheologisch überaus fruchtbare Idee der Kirche als der Heiligungsgemeinschaft, sondern mehr die des Corpus Christi mysticum und diese nicht immer theologisch richtig (vgl. ThQ-schr 1942, 147 ff.) in den Vordergrund rückt<sup>32</sup>, vermochte trotz ihrer sonstigen Erfolge bislang das Elementarbuch kirchlicher Glaubensverkündigung und damit diese selbst nicht in ihrer ganzen Breite zu erobern.

<sup>28</sup> Ausgabe 1872, 37 ff.; 1877, 37 ff.; Ausg. 1891, 28 ff.; 1920, 27 ff.

<sup>29</sup> Weber, Geschichte, 194 f.

<sup>30</sup> J. Linden, Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, 1900.

<sup>31</sup> Wilhelm Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus, Freiburg 1936.

<sup>32</sup> Vgl. E. Przywara, Corpus Christi mysticum — Eine Bilanz: ZAM 1940, 197. — Diese Idee schließt übrigens jene in sich.

Erst Gasparri's „Katechismus zum Unterricht der Kinder“ bringt die Innenschau der Kirche und zwar vor deren hierarchischer Struktur zur Geltung, wenn Frage 42: „Was wirkt der Hl. Geist in der Kirche?“ also beantwortet wird: „Der Hl. Geist belebt die Kirche ständig durch seinen zuinnerst gegenwärtigen Beistand, einigt sie mit sich und leitet sie mit seinen Gaben unfehlbar auf dem Weg der Wahrheit und Heiligkeit“<sup>33</sup>. Unter ausdrücklicher Bemufung auf den Catechismus Romanus (I, 10. 1) fordert Gasparri's Katechismus für Erwachsene<sup>34</sup> die Verbindung der Kirchenkatechese (9. Glaubensartikel) mit der Lehre vom Hl. Geist: Die Kirche ist „mit Heiligkeit ausgestattet vom Hl. Geist, dem Quell und Spender aller Heiligkeit“. Demgemäß kommt auch das Fortwirken Christi in der Kirche zur Geltung. Die Idee „Gemeinschaft der Heiligen“ aber gewinnt ihre alte Fülle mit der Feststellung, „daß zwischen den Gliedern der Kirche eine gegenseitige Gütergemeinschaft besteht wegen der innigen Verbindung miteinander unter dem gemeinsamen Haupte Christus“<sup>35</sup>.

## 2. Die Glaubenskatechese.

Wie das katechetische Lehrstück von der Kirche, so wird die ganze übrige Glaubenskatechese noch immer durch die Sicht mehr vom Menschen als von der Heilsordnung her, also durch den anthropozentrischen Ansatzpunkt bestimmt. So konnte es geschehen, daß die Glaubensverkündigung das theologische Gleichgewicht und damit an Stoßkraft verloren hat und daß sie diese mühsam erst wieder zurückerobern muß.

Vor mehr als 100 Jahren hat J. B. Hirscher wohl unter dem Einfluß Sailer'scher Gedanken in seiner kritischen Schrift »Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland«<sup>36</sup> folgende Diagnose gestellt: Weil der herkömmliche »katechetische Entwurf das Ganze der göttlichen Heilsordnung nicht scharf gefaßt zu haben scheint, so gelingt es ihm auch nicht, die eigentümliche Bedeutung und Kraft der einzelnen Heilswahrheiten und Anstalten, wie sie diesen in jener Heilsordnung zukommt, gebührend auszuzeichnen und den Katechumenen zu enthüllen«<sup>37</sup>. Im Gegensatz dazu empfiehlt der Tübinger Pastoraltheologe eine katechetische Darstellung, die ausgehend von der geschichtlichen Heilstat Gottes, das Christentum »als ein Weisheit- und Gnadevolles Ganzes göttlicher Anstalten zum Preis des ewigen Vaters und zum Heile der sündigen Menschen«<sup>38</sup> erscheinen ließe; er bemüht sich um »den Zusammenhang der acht christlichen Hauptlehren selbst und deren Zusammenstellung zum anschaulichen und ansprechenden Ganzen der christlichen Heilsordnung«<sup>39</sup>. — Hirschers theologisch wie katechetisch bedeutsame Kritik und Korrektur vermochte sich bislang im wesentlichen nicht durchzusetzen. Weil der scharfsinnige Kritiker die Unterscheidung zwischen »theologischer Scholastik« und der katechetischen Fassung der einzelnen Lehrstücke zu wenig im Auge behielt und im Eifer gelegentlich wohl auch das rechte Maß der Kritik zu überschreiten schien, vor allem aber, weil die Zeit für das Richtige und Bedeutsame seiner katechetischen Reformidee

<sup>33</sup> Deutsche Ausgabe<sup>2</sup>, München 1939, 35.

<sup>34</sup> Frage 124, S. 109.

<sup>35</sup> Frage 58, S. 38. Vgl. auch Katechismus für Erwachsene, Frage 171, S. 124.

<sup>36</sup> Tübingen 1823.

<sup>37</sup> Ebd. 20.

<sup>38</sup> Ebd. 10.

<sup>39</sup> Ebd. 18.

noch nicht reif war, verfiel sein Werk dem Verdikt. Erst in jüngster Zeit treten in dem Bemühen um eine Theologie der Verkündigung fast die gleichen Ideen in der Forderung nach Konzentration der religiösen Unterweisung um »Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung«<sup>40</sup> wieder auf den Plan.

Gewiß war in der Zwischenzeit wenigstens für den Bereich der Predigt durch die von P. W. Keppler u. a. vorangetragene, längst über das Gebiet der Homiletik hinausgewachsene Bibelbewegung das von der Aufklärung herkommende „Menschen-Wort“ durch das geoffenbarte „Gotteswort“ zurückgedrängt worden. Der Geist Sailers und Hirschers war nicht ohne Wirkung geblieben. Dabei kam auch die objektive göttliche Heilstat homiletisch wieder mehr zur Geltung; freilich nur insoweit, als man nicht auf die formale Seite, auf die „Struktur“ der Predigt sich beschränkte. Letzteres aber war weithin der Fall; man bemühte sich mehr um die Wiedergeburt der „Homilie“ als um material-kerygmatische Besinnung. Im Katechismus und damit in der religiösen Elementarunterweisung aber behauptet sich jene Form der Verkündigung, die ganz offensichtlich nicht die Heilsökonomie, sondern den Menschen und sein Tun zum Ausgangspunkt nimmt. Nur zu einem Teil wurde durch den gleichzeitigen Biblischen Geschichtsunterricht der so entstandene Schaden wieder ausgeglichen. Im übrigen hat sich jener Gestaltwandel des Katechismusentwurfs, der seit der Aufklärung das katechetische Feld beherrscht, behauptet. Das aber bedeutet eine folgenschwere Verlagerung des grundlegenden Teils kirchlicher Verkündigung.

a. Der Tatbestand wird sofort deutlich, wenn man den Ansatzpunkt der neuzeitlichen Katechismen mit dem der Katechismen des 16. Jahrhunderts vergleicht. Bei den letzteren steht durchweg die theologische Frage nach Wesen und Begründung des Christseins, also die Frage nach der christlichen Existenz<sup>41</sup> am Anfang. So beginnt z. B. Joh. Fabri<sup>42</sup> seinen Katechismus (1558 u. ö.) mit der Frage: „Wer ist ein Christenmensch? Antwort: Wellicher glaubt in Jesum Christum, den waren Messiam und lebendigen Son Gottes, unsern Herrn, und wirt getaufft im Wasser . . .“. Sodann wendet er sich dem Problem der subjektiven Aneignung der objektiven Erlösung zu mit der Frage: „Wer wirt genannt ein frummer Christ? Antwort: Welche sich des verdiensts Christi im rechten glauben, durch gehorsam, in guten hailigen wercken, durch die liebe Gottes und der hailigen Sacrament tailhaftig machen, und im guten biß ins end verharren. Dann Christus ist ain ursach des hails allen, so ihm gehorsam seind . . .“. — Mit geradezu klassisch-theologischer Präg-

<sup>40</sup> J. A. Jungmann (Freiburg 1939). — Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (1936).

<sup>41</sup> Moufang, II: Dederich v. Münster bietet »ein schönen Spiegel den guten Christenmenschen« darin »beschlossen ist Alles was nöthig ist zu der Seelen Heil und Seligkeit aus vielen hl. Schriften«. — Ebd. 135 ff.: Bischof Johannsen's »Christliche Lehre« an »alle frommen Christen«, »wie sie Gott . . . anhangen, des verdienst unsers Herrn Jesu Christi genießen und darneben einen guten christlichen Wandel füren möge und solle«. — 321 ff.: Petrus Soto beginnt: Was ist ein Mensch? Was ist ein Christ? Warum seint wir Christen? Was sein die ding, so in der christlichen Lehre begriffen werden?

<sup>42</sup> Moufang, 417.

nanz beginnt Contarini's Katechismus (1560)<sup>43</sup>: „Was ist ein Christ? Antwort: Ein Christ ist ein gliedmasse Christi, demselben eingeleibet durch den Glauben und des Glaubens Sacrament“. Ähnlich, aber weniger präzise, Canisius (1563)<sup>44</sup>.

Ganz anders die neuzeitlichen Katechismen seit dem 17. Jahrhundert und noch in der Gegenwart. Nunmehr beginnt — und das bedeutet einen tiefgehenden und verhängnisvollen Umbruch der Glaubensverkündigung — die Unterweisung nicht mehr mit der Frage nach Wesen und Begründung des Christseins, sondern mit der philosophisch-anthropologischen Frage nach dem Sinn des Menschseins und nach des Menschen Stellung in der Welt. Das Mensch- und Weltbild der Aufklärung rückt in der Glaubenskatechese in die erste Stelle ein; klassisch geprägt in die Fragen des aufgeklärten Katecheten um 1800: „Was bin ich?“ (Der Mensch im Licht der Vernunft). „Wo bin ich?“ (Das Weltall im Lichte der Vernunft). „Woher bin ich und woher die ganze Welt?“ (Vernunftsschluß von der Welt auf Gott). „Warum ist die Welt und bin ich auf der Welt?“ (Übergang zum Offenbarungsglauben: die 12 Glaubensartikel). „Was muß ich tun, um meine Bestimmung zu erreichen?“ (Natürliche Sittenlehre, christliche Selbst-, Gottes- und Nächstenliebe). „Was habe ich für Kräfte und Mittel, das Gute zu tun und das Böse zu meiden?“ (Natürliche Tugendmittel: Hausandacht, geistliche Lesung, Selbstüberwindung, öffentlicher Gottesdienst; übernatürliche Mittel: die 7 Sakramente). „Wohin muß ich?“ (In den Himmel)<sup>45</sup>.

Man sieht: der Mensch und sein Tun, nicht der göttliche Heilsratschluß und die Heilsordnung, steht oben in solcher Glaubenskatechese. Seitdem und noch in der Gegenwart steht der Katechismus in diesem Zeichen, wenn er anhebt mit der philosophischen Frage nach dem Sinn des Menschseins und wenn er alsbald fortfährt nicht mit der Frage nach der Heilstat Gottes in Christo und ihrer Bedeutung für uns, sondern mit der ethisch klingenden Frage: „Was müssen wir tun, um in den Himmel zu kommen“?<sup>46</sup> Noch der „Vorschlag zur Verbesserung des deutschen Einheitskatechismus“ von Peter Schmitz (Paderborn 1934) zeigt diesen Ansatzpunkt. Erst der Katechismus Gasparri's greift wieder zurück auf die Frage nach der christlichen Existenz, wenn er beginnt: „Bist du ein Christ?“ „Wer heißt und ist ein Christ?“<sup>47</sup>.

b. Der kerygmatische Anthropozentrismus hatte verhängnisvolle Konsequenzen für die katechetische Darstellung der Glaubensbotschaft überhaupt. Die durch Offenbarung und Heilsökonomie begründete Einheit, Ordnung und Tiefe der Frohbotschaft wurde beeinträchtigt. Nun, da einseitig das Tun des Menschen, nicht aber, wie es der Heilsordnung entspräche, primär die Heilstat Gottes im Vordergrund der Unterweisung steht, muß auch der Aufbau und Leitgedanke des Katechismus und der Katechese ein anderer werden. Diese Ver-

<sup>43</sup> Moufang, 541.

<sup>44</sup> Ebd. 561.

<sup>45</sup> So der schwäbische Katechet Ludwig Haßler, Christliche Religionslehre in 60 Skizzen. Vgl. F. Weber, Geschichte, 73 und J. Bundschuh, der Biblische Geschichtsunterricht I; Der Schwäbische Schulmann, XXIII, 13 ff.

<sup>46</sup> So der Rottenburger Katechismus; ähnlich der Einheitskatechismus.

<sup>47</sup> 2, 26 und 75.

lagerung bestimmt, obwohl immer wieder beanstandet<sup>48</sup>, bis heute und noch im Einheitskatechismus den Aufbau und die Linienführung des Elementarbuches kirchlicher Verkündigung. Von hier aus aber beeinflußt sie die Gesamtverkündigung. In welchem Sinn näherhin?

In der Konsequenz jener Grundhaltung, wonach das, was „wir tun müssen“, nicht aber das, was Gott durch Christus getan hat und noch immer tut, in der katechetischen Darstellung obenan steht, ergab, ergibt und erklärt sich die verhängnisvolle Veränderung des Gesamtentwurfs des neuzeitlichen Katechismus (aa), das theologisch mangelhafte Verständnis des sakramentalen Geschehens und in der Folge die ungenügende Beachtung des wahren Verhältnisses zwischen Sakrament und Glaube wie zwischen Sakrament und christlicher Sittlichkeit (bb), aber auch das theologisch unzulängliche Verständnis der Glaubensgeheimnisse im einzelnen und im Zusammenhang (cc) und schließlich des Glaubensvorgangs (dd).

aa. Was zunächst den katechetischen Gesamtentwurf, den Aufbau und die Leitidee des Katechismus betrifft, so ist deren theologische Richtigkeit zweifellos davon abhängig, ob er die christliche Zentralwahrheit: „Gott durch Christus in der Kirche — das Heil der Welt“ — zur Darstellung bringt und zwar so, daß das Tun Gottes und das Mittun des Menschen je in gebührender Weise und am rechten Ort zur Geltung kommt. Nun ist aber im objektiven Erlösungswerk wie bei dessen subjektiver Aneignung durch den Menschen der erste Schritt nicht das Tun des Menschen, sondern Gottes Gnadentat. Kirchliche Verkündigung aber muß, ihrem Wesen und ihrer heilspraktischen Bestimmung nach, den Weg zeigen, auf dem Gott zum Menschen kommt und auf dem der einzelne Mensch nach Gottes Heilsplan mit Christus und durch ihn mit Gott in Verbindung tritt. Gottes Offenbarungstat ist der erste, Menschwerdung und Heilstod des Gottmenschen aber der zweite Schritt der Selbsterschließung und der descensio des gnädigen Gottes dem Menschen gegenüber. Dementsprechend ist der erste und nächste Schritt des in der Kraft der Gnade zu Gott aufbrechenden Menschen: der Glaube als die machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, das gläubige Eingehen des Menschen auf und in die göttliche Heilstat; der zweite Schritt aber, wodurch der Mensch auf der Grundlage des Glaubens und innerhalb ihrer in einer besonderen Weise in das geschichtliche Erlöserwirken des Gekreuzigten eintritt, ist das Sakrament als Denkzeichen der Passion und Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens<sup>49</sup>. Aus dem Glauben aber und aus der Kraft des Sakraments, die beide die Eigentätigkeit des Menschen in sich begreifen und fordern, fließt das christliche Leben, die christliche Sittlichkeit.

Von dieser in der Heilsordnung gegebenen Grundlage aus ergibt sich folgerichtig ein Katechismusentwurf, an dessen Anfang die Glaubenskatechese, die Belehrung über Wesen, Bedeutung und Inhalt des Glaubens und die Erklärung des Symbolums steht; der dann im zweiten Teil weiterschreitet zur Sakramentenkatheese, und der im dritten Teil das christliche Leben im Anschluß an diese bekannten Grundformeln zur Darstellung bringt. Das ist in der Tat der Weg

<sup>48</sup> So schon durch den Freiburger Weihbischof Knecht, durch Schuster und andere. Vgl. Weber, Geschichte, 224 und 234.

<sup>49</sup> Vgl. dazu ThQschr 1942, 153 ff.

jener großen kerygmatischen Tradition, die in den kirchlichen Grundformeln und in den Katechismen des 16. Jahrhunderts i. a. sich ausspricht und die in Canisius<sup>50</sup>, vor allem aber im Catechismus Romanus gipfelt. Die kerygmatische Traditionslinie der Kirche hält bis zur spätcanisianischen Glaubensverkündigung noch des 17. und 18. Jahrhunderts<sup>51</sup>, so sehr sich letztere im übrigen vom Geist eines Canisius entfernt hatte, im wesentlichen an dieser theologisch wohlbe-gründeten Dreiteilung und Reihenfolge der „drei Hauptstücke“ fest. Noch in Felbigers Katechismen aus dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, die der Nachwelt das Erbe des Canisius in schulmäßiger Form überliefert haben<sup>52</sup>, ist dies der Fall.

Es mußte anders werden in dem Augenblick, da konsequente Aufklärer aus ihrem Verständnis des Christentums als der natürlichen Vernunftreligion des mehr oder weniger auf sich selbst gestellten Menschen heraus den Blick für die positive Heilsordnung verloren hatten. Nun wurde jene alt-überlieferte „Stoffanordnung“ nicht mehr verstanden, sondern systematisch bekämpft und grundsätzlich verlassen. Der katechetisch überaus rührige Kreis um Wessenberg, Werkmeister u. a. um 1800 übt daher schärfste Kritik am Aufbau des Catechismus Romanus; sie vermißten den „natürlichen Zusammenhang“ zwischen den drei „Hauptstücken“; zumal das zweite Hauptstück von den Sakramenten, die doch nur „Hilfsmittel der Religion“ und „Tugendmittel“ seien, müßte wesentlich gekürzt und als „Tugendmittel“ folgerichtig n a c h der „Sittenlehre“ zur Sprache kommen<sup>53</sup>. Aus der anthropozentrischen Grundhaltung jener Zeit ergab sich konsequenterweise folgender Umbau: Vom Glauben, von den Geboten, von den Tugend- bzw. Gnadenmitteln. Damit war die Stellung der Sakramente eine andere geworden. Weil man das kerygmatische Baugesetz nicht mehr aus der Heilsökonomie, sondern von Menschen und seinem Tun her gewann, wurden die drei Hauptstücke als drei Dinge aufgeführt, die „wir“ tun müssen, um selig zu werden. Es ist naheliegend, daß bei solchem Vorgehen die Gebote v o r die Sakramente gestellt wurden. Die Bedeutung der letzteren für die Begründung christlichen Lebens wird nicht mehr verstanden, ihr Zusammenhang mit dem Heilstod und dem Weiterwirken des Herrn übersehen; sie sinken zu bloßen „Tugendmitteln“ ab und finden demgemäß ihren kerygmatischen Ort h i n t e r der Sittenlehre.

<sup>50</sup> Von Anfang an bekennt sich Canisius ausdrücklich zu dieser Ordnung und Reihenfolge: »die fürnemste stuck der gantzen christlichen lehr« sind: »vom glauben, hoffnung, liebe; von den sacramenten und von christlicher gerechtigkeit« (Fr. Streicher, S. Canisius, Catechismi germanici (Rom/München 1936, t. I, 2, S. 23 und 115). Zwar steht in den zitierten ersten Katechismen die Gebotenlehre im Zusammenhang der theologischen Tugend der Liebe v o r der Sakramentenlehre; indeß wird schon hier die Lehre »von christlicher Gerechtigkeit«, näherhin die Sünden- und Tugendlehre n a c h der Sakramentenlehre behandelt. In den späteren, »verbesserten« Katechismusausgaben von 1581 und 1595 aber steht die Gebotenlehre durchweg hinter der Sakramentenlehre. Die endgültige Reihenfolge ist: Glaube, Sakramente, Gebote; Vaterunser (vgl. Streicher, 238; 254; 279).

<sup>51</sup> Weber, Geschichte, 11 und 20.

<sup>52</sup> Vgl. bes. J. Höfinger, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart (Innsbruck/Leipzig 1937).

<sup>53</sup> Weber, 69, 74 ff.

Bis zum heutigen Tag vermochte sich der Katechismus von dieser verhängnisvollen Veränderung des Gesamtentwurfs nicht mehr zu lösen. Nur ganz vorübergehend hat der schwäbische Katechet Ignaz Schuster die alte Ordnung wieder zur Geltung gebracht. Der sofort einsetzende Siegeszug des Deharbe'schen Katechismus aber hatte zur Folge, daß nicht die alte, theologisch tief begründete kerygmatische Traditionslinie des Römischen Katechismus, sondern die von der Aufklärung her kommende kerygmatische Anthropozentrik, wenn auch in theologisch vertieftem Sinn, der neuzeitlichen katechetischen Verkündigung — und nicht nur ihr — den Stempel aufdrückt<sup>54</sup>. Die Folgen konnten nicht ausbleiben.

bb. Am empfindlichsten wurde durch den veränderten Katechismusaufbau das sakramentale Geschehen getroffen. Da die Sakramente bzw. ihr Empfang als eines jener Dinge dargestellt werden, die wir tun müssen, um selig zu werden und da ihnen der katechetische Ort hinter der Gebotenlehre angewiesen wird, werden sie nicht mehr, wie es dogmatisch unerlässlich wäre, in erster Linie in ihrem Zusammenhang mit Christi Heilstod und mit dem Glauben an diesen gesehen. Sie figurieren weder als Denkzeichen der Passion noch als Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens, sondern als Hilfsmittel, welche dem Menschen die aus eigener Kraft nicht mögliche Erfüllung der Gebote und der Glaubenspflicht erleichtern sollen. Sie erscheinen also praktisch immer noch mehr als Tugendmittel, denn als heilige Zeichen und Mittler all der Erlöserkräfte, die im Tod des Herrn verborgen liegen. Dieser Gedanke ist offenbar am Werk, wenn der deutsche Einheitskatechismus nach Abschluß der Glaubens- und Gebotenlehre zur Gnaden- und Sakramentenlehre mit der in sich richtigen Feststellung überleitet: „Aus eigener Kraft können wir nicht glauben und auch nicht die Gebote halten, wie es zur Seligkeit notwendig ist; wir bedürfen dazu der göttlichen Gnade“.

Damit aber ist das wahre Verhältnis von Sakrament und Sittlichkeit nicht hinreichend bestimmt, ja, unwillkürlich verfälscht. Insofern nämlich die Sakramentenlehre vorwiegend oder gar ausschließlich in den Dienst der Gebotenlehre gestellt wird, erscheint das Sakrament nicht so fast als Quellgrund, sondern mehr nur als Stütze des christlichen Lebens. Bei solcher Sakramentenkatechese kann, obwohl die Katechese von der Gnade zu ihrem Teil (wenn auch im EK nicht am rechten Ort) solchem Mißverständnis wieder steuert, doch leicht der semipelagianisierende Gedanke der Aufklärung sich einschleichen, der Anfang des Heils liege irgendwie doch im Tun und Wollen des Menschen, nicht aber in Gottes Gnadentat durch Christus. Jedenfalls gefährdet die Distanzierung der Sakramentenkatechese gegenüber der Glaubenskatechese infolge der Zwischenschaltung der Gebotenlehre die Einsicht in den Wesenszusammenhang der Sakramente mit Christi Heilstod und mit dem Fort-

<sup>54</sup> Wiederum ist es Gasparri's Katechismus, der hier weiterführt. Zwar schaltet auch er die Gebotenlehre zwischen die Glaubenslehre und die Gnaden- und Sakramentenlehre, doch kommt das wahre Verhältnis von Sakrament und Sittlichkeit bei ihm insofern zur Geltung, als er wie der jüngere Canisius im Anschluß an die Sakramentenlehre erst die Tugendlehre zur Darstellung bringt. Vgl. 26 ff.; bes. 67 ff. und 211 ff.

wirken des verklärten Herrn, so daß von der innigen Beziehung des Sakraments zu Christus fast bloß noch die Thesen von der Einsetzung der Sakramente und von der Beauftragung und Vollmacht ihrer Spender durch Christus stehen geblieben sind.

Erst recht aber wird das wahre Verhältnis von Sakrament und Glaube für die Begründung unseres Verhältnisses zu Gott verzeichnet, wenn das Sakrament als Hilfsmittel zum Glauben, was es gewiß auch ist, nicht aber zugleich der Glaube als unerläßliche Vorbedingung für die Wirksamkeit der Sakramente zur Darstellung kommt. In Wahrheit ist der Glaube die Grundlage, auf der sich die Welt der Sakramente und der sakramentalen Heilsvermittlung erhebt. „Sacramenta fidei“ heißen sie darum mit Vorliebe (Thomas, S. th. III, q. 62,6 u. ö.); aus der fides passionis fließt ihre Kraft<sup>55</sup>. Wo also die Bedeutung der fides passionis für das Sakrament in der Katechese einfach übergangen und das Sakrament kurzweg als äußeres Zeichen einer inneren Gnade beschrieben wird, ohne die Beziehung von Zeichen und Gnade zum Kreuz Christi zu erwähnen und die sakramentale Begnadung an die fides passionis zu binden, bleibt die grundlegende Bedeutung des Glaubens im sakramentalen Geschehen außer Betracht. Dadurch aber wird das wahre Verhältnis zwischen Glaube und Sakrament verfälscht. Nach dem Taufritus der Kirche steht der Glaube am Eingangstor zum Taufgeschehen; er gilt geradezu als die Wirkkraft des „ewigen Lebens“ („Was begehrt du von der Kirche Gottes?“ — „Den Glauben.“ „Was bewirkt der Glaube?“ — „Das ewige Leben“). Folgerichtig stellten die Katechismen des 16. Jahrhunderts den Glauben an den Anfang der Katechese über die Taufe, „also daß die sacramentalische tauff drei wesentlich stück erfordert, nemlich den glauben, eußerlich wasser wäschen, und das Göttlich wort, und wil deren keyns mangel haben . . . Das wasser on das wort ist untüglich, das wort on das wasser ungenugsam, wasser und wort on den glauben unnütz. Es müssen alle diese drei dinge miteynander da sein . . .“<sup>56</sup>. Der Catechismus Romanus (1566) geht in dieser Frage ganz einig mit den älteren Katechismen; er beruft sich dafür auf das Herrenwort: „Wer glaubt und sich taufen läßt, der hat das ewige Leben“ (P. II, cap. 2, q. 39) und bemerkt hinsichtlich der Kindertaufe: „. . . daß die Kinder, wenn sie abgewaschen werden, die Sakramente des Glaubens erlangen; nicht als glaubten sie durch Beistimmung ihres Gemüts, sondern sie empfangen dieselben durch den Glauben ihrer Eltern, wenn diese gläubig sind; wo dies nicht der Fall ist, werden sie, um mit dem hl. Augustin zu reden, durch den Glauben der ganzen Gesellschaft der Heiligen vertreten; denn wir behaupten mit Recht, daß sie von allen denen zur Taufe gehoben werden, welche wünschen, daß sie getauft werden, und durch deren Liebe sie zur Gemeinschaft des Hl. Geistes geführt werden“ (P. II, cap. 2, q. 33). Was von der Taufe gilt, das gilt von der sakramentalen Welt überhaupt: sie erhebt sich auf der Basis des Glaubens. Von da aus ergibt sich eine SakramentenKatechese, wie sie sich in Contarinis Catechesis mit Berufung auf Thomas findet: Danach sind „die Sa-

<sup>55</sup> Vgl. ThQschr 1942, 157 ff.

<sup>56</sup> Dietenbergers Katechismus bei Moufang, 80.

crament empfindliche oder eusserliche Zeichen der unsichtbaren gnade, welche in entpfahung derselben eingegossen wirdt, durch den glauben in das leyden Christi, durch welchen glauben uns die sünde vergeben werden ...<sup>57</sup>.

Wenn in den neuzeitlichen Katechismen und weit darüber hinaus auch in der übrigen Verkündigung die ausdrückliche Beziehung der Sakramente auf Christi Heilstod und die Betonung der fides passionis im sakramentalen Geschehen fehlt, so muß diese Tatsache als Folge der Distanzierung der Sakramentenkatechese von der Glaubenserklärung und als schwerer Schaden für das sakramentale Leben angesprochen werden.

cc. Aber nicht nur der Aufbau, die Stoffanordnung des religiösen Elementarbuches, auch nicht nur das Verhältnis von Glaubenskatechese und Sakramentenkatechese ist bis zum heutigen Tag im Gefolge des anthropozentrischen Ansatzpunktes aus dem theologischen Gleichgewicht geraten. Selbst die kerygmatische Darstellung der christlichen Zentral-Mysterien, der Menschwerdung, Passion und Auferstehung, der Verherrlichung und des Weiterwirkens des Herrn in seiner verkörperten Menschheit, zeigt im Einzelnen und im Ganzen noch immer Spuren jener unter dem Einfluß deistischen Denkens geprägten Glaubensverkündigung, welche die angeführten göttlichen Heilstaten fast nur als einmalige, völlig abgeschlossene und isolierte geschichtliche Tatsachen der Vergangenheit, nicht aber als dynamische, über Raum und Zeit hinweg in der Gegenwart weiterwirkende Heilstaten Gottes begreifen lehrt. Vorwiegend unter dem historischen, kaum aber unter dem pastoraltheologisch entscheidenden Blickpunkt ihrer Heilsbedeutung in der Gegenwart kommen die christlichen Mysterien in unseren Katechismen zum Wort. Diese Tatsache, die schon Hirscher in seiner Schrift „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik“ (Tübingen 1823) beklagt<sup>58</sup>, ist u. a. Ursache und zugleich Folge der bereits dargelegten katechetischen Distanzierung der die christlichen Zentralgeheimnisse darstellenden Glaubenskatechese einerseits und der Sakramenten- und Gnadenkatechese andererseits<sup>59</sup>. Man kann in der Tat diese beiden Bereiche, die Erklärung des Symbols und die Sakramenten- und Gnadenkatechese, nicht isolieren, ohne beiden ihren religiösen Tiefgang und ihre kerygmatische Stoßkraft zu nehmen. Distanziert man in der Verkündigung die Sakraments- und Gnadenkatechese von der Glaubenskatechese, wie das in den Katechismen durch die Zwischenschaltung der Gebotenlehre der Fall ist, dann scheinen Sakrament und sakramentale Gnade losgelöst von ihrem lebendigen Ursprung in Gottes Gnadentat durch Christus; ihr Sinn wird undurchsichtig, das sakramentale Geschehen entpersönlicht und die Gnade verdinglicht<sup>60</sup>. Umgekehrt aber bewirkt die isolierte Dar-

<sup>57</sup> Moufang, 542.

<sup>58</sup> Vgl. seine Kritik am katechetischen Werk der Mainzer Theologen Andreas Räs und Nikolaus Weis; bes. 20.

<sup>59</sup> Während der Rottenburger Katechismus die Gnadenlehre theologisch richtig im Zusammenhang mit dem 8. Glaubensartikel darstellt, läßt der Einheitskatechismus diese Verbindung außer Betracht und behandelt er die Gnadenlehre im 3. Hauptstück.

<sup>60</sup> Jungmann, Die Frohbotschaft, 68, weist darauf hin, daß es infolge dieser Isolierung schwerer wurde, Sakrament und Gnade richtig zu erläutern

stellung der Glaubenskatechese, also die Symbolerklärung ohne Bezugnahme auf Sakrament und Gnade, daß die großen im Symbolum dargestellten Heilstaten Gottes nur in ihrer Tatsächlichkeit, nicht aber in ihrer vollen Heilsbedeutung sichtbar werden. Als dann geht der grandiose Zusammenhang, der von Bethlehem und Golgatha zu dem sakramental-liturgischen Tun der Kirche weiterführt, zumal die Verbindung des Ostergeschehens mit dem Taufgeschehen, aber auch die im Heilsplan begründete Konzentration der christlichen Mysterien um Person und Werk Christi, nur allzu leicht verloren. Die Heilstaten Gottes verblassen im Dämmerlicht der Geschichte, ihr innerer Zusammenhang und ihre Heilsbedeutung schwindet aus dem Blickfeld.

Das ist genau unsere katechetisch-kerygmatische Situation. Überprüft man die Behandlung, welche die christlichen Zentralgeheimnisse in Katechismus, Katechese und Predigt im allgemeinen erfahren, so kommt man zu dem verwunderlichen Ergebnis: Es steht nicht eigentlich die Frohbotschaft und die Heilsbedeutung von Menschwerdung, Heilstod, Auferstehung und Verherrlichung des Herrn im Vordergrund der Verkündigung, sondern die historische Feststellung und Beweisführung, die theologische Analyse und Einzelargumentation über jene Vorgänge und die Erörterung dogmatischer Teilfragen.

Selbst Gustav Mey betrachtet das christliche Fundamentalgeheimnis, die Geburt Christi, lediglich unter dem Gesichtspunkt der Heilstatsache, nicht aber unter dem der Heilsbedeutung; er begnügt sich mit einer kurzen asketischen Anwendung<sup>61</sup>. Ebenso beschränkt sich z. B. Friedrich Ernst darauf, die Geburt Christi als Tatsache, das Weihnachtsfest als »Erinnerung an Christi Geburt« sichtbar werden zu lassen<sup>62</sup>, um schließlich festzustellen: »Jetzt ist das Jesuskind zu finden im Tabernakel . . . unter der Gestalt des Brotes«<sup>63</sup>. Aber selbst im Katechismus wird »das Grundgeheimnis der christlichen Heilsordnung, die Menschwerdung des Gottessohnes, fast stillschweigend übergangen; der Katechismus tritt bei der Darstellung dieses Glaubensartikels vielmehr alsbald in die Erörterung dogmatischer Einzelfragen ein«<sup>64</sup>, betreffend die zwei Naturen in Christus oder gar, wie im Einheitskatechismus, die Fragen der Mariologie und der heiligen Familie. »Das zentrale Mysterium von Christus als dem neuen Haupt der Menschheit und von der »caro vivifica« der Menschheit Christi aber tritt durchaus in den Hintergrund«<sup>65</sup>. Nur matt klingt es durch in der Frage 47 des EK und in der Frage 61 des Rottenburger Katechismus: »Wozu ist der Sohn Gottes Mensch geworden?« Immerhin weist die vorausgehende Frage 50 des Rottenburger Katechismus: »Was tat Gott, damit die Menschen wieder in den Himmel kommen konnten?« in die heilsgeschichtliche und heilspraktische Richtung, die dann

und zu verstehen; »denn wenn die Gnade losgelöst erscheint von ihrem lebendigen Ursprung in Christus, kann es leicht geschehen, daß man in ihr nicht mehr die ungeschuldete Erhebung zur Teilnahme am Leben Gottes erkennt, sondern nur mehr eine rätselhafte Bedingung göttlichen Wohlgefallens« — Hirscher meint, es sei die Rede von der Gnade »wie von einem chemischen Mittel, durch welche die Flecken der Seele ausgelöscht werden; oder wie von einer Dekoration der Seele« (Über das Verhältnis des Evangeliums, 53).

<sup>61</sup> Mey<sup>9</sup> 238; ebenso <sup>10</sup>, 212 ff.

<sup>62</sup> Kathol. Religionsbüchlein für die Grundschule (Rottenburg 1930) 65.

<sup>63</sup> Ebd. 67. Genau so Erzbischof Katschthaler in seinem bekannten bei Mirbt (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des röm. Katholizismus<sup>4</sup> [Tübingen 1924] 498) abgedruckten Hirtenbrief (1905).

<sup>64</sup> F. Weber, Die Geschichte, 245.

<sup>65</sup> Ebd.

freilich wieder zurücktritt. Vgl. die trefflichen Ausführungen in: Katechet. Blätter 1943, 113 ff.

Erheblich besser bringt die Passionskatechese, wenigstens in unseren Katechismen, die Heilsbedeutung des Opfertodes Christi zur Geltung (4. Gl. Art.). In ausdrücklichem Gegensatz zu der seit der Aufklärung herrschenden Praxis, das Leiden Christi unter dem Gesichtspunkt »des strahlenden Tugendbeispiels, welches der Erlöser bei seinem Leiden gegeben hat«, zu betrachten, stellt G. Mey die Passionskatechese unter das Thema: »Die stellvertretende Genugtuung Christi«. Es muß, so stellt Mey fest, »die durch den blutigen Tod Christi erwirkte Sühne vor allem anderen, was sonst noch Lehrhaftes sich darbietet, aufs Nachdrücklichste hervorgehoben werden. Es ist darum mit Bedacht geschehen, daß unsere Katechesen, um nicht die Hauptabsicht des Leidens Christi zu verdunkeln, über die Tugenden, welche der Heiland dabei geübt hat, nur schwache Andeutungen enthalten«<sup>66</sup>. Indes dem großen Katecheten war mit seiner Mahnung kein »voller Erfolg beschieden«. Jungmann hat darauf hingewiesen, daß die neueste Bearbeitung seiner Katechesen (<sup>10</sup>, Freiburg 1932) den Abschnitt über die stellvertretende Genugtuung beiseite läßt. Aber auch sonst stellt die Passionskatechese und vielfach auch die Passionspredigt neuerdings wieder mehr die moralpädagogische statt die heilsökonomische Bedeutung der Passion in den Vordergrund<sup>68</sup>. Diese Fehlentwicklung ist nicht zuletzt eine Folge mangelnder Einsicht in die innere Einheit, die Passion und Auferstehung zu einem Pascha Domini verbindet. Die Folge davon ist wiederum die fast durchgängige Verkürzung des positiven Gehalts der Osterbotschaft. Erlösung erscheint in unseren Katechesen fast nur als Frucht der Passion, nicht aber der Auferstehung.

Von hier aus wird die Gestalt der Osterkatechese verständlich. Gerade sie läßt unser Anliegen am deutlichsten werden. Was Katechismen, Katechesen und Predigtbücher über das Ostergeschehen zu künden wissen, beschränkt sich fast durchweg auf den historisch-apologetischen Beweis der geschichtlichen Tatsache der Auferstehung und auf die darin gründende Anwartschaft auf unsere dereinstige Auferstehung von den Toten<sup>69</sup>. Die eigentliche und unmittelbare Heilsbedeutung des Ostersieges aber, wie sie in der Osterliturgie durch Verbindung von Oster- und Tauffeier aufleuchtet, »die positive Seite der Osterbotschaft, daß uns durch Christus der Weg gebahnt ist in ein neues Leben, in ein Leben nicht nur eben der Freiheit von der Sünde, sondern in ein himmlisches, göttliches Leben«<sup>70</sup>, die Botschaft von unserer Erlösung also, wird übergangen. Das ist daher, so meint Jungmann, »gelinde gesagt, nicht mehr selbstverständlicher geistiger Besitz des Durchschnittschristen; das ist eben jenes Kapitel von der Gnade, das am meisten unter der Auflösung des Glaubensinhalts, der Abtrennung vom Christusgeheimnis gelitten hat«.

Dementsprechend tritt auch in der Behandlung der Himmelfahrt mehr das geschichtliche Faktum als seine Heilsbedeutung hervor. Zwar erscheint der verkörperte Herr als unser »Fürsprecher beim Vater«<sup>71</sup>, mit dem Willen, auch uns »eine Wohnung zu bereiten«<sup>72</sup>; dagegen bleibt der Zusammenhang zwischen Himmelfahrt und Geistsendung, sowie das Fortwirken des erhöhten Mittlers in der Kirche vollkommen unerwähnt. End-

<sup>66</sup> May<sup>9</sup>, 301 ff. und 419.

<sup>67</sup> Jungmann, Die Frohbotschaft, 149.

<sup>68</sup> Z. B. Fr. Ernst, Kathol. Religionsbüchlein, 96 ff.

<sup>69</sup> Mey<sup>9</sup>, 327 ff.; <sup>10</sup>, 353; EK Fr. 51—53; Rottenb. Katech. 65—67; Fr. Ernst: Kath. Rel.-Büchlein, 110 ff. sieht Auferstehung nur als geschichtliche Tatsache und das Osterfest nur als Andenken an diese.

<sup>70</sup> Jungmann, Frohbotschaft, 133. Vgl. auch Hirscher, Das Evangelium und die theologische Scholastik.

<sup>71</sup> Rottenb. Katech. Fr. 69, EK Fr. 56.

<sup>72</sup> Mey<sup>9</sup>, 331 ff.; <sup>10</sup>, 359 ff.

lich kommt im EK der Zusammenhang, der Kirche und Gnade mit Geist und Geschehen der Pfingsten verbindet, insofern nur ganz flüchtig zur Geltung, als er die Gnadenlehre nicht, wie der Rottenburger Katechismus, in Verbindung mit dem 8. Glaubensartikel, sondern mit der Gebotenlehre zur Darstellung bringt.

Aber nicht nur die Heilsbedeutung der einzelnen christlichen Zentralgeheimnisse, auch ihr innerer Zusammenhang untereinander tritt nicht gebührend ins Licht. Weil die Heilstaten Gottes mehr mit menschlichen Augen als geschichtliche Facta denn im Lichte der Offenbarung als das fortwirkende Gnadenwalten Gottes gesehen werden, wird das Offenbarungsgut häufig mehr unter dem Gesichtswinkel der Vorbildmoral als unter dem der Heilsbedeutung ausgeprägt<sup>73</sup>. Jesus erscheint zwar „stets als Muster jeder Tugend“, seltener aber als der zweite Adam einer neuen Menschheit und als der „Eine Mittler“. Von dieser Schau aus aber geht nun eben die Einheit und der Zusammenhang der Mysterien des Christentums verloren. Diese werden isoliert, statt im Zusammenhang der Heilsgeschichte gesehen. Über der Vielheit der Einzelereignisse wird die Einheit des Heilsgeschehens, über den Heilsgeschichten die Heilsgeschichte übersehen. M. a. W. die katechetisch-kerygmatische Konzentration der einzelnen Heilstatsachen und Heilswahrheiten um ihren lebendigen Mittelpunkt: Christus, den Mittler, klassisch geprägt in den Katechismen des 16. Jahrhunderts, zumal bei Petrus Soto<sup>74</sup> und Canisius<sup>75</sup>, ist verloren gegangen.

Erst in jüngster Zeit regt sich im Ringen um eine »Theologie der Verkündigung« wieder das Verständnis für kerygmatische Konzentration. Jungmanns Forderung nach christozentrischer Ausrichtung der Verkündigung zwecks Überwindung der bestehenden kerygmatischen Krisis bedeutet daher eine Erneuerung bester katechetischer Tradition. Kein Geringerer als Sailer hat diesen Gedanken zum Grundgesetz christlicher Verkündigung erhoben mit der Forderung: Der Prediger »muß einen Centralblick in das Wesen des Christentums haben«. »Der Centralblick des Predigers ist der Blick, der von den Radien des Christentums in den Mittelpunkt desselben hinein, und von dem Mittelpunkt heraus in alle Radien sieht. Es ist der Blick, der von jeder einzelnen Lehre des Christentums auf die Grundlehre desselben zurück, und von der Grundlehre des Christentums in jede einzelne Lehre desselben hinaussieht. Es ist der Blick, der in jeder einzelnen Lehre den Mittelpunkt des Christentums und im Mittelpunkt alle einzelnen Lehren ersieht« ... »Dieser Centralblick setzt ... voraus, daß es eine Centralidee des Christentums gebe; daß sie dem Blicke des Predigers gegenwärtig sei«. Diese Centralidee aber faßt Sailer in die Worte: »Gott in Christus — das Heil der sündigen Welt«<sup>76</sup>. Wenige Jahre später bringt Hirscher den gleichen Gedanken für

<sup>73</sup> Z. B. Fr. Ernst, ebd. 24 ff.: Abrahams Opfer als Vorbild nicht des Heilstodes Jesu, sondern der Gottesliebe. — 26 ff.: Die Josephsgeschichten als Demonstration des Dekalogs. — Besonders aber 74: Der Täufer nicht als Vorbild Christi, sondern als Vorbild im Verzicht: »Folgt ihm nach. Trink keinen Alkohol. Ein Kind, das Alkohol trinkt, schadet sich selbst.«

<sup>74</sup> Moufang, 327 f.: Am Schluß seiner Symbolerklärung sagt Soto: »Nun sammle zusammen diese Articul: die Summa, das ist der ganz begriff und ende oder fürsatz unsers glaubens, ist Christus, der da ist der Weg nach seiner Menschheit, die warhait und das leben nach der Gotthait. Hierumb der ganz gelaub gesammelt wird ...«

<sup>75</sup> Moufang, 615 und 566 f.: Trinitarische Konzentration.

<sup>76</sup> Vorlesungen aus der Pastoraltheologie<sup>4</sup> (München 1920) II, 13 f.

das Gebiet der Katechese zur Geltung, wenn er von einer Religionslehre vor allem fordert, »daß sie alle göttlichen Offenbarungen, Anstalten und Führungen in ihrem segensreichen Ein- und Zusammenwirken auf die Erlösung und Heiligung der Menschen fasse und darstelle: damit so der Leser oder Hörer desselben die gesamte Heilsordnung im Zusammenhang vor sich sehe, als ein in sich geschlossenes Werk göttlicher Weisheit und Gnade über-schaue, freudig dankbar bewundere und sich mit reger und erleuchteter Sorgfalt aneigne«<sup>77</sup>.

dd. Wie das religiöse Verständnis des Glaubensgehalts so verarmt auch das Verständnis des Glaubensakts unter dem Einfluß kerygmatischer Anthropozentrik. Unter zwei Gesichtspunkten näherhin ist das theologische Verständnis des Glaubensvorgangs, wie es in Katechismus und Katechese sich findet und wie es von hier aus in die Glaubensverkündigung und in das durchschnittliche religiöse Bewußtsein eingegangen ist, verkümmert.

Fürs erste kommt der Gnadencharakter des Glaubensvorgangs nicht zur Geltung. „Glauben“ wird lediglich als etwas dargestellt, was „wir tun müssen“, um selig zu werden<sup>78</sup>. Es kommt also nur der Anteil des Menschen am Glaubensakt zur Darstellung: Der Glaube als Tat des Menschen. In Wirklichkeit aber ist er nach katholischer Lehre zugleich übernatürliches Gottesgeschenk, also primär Gottes Tat, erst sekundär sittlicher Akt des Horchens und Gehorchens, eine Tat menschlichen Erkennens und Sichentscheidens, in der Folge aber notwendig ein Ineinander von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Dieser sein Gnaden- und zugleich sein gott-menschlicher Charakter kommt in unseren Katechismen nicht zur Darstellung, weil nur der Anteil des Menschen, nicht aber zuvor und zugleich der streng gnadenhaft-göttliche Ursprung christlichen Glaubens zum Wort kommt. Die einseitige Betonung des menschlichen Tuns im Glaubensakt aber beraubt diesen des religiösen Tiefgangs.

Auch an diesem Punkt wird der Wandel der Dinge am deutlichsten durch den Vergleich der heutigen katechetischen Darstellung des Glaubensakts mit der eines Canisius. Der große Katechet des 16. Jahrhunderts schickt seiner Erklärung des Symbolums eine theologisch saubere Bestimmung des Glaubensvorgangs voraus. Er stellt die Frage: „Was haist und ist der Glaub?“ Er antwortet: „Er ist ein liecht der Seelen, ein thür des lebens, ein grundvest der seligkeit, und ein solche große gab Gottes, dardurch der Mensch erleuchtet wirdt, und vestigklich fasset alles das, so Gott der Herr offenbart hat, und durch die Christlich Kirch uns zu glauben fürstellet, es sey solchs in den heiligen schrifftten ausstruckentlich begriffen oder nit“<sup>79</sup>. Bedeutet es demgegenüber nicht eine Verkümmern der katechetischen Darstellung des Glaubensvorgangs, wenn der heutige Katechismus den Gnadencharakter des Glaubens und seine positive Bedeutung als Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung übergeht und nur seinen Pflicht- und Leistungscharakter betont, um sich alsbald den Glaubensinhalten und ihren Quellen zuzuwenden<sup>80</sup>?

<sup>77</sup> Hirscher, Über das Verhältnis des Evangeliums . . . , 10.

<sup>78</sup> Zum menschl. Anteil vgl. ThQschr 1942, 155.

<sup>79</sup> Moufang, 562. Vgl. auch Katech. Rom. Vorrede und P. I, cap. 1, q. 2.

<sup>80</sup> Es ist wiederum Gasparris Katechismus, der im Anschluß an die biblisch-patristische und an die Tradition des Catech. Rom. den Gnadencharak-

Doch damit tritt schon der zweite Gesichtspunkt ins Blickfeld, von dem aus die katechetische Verkümmernng des Glaubensvorgangs sichtbar wird: der personale Charakter des Glaubensakts. Weil der Katechismus und die von ihm bestimmte Glaubensverkündigung den Anteil Gottes am Glaubensakt kaum betont, wird auch das personale, dialektische Moment des Glaubensakts wieder geschmälert. Das materiale Moment, der Glaubensinhalt, die fides bzw. veritas, quae creditur, tritt so einseitig, ja ausschließlich in den Vordergrund, daß die fides, quae creditur, d. h. der personale Entscheid, der Glaube als actus animae, als das Ja des in der Kraft der Gnade auf Gottes Wort antwortenden Menschen, nicht oder nicht entsprechend zur Geltung kommt. Über der veritas, quae creditur, droht die fides, quae creditur, über dem Materialen das Personale vergessen zu werden. Dadurch wird „der Glaube“ zum bloßen Lehrstoff, die Verkündigung aber zur unpersönlichen Wissensvermittlung, der nichts fehlt als die in die Tiefen der menschlichen Person vorstoßende, zum Leben aus dem Glauben aufrufende Wucht. Glauben wird zum bloßen „Fürwahrhalten“, was er gewiß auch, aber nicht nur ist. Das religiös Entscheidende, die personale Gehorsamstat des Menschen, bleibt außer Betracht. Ohne Zweifel liegt gerade hier die permanente und tödliche Gefahr jeglichen Religionsunterrichts. Jedenfalls beweist das Mißverhältnis zwischen der seit mehr als einem Jahrhundert für den Religionsunterricht aufgewandten Mühe und ihrem bescheidenen Ertrag, daß Vermittlung religiösen Wissensstoffes wenig fruchtet ohne gleichzeitigen Dienst an der personalen Entscheidung des gläubigen Menschen.

### c. Zusammenfassung und Würdigung.

Blicken wir zurück, so müssen wir als Ergebnis feststellen: Die neuzeitlichen Katechismen und damit die religiöse Elementarunterweisung und unter ihrem Einfluß ein gut Stück der Gesamtverkündigung bewegen sich nicht in der großen kerygmatischen Traditionslinie, die erfüllt vom Geist der klassischen Theologie, im Catechismus Romanus und bei Canisius die Heilstat Gottes zum Ausgangs- und Konzentrationspunkt der Katechese nimmt. Sie müssen vielmehr als theologisch im Einzelnen revidierte und vertiefte Weiterführung des von der Aufklärung herkommenden kerygmatischen Anthropozentrismus gewürdigt werden. Denn ihr entscheidender Ansatzpunkt ist noch immer der Mensch und sein Tun, nicht zuvor und zugleich die Heilstat Gottes in Christo. Von da aus ergibt sich eine Verlagerung im Aufbau und in der Gedankenführung des neuzeitlichen Religionsunterrichts

---

ter des Glaubensaktes zur Geltung bringt: vgl. Fr. 208, S. 68; Fr. 515, S. 213. — Auffallenderweise beschreiben noch Katechismen des 17. und 18. Jahrh. im Anschluß an Canisius den Glauben als »ein sonderbare Gnad Gottes und ein übernatürliches Licht, durch welches der Mensch erleuchtet wird, daß er alles glaubt, was die christlich Kirch befiehlt zu glauben« (so der Katechismus des Ochsenhausener Benediktinerpriors Placidus Spieß aus dem Jahre 1659, Ausg. St. Gallen 1663, 13. Noch der schwäbische Katechet F. A. Reichle nennt in seiner Katechismusausgabe (Konstanz 1769, 7) den Glauben »ein Gab Gottes und Licht, dardurch wir alles glauben, was Gott und die katholische Kirch zu glauben befieelt«. Vgl. dazu F. Weber, Die Geschichte, 15.

im Ganzen, aber auch eine Darstellung der christlichen Zentralgeheimnisse im Einzelnen wie im Zusammenhang, und endlich eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Sakrament wie zwischen Sakrament und Sittlichkeit, und eine Darstellung des Glaubensvorgangs, die dogmatisch wie pastoraltheologisch der christlichen Zentralidee und dem wahren Anteil von Gott und Mensch im Heilsgeschehen schwerlich in vollem Maße gerecht wird.

Dieses für die Pastoraltheologie wenig günstige Ergebnis offenbart ein erstaunliches Mißverhältnis zwischen dem Stand neuzeitlicher Glaubenswissenschaft einerseits und praktischer Verkündigung andererseits. Während die erstere durch gründliche Orientierung an Bibel, Patristik und klassischer Theologie in raschem Anstieg das aufklärerische Denken hinter sich ließ und den Anschluß an die große Tradition der Vorzeit zu vollziehen wußte, fand nur vereinzelt und vorübergehend die wiedergewonnene theologische Substanz über Möhler und Hirscher den Weg in die Katechismen und durch sie in den religiösen Elementarunterricht. Im übrigen vermochte die praktische Theologie mit der zeitgenössischen systematischen Theologie nicht Schritt zu halten.

Diese Tatsache hat ihren Grund wohl nicht in mangelnder theologischer Durchbildung der Katecheten, umsomehr aber in der stiefmütterlichen Behandlung, die gerade der praktischen im Verhältnis zur systematischen und historischen Theologie, nicht nur in den romanischen Ländern, von jeher widerfuhr. Theologie und Seelsorge gingen zu sehr je ihre eigenen Wege. Ungeachtet der Tatsache, daß von korrekter Theologie bis zu deren ebenbürtiger Geltendmachung in der Verkündigung ein weiter Weg führt, sorgen sich die Vertreter der systematischen Theologie, die ehemals, wie die Namen Petrus Soto, Canisius, Bellarmin u. a. beweisen, zugleich um die katechetische Fassung der christlichen Lehre sich bemühten, seit Jahrhunderten i. a. kaum um die Aufgaben der Verkündigung. Ihr Anteil am Katechismusproblem der letzten Jahrhunderte fällt wenig ins Gewicht. Die Kirchengeschichtswissenschaft aber ließ und läßt, förmlich gebannt durch den Blick auf die äußere Entwicklung der Kirche, die Erforschung des innerkirchlichen Lebens, z. B. die Geschichte der Frömmigkeit, der Seelsorge, der christlichen Verkündigung, fast vollkommen unbearbeitet. Die Prinzipien, aus denen die Kirche ihr Wirken in der Vergangenheit gestaltet, die katechetisch-homiletische Erfahrung vergangener Jahrhunderte, ja selbst der pastoraltheologische Gehalt der großen Konzilien, sind im wesentlichen völlig unbearbeitet. Und doch setzt eine wesensgemäße Erfassung und Erneuerung des kirchlichen Wirkens möglichst umfassende pastorgeschichtliche Kenntnisse voraus. Weil sich der Pastoraltheologe gerade in dieser Hinsicht fast überall vor wissenschaftlichem Neuland sieht, ist es begreiflich, daß er sich allzulange kaum mit den Aufgaben materialer Kerygmantik befaßte, um sich statt dessen allzusehr auf die formale Katechetik und Homiletik, also auf die Methodik der religiösen Unterweisung zu beschränken. Gerade daran aber offenbart sich zum Schluß nochmals, wie wenig sich die Pastoraltheologie von Geist und Methode ihrer aufklärerischen Geburtsstunde zu lösen vermochte.

Nicht als ob es an bedeutenden Entwürfen inhaltlich tiefgehender Katechismen gefehlt hätte. Schon J. B. Hirschers Katechismus bedeutet die Überwindung der seichten Aufklärungskatechese durch den Aufriß der Elementarverkündigung aus der positiven Heilsökonomie und damit aus der Mitte des Christentums. Der Zusammenhang der Kirche und ihres Wirkens

mit Gottes Heilstat tritt bei ihm mit aller Deutlichkeit hervor; ist doch der Zentralgedanke seines Katechismus wie seiner Moral die Idee der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit, »die immerwährende Fortdauer des Wiederherstellungswerkes in der Kirche durch das fortdauernde Amt Christi«. Demgemäß bilden das Kernstück seiner Katechese die Mysterien des Christentums und diese nicht als Heils t a t s a c h e n nur, sondern in ihrer Heilsbedeutung. Im Gegensatz zu den Aufklärern, welche die Mysterien bestenfalls an den Rand der Verkündigung abgedrängt und sich mit »natürlicher Religion« begnügt hatten, fragt Hirscher empört: »Was ist das Christentum, solange seine Centrallehren nicht gefaßt sind?« Dabei weiß er diese auf dem Weg genetisch-historischer Entfaltung im Anschluß an die Heilsgeschichte im Zusammenhang und als Einheit darzustellen. Das war materiale Kerygmata von hohem theologischem Niveau. Wenn Hirschers Werk sich doch nicht durchzusetzen vermochte, so lag das nicht eigentlich an den theologischen Grundsätzen<sup>81</sup>, auch nicht bloß »an ihrer ungenügenden und unpraktischen Anwendung«<sup>82</sup>, die nicht leicht Sache des akademischen Lehrers der Neuzeit sein wird, sondern vor allem auch an der Verständnislosigkeit der Zeit, die zuviel von der menschlichen »Methode« und zu wenig vom göttlichen Inhalt des Religionsunterrichts erwartete.

Auch dem Versuch des Möhlerschülers Ignaz Schuster, das theologische Gedankengut der jungen Tübinger Schule im Anschluß an Canisius und den Katechismus Romanus catechetisch auszuprägen, war nur ein räumlich und zeitlich sehr begrenzter Erfolg beschieden. Noch immer war und blieb das Interesse der Zeit auf die formale Seite der religiösen Unterweisung gebannt. Die Methodenfrage steht derart im Vordergrund, daß F. Weber zu dem Urteil kommt: »Der Streit, der sich wegen der Unfehlbarkeit erhob, war der einzige in dieser Periode (von 1850 bis zur Gegenwart), der den theologischen Inhalt des Katechismus berührte. Alles andere, was über den Katechismus seit 1850 gesagt und geschrieben, gefordert und probiert wurde, betrifft die rechte Form des Katechismus, also das pädagogisch-didaktische Problem«<sup>83</sup>. Der methodische Weg aber, der beschritten wurde, war nicht der heilsgeschichtliche, wie Hirscher ihn gefordert hatte, auch nicht der, den Schuster im Anschluß an den Katechismus Romanus im Geiste Möhlers beschritt, sondern die mit der Neuscholastik sich durchsetzende systematische Unterrichtsmethode eines Deharbe und seines kompendienhaften Katechismus; glaubte man doch unter dem Einfluß der zeitgenössischen Pädagogik an die unwiderstehliche Kraft unterrichtlicher Korrektheit und Klarheit; erwartete man doch von der theologischen Wissensvermittlung die entscheidende religionspädagogische Wirkung.

Erst recht setzte sich das Monopol der »Methodenbewegung« durch, als man seit der Jahrhundertwende von der Übertragung der profanen Unterrichtsmethodik und Didaktik eines Herbart und Ziller auf das religiöse Bildungswerk mehr als methodischen Hilfsdienst erwartete. Nicht mehr der Inhalt stand im Vordergrund, sondern die Art seiner Darbietung. Zeigt sich nicht gerade darin wieder der Triumph anthropozentrischer Kerygmata? War es nicht ein Verstoß gegen Geist und Wesen christlicher Verkündigung, wenn die religionspädagogischen Methoden »in völliger Anlehnung an die Herbart-Zillerschen Formalstufen die Einseitigkeit der intellektuellen Bildung gedankenlos auf den religiösen Unterricht übertrugen«<sup>84</sup>, wenn also »die Erreichung des religiösen Zieles durch ein im Grunde irreligiöses Lehrverfahren«<sup>85</sup> angestrebt wurde? So Wertvolles die letzten Jahrzehnte auf

<sup>81</sup> Obwohl die Art, wie Hirscher den Kampf um die biblische Erneuerung der Katechese als Gegensatz zu der »theologischen Scholastik« gemeinhin empfinden zu müssen glaubte, seinem Bemühen wenig förderlich sein konnte.

<sup>82</sup> auf die Franz Weber, Die Geschichte, 131, hinweist.

<sup>83</sup> Ebd. 179.

<sup>84</sup> Emil Winkler, Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren (Freiburg 1929) 189.

<sup>85</sup> Emil Pfennigsdorf, Methode und Persönlichkeit im Religionsunterricht (Langensalza 1924) 12.

dem Gebiet der religiösen Unterrichtsmethode geleistet haben, der Umfang und Tiefgang des Methodenstreits dürfte doch auch Ausdruck jenes kerygmatischen Anthropozentrismus sein, der zu viel von der Methode menschlichen Unterrichtens und zu wenig von der Stoßkraft des Inhalts der Frohbotschaft erwartet.

Es bedurfte der organisatorischen Erschütterung des religiösen Unterrichtswesens, der Lockerung der herkömmlichen Verkoppelung des Religionsunterrichts mit der Schule, und es bedurfte der religionspädagogischen Not der letzten Jahre, um das schon von Sailer und Hirscher nicht nur geahnte, sondern allen Ernstes gestellte Problem materialer Kerygmantik im heutigen Bemühen um eine „Theologie der Verkündigung“<sup>68</sup> ins Licht des Tages und in die Mitte der Pastoraltheologie zu rücken. Das geringe Verständnis aber, dem auch jetzt noch das Bemühen der „Kerygmater“ um inhaltliche Erneuerung der Glaubensverkündigung da und dort begegnet, beweist mehr als alles andere, daß dieses bedeutsame Anliegen noch ganz am Anfang eines durchgreifenden Erfolges steht.

## Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares (S)

Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares haben wir in der feierlichen Allokution vom 30. Nov. 1941 eine bedeutsame neue päpstliche Erklärung, auf die in anderem Zusammenhang noch ausführlicher wird zurückzukommen sein. Vorerst glauben wir manchem Leser zu Diensten zu sein, wenn wir den authentischen Text in seinem Zusammenhang hier wiedergeben:

Summus Pontifex, die 30. mensis novembris 1941, VI ineunte anno Pont. Academiae Scientiarum, adstantibus Emis Patribus Cardinalibus Excemis Exterarum Nationum Legatis et eiusdem Academiae Sociis aliisque Romanae Curiae Praelatis praeclarisque Viris, haec verba fecit:

... »Quel giorno, in cui Dio plasmò l'uomo e gli coronò la fronte del diadema della sua immagine e somiglianza, costituendolo re di tutti gli animali viventi del mare, del cielo e della terra, quel giorno il Signore Dio onnisciente, si si fece maestro di lui. Gli insegnò l'agricoltura. a coltivare e custodire il delizioso giardino nel quale lo aveva posto; condusse a lui tutti gli animali del campo e tutti gli uccelli dell'aria, perchè vedesse come chiamarli, ed egli diede a ciascuno il suo vero e conveniente nome; ma, pur in mezzo a quella moltitudine di esseri a lui sottoposti, si sentiva tristemente solo e cercava invano una fronte che somigliasse a lui e avesse un raggio di quella immagine divina, onde splende l'occhio di ogni figlio di Adamo. Dall'uomo soltanto poteva venire un altro uomo che lo chiamasse padre e progenitore; e l'aiuto dato da Dio al primo uomo viene pure da lui ed è carne della sua carne, formata in compagna, che ha nome dall'uomo, perchè da lui è stata tratta. In cima alla scala dei viventi l'uomo, dotato di un'anima spirituale, fu da Dio collocato principe e sovrano del regno animale. Le molteplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti e origini dell'uomo non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi che lasciare all'avenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento così importante.« — AAS 33 (1941) 504, 506.

<sup>68</sup> I. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensburg 1936). — Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung<sup>2</sup> (Freiburg 1939): Trinitarische Konzentration; vgl. ihr gegenüber Hirschers Bedenken in: »Über das Verhältnis des Evangeliums...« (1823).

# Das Dogma von der Kirche.

## Ein Aufbau.

Von Erich Przywara (S).

Die neue Enzyklika über die Kirche als *Corpus Christi mysticum* greift entscheidend ein in die Entwicklung der Ekklesiologie, wie sie vorab in Deutschland in den letzten Jahrzehnten eingesetzt hatte: Steht die Kirche als Organismus (des *corpus Christi mysticum*) der Kirche als Organisation (der Hierarchie) entgegen oder gibt es eine innere Einheit beider? Ist die Kirche primär das unsichtbare Reich in Gott oder das von Christus gestiftete Institut auf Erden? Diese Frage nach dem Dogma von der Kirche<sup>1</sup> ist, wie die Enzyklika am Eingang bemerkt, zuletzt die schärfste Frage nach der wahren Mitte zwischen Mystizismus und Rationalismus: da, wie die Mitte der Enzyklika sagt, beides Irrtum ist, sowohl eine mystizistische Einengung der Kirche auf ihr wesentlich übernatürliches Geheimnis, wie eine rationalistische Einengung auf ihre Erscheinung als wahre, rechtliche Institution auf Erden. Aber es geht nicht nur um eine »Mitte« zwischen zwei Extremen: die als solche dieselben sind wie in der Christologie, Christus nur als Gott, Christus nur als Mensch. Sondern es geht um die Form des ganzen Gefüges. Und hier antwortet die Enzyklika im Geiste der gesamten, bisherigen Entfaltung des Dogma von der Kirche: in der die Kirche immer zuerst nach ihrem unsichtbaren, übernatürlichen Gottesgeheimnis gesichtet war, dann aber entscheidend zu ihrer menschlich irdischen Gestalt hin. Es ist das Folgerichtige auch, und gerade hier zum Geheimnis der Menschwerdung: Christus ist grundlegend zuerst Gott (weil es um Menschwerdung Gottes geht), aber dann eben dazu hin, ganz Mensch zu sein (weil es um Menschwerdung Gottes geht).

### I.

So beginnen wir am besten mit der geschichtlichen Abfolge der dogmatischen Dokumente. — Es stehen an erster Stelle die Glaubensbekenntnisse. In ihrer Urform sind sie so aufgebaut, daß das Bekenntnis geschieht zuerst zu den drei göttlichen Personen und hierauf folgt *Credo in sanctam ecclesiam*. Diese *Sancta Ecclesia* wird dann deutlicher ausgedrückt als die *catholica apostolica*. Die Kirche erscheint damit von den drei göttlichen Personen her, gleichsam als die Form, in der das innergöttliche Leben auf Erden ist, und hierin ist sie die *Sancta in der Sanctitas Dei*. Aber als diese *Sancta* ist sie die *catholica et apostolica* d. h. die autoritäre hierarchische Kirche.

Diese Art kehrt in den großen dogmatischen Dokumenten wieder. Grundlegend spricht der Clemens-Brief darum von der Kirche der Ämter und des Dienstes und der Ordnung. In diese Ordnung sind Priester wie Laien einbeschlossen (Denz. 42). In demselben Sinn geht das 4. Lateran-Konzil gegenüber dem Abt Joachim v. Fiori von der Kirche im Geheimnis der Trinität aus (Denz. 431 f.), von der Einheit der Kirche, darin sie »eins ist in uns, wie auch wir eins sind, vollendet in eins«. Aber diese innertrinitarisch gesehene Kirche (Tertullian spricht von der Kirche als *Corpus Trinitatis*) ist gemäß dem Konzil zuletzt die geschöpfliche Kirche im je immer größeren Unterschied zwischen Gott und Geschöpf und darum sichtbare Kirche auf Erden. Ein ähnliches zeigt sich in der Bulle *Unam sanctam Bonifaz' VIII.* Die Kirche erscheint hier ausdrücklich als *unum corpus mysticum*, und dies im Sinne der Brautschaft und darum als die Braut des hohen Liedes, »in der Einheit von Bräutigam, Glauben, Sakrament und Liebe«. Aber eben dieses bräutliche *Corpus Christi mysticum* ist die Kirche des hl. Petrus, die Kirche von Macht und Schwert (Denz. 468—469). In diesem Geiste verwirft die Kirche dann gegenüber dem Jansenismus ein *Corpus Christi mysticum*, in dem die autoritäre Gewalt der Kirche als abgeleitet erschiene von der Gemeinschaft der Gläubigen (Denz. 1502) oder in Ununterschiedenheit gegenüber Christus

<sup>1</sup> Vgl. des Verf. »Theologie der Kirche« (Schol 16 [1941] 321—334).

(Denz. 1515). Das große Kapitel über die Kirche im vatikanischen Konzil vollendet dieses alles, indem es ausgeht von der Kirche in der Einheit der drei göttlichen Personen, übergeht zur Kirche der Sendung des Sohnes durch den Vater und der Apostel durch den Sohn und so zur hierarchischen Kirche der Apostel und zur Kirche des päpstlichen Primates und der päpstlichen Unfehlbarkeit (Denz. 1821). Die Dokumente gegen den Modernismus stellen dann die Kirche dar als gestiftet durch den stiftenden Willen Gottes in Christo gegenüber einer Kirche der »Immanenz des Lebens« (Denz. 2091 ff.). Die neue Enzyklika, auf dem Hintergrund dieser Entfaltung, lebt im besondern Geist der Bulle Unam sanctam: da sie, wie diese, alles vom Corpus mysticum her sieht und dann zur irdischen Institution hin. Andererseits aber unternimmt sie es, auf der Grundlage der Modernismus-Enzyklika, den reifen Ausgleich zwischen Spiritualismus und Naturalismus in bezug auf das Wesen der Kirche durchzuführen: eine echte »Immanenz« der Christen in Christo in Gott als dem Einen »Ewigen Leben«, aber im bleibenden Überragen Gottes über alles Geschöpfliche.

## II.

Aus dieser geschichtlichen Abfolge läßt sich eine bestimmte Richtung abnehmen. — Zunächst zeigt sich in diesen Dokumenten eine bestimmte Entgegensetzung. Sie betonen eine gegründete Kirche auf Erden gegenüber einer rein mystischen Kirche im Himmel. Sie betonen weiter eine Kirche objektiver Autorität gegenüber einer Kirche, in der Amt und Vollmacht auf subjektiver Heiligkeit beruht. Sie betonen endlich eine Kirche einer obersten autoritären Spitze gegenüber einer Kirche, deren Autorität in der Gemeinschaft liegt, sei es in der Gemeinschaft der Gläubigen, sei es in der Gesamtheit der Bischöfe, sei es in der Form eines ökumenischen Konzils. — Hierin scheint eine Art von Einseitigkeit obzuwalten. Der Akzent scheint einseitig zu liegen auf einer juristischen Kirche gegenüber einer Gnadenkirche, auf einer Amtskirche gegenüber einer Kirche christlichen Lebens, auf einer Autoritätskirche gegenüber dem lebendigen Zusammenwirken der einzelnen Glieder, auf einer Kirche objektiven Rechts gegenüber einer Kirche subjektiven Lebens, auf einer uniformen Kirche gegenüber einer Kirche vielfältiger Formen, auf einem Papalismus gegenüber einem Episkopalismus. — In Wahrheit liegt der Tatbestand umfassender.

Erstens haben alle kirchlichen Definitionen überhaupt die Richtung, gegenüber zeitgeschichtlichen Irrtümern die ergänzende Gegenseite zu betonen. Große Teile des katholischen Dogmas sind darum so gebaut, daß das betreffende Dogma bald von dieser, bald von jener Seite erscheint, z. B. das Dogma über Christus den Herrn gegenüber den Antiochenern von der Seite der Gottheit Christi, gegenüber den Alexandrinern von der Seite der wahren Menschheit Christi. Wenn beim Dogma über die Kirche darum nur die Seite der irdischen Amtskirche betont erscheint, so ist darum die andere Seite der unsichtbaren Gnadenkirche nicht ausgeschlossen.

Dann aber hat es mit dem Dogma von der Kirche eine besondere Bewandnis. Die Kirche ist darauf gerichtet, den objektiven Glaubensinhalt klar darzustellen, nicht aber so sehr, sich selbst zu erfassen. Was sie in bezug auf sich selbst tut, ist, die Voraussetzung ihrer Definitionen sicherzustellen. Diese Voraussetzung ist aber ihre rechtliche Vollmacht. Wenn sie darum ihren sichtbaren Rechtscharakter usw. besonders herausstellt, so geschieht es nicht so sehr, um ihr Wesen umfassend darzustellen, als um ihre Funktion als Hüterin des Glaubens sicherzustellen. Es geht darum in all den Definitionen und Dokumenten um die Wahrung des Rechts der göttlichen Majestät in der Kirche. Der Akzent liegt auf der sichtbaren göttlichen Majestät in der Kirche, auf dem Jetzthier Gottes im lebendigen Wort der Kirche.

Endlich aber zeichnen sich in der Sprache der Definitionen über die Kirche doch bestimmte Grundlinien einer kirchlichen Dogmatik über die Kirche ab. Die Kirche erfaßt sich als Corpus Christi mysticum, ja zuletzt als Corpus Trinitatis. Aber eben darum unterstreicht sie einerseits, daß es die göttliche Majestät in ihr ist und darum

die Hauptgewalt Gottes in Christo. Sie ist gerade als *Corpus Christi mysticum* und *Corpus Trinitatis* die Kirche von Vollmacht, Autorität, Recht und Schwert. Als *Agape* ist sie *Ecclesia*: als Kirche der Liebe die Kirche des Rechts, und zuletzt erkennt sie sich im größeren Unterschied gegenüber Gott und Christus selber: als geschöpfliche sichtbare Kirche auf Erden. — Eine Dogmatik von der Kirche hätte darum vier Teile:

1. Eine Theologie der Kirche: die Kirche als *Corpus Trinitatis*.
2. Eine Christologie der Kirche: als *Corpus Christi mysticum*.
3. Eine Ecclesiologie der Kirche: als sichtbare autoritäre Kirche der Ämter.
4. Eine Christianologie der Kirche: als Kirche der einzelnen Glieder, die von der Kirche geformt in die Welt hineingestellt sind: als Kirche des gesandten Laien, als Kirche des Volkes und der Welt.

In dieser Einteilung ist noch eine letzte Frage beantwortet. Die Kirche ist einmal aktive Repräsentation Gottes in Christo: als gleichsam präsenter Christus. Die Kirche ist dann weiter im Unterschiede gegenüber Gott in Christo Braut und Leib Christi: als gleichsam präsente Eva. Die Kirche ist endlich autoritär geformtes Volk Gottes: als eigenständige sichtbare Gemeinschaft auf Erden. Es ist: die Kirche in ihrem männlichen Priestertum, die Kirche als Braut und Mutter, die Kirche als autoritär geformtes Volk.

Diese Abfolge liegt als Letztes in der Abfolge von Theologie zu Christianologie der Kirche. Es ist die Abfolge von relativ reiner Repräsentation (die Kirche als Christus und als Maria) zu Kirche in ihrer unterscheidend eigenen Form. Theologie und Christologie der Kirche umfassen das erste, Ecclesiologie und Christianologie das zweite.

## Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen.

Von Franz Pelster (S).

Bei Durchsicht des Sentenzenkommentars des Petrus Aureoli stieß ich in der Druckausgabe des ersten Buches auf eine Stelle, die mich stutzen machte. Im Prologus, quaestio Utrum habitus theologicus habeat pro subiecto Deum sub ratione deitatis findet sich folgende Überschrift: *Quod Deus sit sub ratione ignoti subiectum (theologiae). Opinio Heilmanni Wunnenbergher praeceptoris Marsilii Inghen<sup>1</sup>*. Die Ansicht wird folgendermaßen begründet: Wissenschaft und Prinzipien der Wissenschaft haben das gleiche Subjekt. Nun hat der Glaube, der Prinzip der Theologie ist, das Unbekannte und Rätselhafte zum Subjekt; denn er ist ja Erkenntnis des Nichtsichtbaren. Also auch die Theologie. Ferner: Unter der Rücksicht ist Gott Subjekt der Theologie, unter welcher sie uns mit Gott verbindet. Sie tut dies aber unter der Rücksicht des Unbekannten; denn nach Dionysius erkennen wir durch die Theologie nicht, was Gott ist, sondern was er nicht ist. Und wo Aureoli später diese Meinung zurückweist, steht wiederum: *Opinio quorundam quod sub ratione ignoti . . . , quae est Heilmanni ut supra<sup>2</sup>*. Selbstverständlich konnte diese Überschrift nicht von Aureoli selbst herrühren. Denn zur Zeit als er das erste Buch seines Kommentars zum Lombarden herausgab, waren weder Marsilius noch Heilmann geboren. Der Text selbst freilich stammt von Aureoli, wie ein Vergleich mit Cod. Vat. 941<sup>v</sup> (saec. 14) und Cod. Vat. Ottob. 995 (saec. 15) lehrt. Ist deshalb der spätere Zusatz wertlos? Das ist von vornherein wenig wahrscheinlich. Handelte es sich um einen allbekannten Namen wie Albert oder Scotus oder auch Thomas von Straßburg, der gleichfalls vorkommt, so könnte man einen solchen Zusatz leicht erklären: Der Annotator erinnert sich, daß diese bekannten Auktoren irgendwie eine ähnliche Sentenz vortragen und

<sup>1</sup> In der Erstausgabe des ersten Buches, Rom 1596, 54.

<sup>2</sup> A. a. O. 60.

setzt deshalb den Namen hinzu. Wie verfällt er aber auf den reichlich unbekanntenen Heilmann, wie kann er noch hinzufügen »praeceptor Marsilii Inghen«, wenn ihm diese Ansicht und diese Eigenschaft Heilmanns nicht sicher bekannt sind?

Vielleicht finden wir im Sentenzenkommentar des Marsilius einen Anhaltspunkt. Und richtig, in q. 2 a. 5 des Prooemium zählt Marsilius nicht weniger als zehn verschiedene Meinungen über das Subjekt der Theologie auf<sup>3</sup>. Von der letzten sagt er<sup>4</sup>: Decima opinio est opinio, ut credo, magistri nostri (sc. Petri Lombardi), quam ponit magister meus Heilmannus, quod subiectum theologie est Deus, in quantum est a nobis cognoscibilis supernaturaliter et enigmatica, ad quod allegat beatum Thomam in lectura super primo sententiarum, ubi ponit Deum esse subiectum, ut est cognoscibilis per inspirationem. Marsilius sucht in der Antwort die verschiedenen Meinungen zu vereinigen und schließt dabei auch die Ansicht Heilmanns ein, wenn er sagt: Tertia propositio. Quod inter rationes contractas probabilibus videtur, quod Deus sit subiectum sacre theologie, in quantum est finis vie viatoris fide formata attingibilis. ... Considerat enim ad salutem viatorum fide formata attingibilem Deum, sc. ut fide enigmatica in hac vita cognoscatur et charitate in via dilectus, in patria plene diligatur. Zu beachten ist, daß »magister meus« hier nicht eine Höflichkeitsformel der Anrede sein kann, wie diese bei den Prinzipien häufig vorkam<sup>5</sup>. Denn es handelt sich nicht um ein Principium, sondern um eine im Verlauf der Vorlesung nach mehreren anderen erörterte Frage<sup>6</sup>. Wir haben also zwei voneinander unabhängige Zeugnisse — der Annotator kann nicht aus Marsilius geschöpft haben, da dieser den Namen Wunnenberg nicht bringt —; eines dieser Zeugnisse rührt von der in Frage kommenden Person selbst her.

Sehen wir nun, was Urkundenbuch<sup>7</sup> und Matrikel<sup>8</sup> uns über Wunnenberg und Marsilius sagen. Im Bericht über die Stiftung der Universität 1386 nennt sich Marsilius magister in artibus Parisius, nunc rector nove universitatis studii Heidelbergensis. Von Heilmann sagt er: Post quem (sc. Marsilium) receptus fuit (a principe) venerabilis vir magister Heylmannus de Wormacia, magister in artibus et baccalareus in sacra pagina, ut eciam idem studium in facultate artium iuvaret inchoare (22. Juni 1386)<sup>9</sup>. Marsilius ist also

<sup>3</sup> Ed. Straßburg 1501, f. 19<sup>r</sup>—20<sup>r</sup>. Es werden dabei genannt: Thomas, Alexander von Hales, Petrus von Tarentasia, Heinrich von Gent, Augustinus, Scotus, Cassio(dorus), Aegidius von Rom, Gregor von Rimini und Heilmann. Bezeichnend für Marsilius ist die Schlußbemerkung: Quas opiniones adeo prolisse recitavi, ut, quia ad mentem ponentium omnes habent probabilitatem, quilibet eligat opinionem, quam reputat probabiliorum.

<sup>4</sup> A. a. O. f. 20.

<sup>5</sup> Man hat in neuerer Zeit darauf hingewiesen, daß aus der Formel »magister meus« nichts für ein Verhältnis von Lehrer und Schüler folge. Diese Behauptung bedarf der Einschränkung. Es war Brauch, daß bei den Einleitungsvorlesungen zu den Sentenzen Ansichten der im gleichen Jahre beginnenden Baccalarii kritisiert wurden. Dabei wurde dann häufig die Formel »pater meus« bei Ordensleuten oder »magister meus« bei Weltklerikern gebraucht als höfliche Anrede der meistens persönlich anwesenden Baccalarii. Man vergleiche das französische »Mon père«. In anderen Fällen wäre eine solche Bezeichnung ohne die Existenz des entsprechenden Verhältnisses kaum zu verstehen.

<sup>6</sup> In der Ausgabe gehen 19 engbedruckte mit reichlich abgekürzter Schrift versehene Blätter voraus.

<sup>7</sup> E. Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, 1, Heidelberg 1886.

<sup>8</sup> G. Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg, 1, Heidelberg 1884.

nur magister artium, während Heilmann bereits Baccalarius der Theologie ist. Als solcher hat er 1387 wohl über die Bibel kursorische Vorlesungen gehalten<sup>10</sup>. Er mußte also noch der Pflicht, über die Sentenzen des Lombarden zu lesen, nachkommen. Erst nach Erfüllung dieser Pflicht wurde er Baccalarius formatus. In der Tat hat er solche Vorlesungen vor 1393 gehalten. In den Statuten über die Rektorswahl vom 15. Juni 1393 wird er formatus (baccalarius) genannt, während Marsilius, der gleich nach ihm kommt, nur baccalarius in sacra theologia ist<sup>11</sup>. Aus dieser Erwähnung: Heilmannus Wunnenberg formatus, Marsilius de Inghen baccalarius ergibt sich für Marsilius mit großer Wahrscheinlichkeit, daß er im Jahre 1392/93 über die Sentenzen las, für Wunnenberg aber mit Sicherheit, daß er im Jahre 1392/93 seine Sentenzenvorlesungen bereits gehalten hatte. Er muß also zwischen 1388 und 1392 den Lombarden erklärt haben. Es liegt am nächsten, diese Vorlesung gleich nach der Vorlesung über die Bibel, also für das Jahr 1388/89 anzusetzen. Durch diese Überlegung ist die von Marsilius gebrauchte Bezeichnung »magister meus« völlig geklärt. Marsilius hat die Vorlesungen Wunnenbergs über die Sentenzen besucht.

Es bleibt noch die Frage: Erlangte Wunnenberg auch das Doktorat? Allem Anschein nach ist Marsilius der erste Theologe, der in Heidelberg promoviert hat<sup>12</sup>, wengleich nicht jeder Zweifel ausgeschlossen scheint. Wunnenberg nimmt am 18. Juli 1394 an dem Freispruch des der Ketzerei angeklagten Johann von Preußen nicht teil; er ist also wohl von Heidelberg abwesend<sup>13</sup>. Im Urkundenbuch erscheint er am 15. Juni 1393 als formatus (baccalarius) zum letzten Mal als Teilnehmer an einer Universitätsverhandlung<sup>14</sup>. Nach Ritter<sup>15</sup> ist er am 5. Oktober 1394 als päpstlicher Subkonservator bezeugt. Als Vertreter des Konservators, des Dekans von St. Marien in Neuhausen, hatte er die Rechte der Universität zu wahren. Da die Subkonservatoren meistens geistliche Professoren waren<sup>16</sup>, so muß er damals noch der Universität angehört haben. Gleichwohl spricht gegen die Erlangung des theologischen Doktorats nicht nur das Schweigen der Doktorliste, sondern mehr noch der Umstand, daß er in einer Urkunde von 1402 allem Anschein nach nur magister genannt wird<sup>17</sup>. Vermutlich hat ihn die Wahl zum

<sup>9</sup> Winkelmann 1, 1. — Wunnenberg hatte in Prag studiert und war dort bereits baccalarius theologiae geworden. Da er offenbar in Heidelberg doktorieren wollte, so unterzog er sich den dort gestellten Anforderungen. Die Belege für das Prager Studium siehe bei G. Ritter, Die Heidelberger Universität, 1, Heidelberg 1936, 241 Anm. 2.

<sup>10</sup> Toepke 15 Anm. 2 (23. März 1387): Electus fuit (sc. rector universitatis) concorditer magister Heylmannus Wunnenberg de Wormacia magister in artibus solemniter et baccalarius sacre theologie actu legens cursus suos in eadem. — Cursus (daher cursor) ist gewöhnlich die gedrängte Vorlesung über ein Buch der Hl. Schrift. Ob man hier unter cursus suos auch eine Vorlesung über die Sentenzen verstehen kann, wage ich nicht zu entscheiden.

<sup>11</sup> Winkelmann n. 31, S. 53. — Erst am 17. Juni 1395 kommt Marsilius als baccalarius formatus vor: Toepke 3 Anm.

<sup>12</sup> In der ältesten Liste der Doktoren (1386—1397) folgen nach den vier Doktoren, die auswärts die Doktorwürde erlangt hatten, Marsilius (Doktor nach dem 17. Juni 1395 und vor dem 23. Juni 1396) und Johannes Holzszadel (Toepke 1,3). Marsilius wird in einer Anmerkung zum Calendarium academicum vom Jahre 1387 genannt: Fundator huius studii et iniciator, in sacra theologia doctor egregius, hic primus formatus (Toepke I,636)

<sup>13</sup> Winkelmann 1 n. 33, S. 58.

<sup>14</sup> A. a. O. n. 31, S. 53.

<sup>15</sup> Die Universität Heidelberg 1,242. Ritter fügt hinzu, daß er nicht mehr in Heidelberg war. Ich weiß nicht, ob dies in der Urkunde steht oder eine Annahme Ritters ist.

Stiftsdekan an St. Cyriacus in Neuhausen bei Worms zum Verlassen der akademischen Laufbahn bestimmt<sup>18</sup>. Über Wunnenbergs fernere Lebensschicksale wissen wir nur, daß er am 27. November 1402 noch Stiftsdekan von St. Cyriacus ist; er nimmt in einer Frage der Pfründenzuweisung von St. Cyriacus an Magistri der Universität gegen die Universität Stellung. Sein Tod muß vor 1410 erfolgt sein. Denn in diesem Jahr ist ein anderer Heidelberger Magister, Johannes von Wachenheim, sein Nachfolger als Dekan<sup>19</sup>.

Zum Schluß noch zwei Fragen über die literarische Tätigkeit und den Einfluß Wunnenbergs. Hat er einen *Sentenzenkommentar* veröffentlicht? Das ist nicht sehr wahrscheinlich, da bisher keine Hs desselben gefunden wurde. Dagegen werden seine Schüler die Vorlesungen mitgeschrieben, sogenannte *Reportata* angefertigt haben. Dies beweist der Umstand, daß an zwei verschiedenen Stellen Nachrichten über den Inhalt der Vorlesungen auftauchen, wobei Marsilius sogar den Beweis einer These angibt. Es wird sich lohnen, weitere Spuren bei Marsilius aufzusuchen.

Interessanter ist die zweite Frage: Bestehen Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und einer von Wunnenberg in Heidelberg angebahnten theologischen Richtung. Die Ansicht Wunnenbergs, *Deus in quantum ignotus* oder, wie Marsilius sagt, *Deus enigmatische cognitus* sei Gegenstand der Theologie, erinnert lebhaft an die *Docta ignorantia* des Cusanus: *Et haec est illa docta ignorantia... ut ipsum ex omni nostro conatu de hoc semper laudare valeamus, quod nobis seipsum ostendit incomprehensibilem. Qui est super omnibus in saecula benedictus und Infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est*<sup>20</sup>. Cusanus studierte wenige Jahrzehnte nach Wunnenberg in der gleichen Stadt.

Eine letzte Frage: An wen hat Aureoli gedacht, als er die *Sentenz* vom *Deus ignotus* als Subjekt der Theologie anführte? Daß hier neuplatonische Einflüsse geltend waren, zeigt die Berufung auf die negative Theologie des Ps.-Areopagiten. Aureoli erklärte 1316 das erste Buch der *Sentenzen*, wobei er die keineswegs gewöhnliche Ansicht vom *Ignotum* als dem Subjekt der Theologie erwähnt. Eckehart war 1300—1302 *Baccalarius* in Paris. Sollte er, der begeisterte Anhänger der negativen Theologie, diese Ansicht verteidigt haben? Die Annahme hat selbstverständlich nur den Wert einer Vermutung, die vielleicht zu weiterer Forschungen anregen mag. Die Tatsache wäre ein neuer Beweis für die Fernwirkung genialer Gedanken. Ein Ergebnis bleibt gesichert. Heilmann Wunnenberg ist der erste, der als *Baccalarius* in der neugegründeten *Alma Mater Heidelbergensis* den *Lombarden* erklärte und dabei keinen geringeren als Marsilius von Inghen zum Schüler hatte<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ritter 1,111.

<sup>17</sup> Das *Recest* bei Winkelmann 2 n. 136, S. 17.

<sup>18</sup> 1392 ist Wunnenberg als Dekan bezeugt. Toepke 1,52: *Incipiunt nomina intitulatorum in tercia rectoria magistri Heilmanni de Wormacia, decani Nuhusensis*. 1389 ist er nur magister. Siehe Toepke 1,37. — Joh. Fr. Schannat, *Historia Episcopatus Wormatiensis*, 1, Frankfurt 1733, 114 hat eine Urkunde gesehen, in der Wunnenberg schon 1391 als Dekan auftritt.

<sup>19</sup> Schannat 1,114. Über Johanns Lehrtätigkeit und astronomische Kenntnisse siehe F. Pelster, *Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek*: Schol 16 (1941) 536.

<sup>20</sup> *De docta ignorantia*, Heidelberg 1932, 55 und 6.

<sup>21</sup> Eine weitere Beziehung des Marsilius zu Heidelberg hat Anneliese Maier durch den Nachweis erbracht, daß der Heidelberger Magister Wolther von Inghen ein Bruder des Marsilius war: *Mitteilungen zur deutschen Universitätsgeschichte aus Vatikanischen Codices Palatini*: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 32 (1942) 200—201.

## Kleine reformationsgeschichtliche Funde.

Von Friedrich Zoepfl (T).

### I.

Unter der irreführenden Bezeichnung »Protocollum de anno 1462« verwahrt das bischöfliche Ordinariatsarchiv Augsburg ein umfängliches Formelbuch<sup>1</sup> des Augsburger Generalvikariats, das in den Jahren 1562-64 auf Veranlassung des Sieglers Leonhard v. Stalberg zusammengestellt und in der Folgezeit um einzelne Nachträge vermehrt wurde. Mit seinen rund 650 Schriftstücken aus der Zeit von etwa 1430-1600 bietet das Formelbuch ein lebendiges Bild des Augsburger Bistums in einer seiner spannungs- und ereignisreichsten Epochen; namentlich erfahren die Zustände im vorreformatorischen Klerus eine vielseitige Beleuchtung. Über das rein Bistumsgeschichtliche hinaus verdienen Beachtung drei Schriftstücke, die die Reformatoren Ökolampadius, Scnappeler und Wanner betreffen. Die Schriftstücke gehören dem vorreformatorischen Lebensabschnitt der drei Männer an. Es mag verwunderlich erscheinen, daß in einer Zeit, in der im Bistum Augsburg die kirchliche Restaurationsbewegung im vollsten Gange war, in ein diözesanamtliches Formelbuch Schriftstücke Aufnahme fanden, die den Namen von leidenschaftlichen und gefährlichen Widersachern der Kirche trugen. Zweifellos hatte der Ordinariatsschreiber, der die Auswahl von Schriftstücken für das Formelbuch zu besorgen hatte, keine Kenntnis mehr von diesen Männern, die auch der Augsburger Kirche schwer zugesetzt hatten. Bieten die Schriftstücke grundlegend Neues zur Lebensgeschichte der drei Reformatoren auch nicht, so erscheint ein Hinweis auf sie doch berechtigt, nachdem sie der Forschung bisher entgangen sind.

1. Auf Empfehlung Willibald Pirckheimers hin war Johannes Ökolampadius am 2. November 1518 vom Augsburger Kapitel zum Domprediger erwähnt worden und hatte am 12. Dezember seine Predigtstätigkeit aufgenommen<sup>2</sup>. Unter der Überschrift »Investitura praedicatoris electi et praesentati per capitulum« bietet das Formelbuch Bl. 203<sup>v</sup> abschriftlich die Urkunde über den Vollzug der Investitur. Bedauerlicherweise hat der Abschreiber, wie bei sehr vielen anderen Schriftstücken, das Datum weggelassen, da es für den Zweck des Formelbuches belanglos war. Doch ist anzunehmen, daß die Investitur kurz vor dem 7. Dezember 1518 erfolgte; denn an diesem Tage beschloß das Domkapitel, es solle mit der Installierung des neuen Dompredigers bis zur Ankunft des Domdekans (Marquard vom Stein zu Jettingen) gewartet werden; dieser Beschluß wurde jedenfalls gefaßt im Hinblick auf den in unserem Schriftstück ausgesprochenen Auftrag, den neuen Prediger zu installieren. In dem an den Dompfarrer (Veit v. Niderthor) und den gesamten Klerus gerichteten Investiturdokument stellt Generalvikar Johannes Alantsee zunächst fest, daß das Domkapitel ordnungsgemäß »venerabilem et egregium sacrae paginae doctorem Johannem Oecolampadium<sup>3</sup> tanquam opere et sermone potentem, qui gregem dominicum ... domino nostro episcopo Augustensi commissum vice sua doctrina verbi divini et exemplo boni operis instruere et informare sciat, ad officium praedicationis huiusmodi, cui capella sancti Johannis Baptistae Augustensis<sup>4</sup> unita et incorporata existit«, gewählt und zur Investitur präsentiert habe. Er, der Generalvikar, habe daraufhin die Investitur vollzogen mit dem Auftrag an Ökolampadius, »ut ... officium praedicationis fideliter exerceat aliaque omnia et singula in

<sup>1</sup> 600 paginierte Blätter in fol.

<sup>2</sup> Vgl. E. Stähelin, Briefe und Akten zum Leben Ökolampads 1 (1499—1526), Leipzig 1927, 74, 78; derselbe, Das theologische Lebenswerk Johannes Ökolampads, Leipzig 1939, 93, 97.

<sup>3</sup> Die Abschrift hat Oeocolampadium; ich habe im Text diesen und andere offenbare Schreibfehler verbessert.

<sup>4</sup> Besteht heute nicht mehr.

ipsis literis fundationis et confirmationis expressa faciat, ... recepto etiam ab eodem doctore Johanne iuramento de oboedientia et fidelitate domini nostri Augustensis et fideliter executione mandatorum eius vicariique et iudicum suorum ac de bonis praedicatorum ac capellaniae praedictarum non alienandis, sed alienatis pro posse recuperandis«. Der Dompfarrer wird schließlich beauftragt, Ökolampad in den tatsächlichen Besitz der Prädikatur einzuweisen »adhibitus in his solemnitatibus solitis et consuetis«. Zur Vornahme der Installation gab das Kapitel am 13. Dezember 1518 Auftrag.

2. Christoph Schappeler (Sertorius), um 1472 in St. Gallen geboren, ist bekannt als stürmischer Bahnbrecher der Reformation in der Reichsstadt Memmingen und als mutmaßlicher geistiger Urheber der 12 Artikel der oberländischen Bauernschaft von 1525<sup>5</sup>. Im März 1513 kam er als Prediger an die St. Martinskirche in Memmingen. Das Formelbuch hat uns unter der Überschrift »Mandatum, ne aedificetur in alterius detrimentum« Bl. 348<sup>v</sup>—349<sup>r</sup> ein Schriftstück aus Schappeler's erster Memminger Zeit aufbewahrt, das uns bereits des nachmaligen Reformators streitbare Natur offenbart. Schappeler kann noch nicht lange in Memmingen gewesen sein, als er beim geistlichen Gericht in Augsburg eine Klage wider seinen Nachbarn, den Bäcker Simon Fauter (Fautor) anhängig machte, der trotz Schappeler's Einspruch einen das Predigerpfündhaus verdunkelnden Neubau ausführen wollte. Unterm 10. August 1513 beauftragte das geistliche Gericht auf Schappeler's Klage hin den Pfarrer von St. Martin, Kaspar v. Leutzenprunner, dem Bäcker den Bau zu untersagen, bis die Angelegenheit schiedlich geregelt sei.

3. Auf Bl. 357<sup>v</sup> bietet das Formelbuch Abschrift eines Mandats vom 23. Oktober 1517 »ad recipiendum cautionem a clericis in Landsberg de servanda pace«. In dem Mandat, das für eine gewisse Spannung zwischen Klerus und Laienwelt am Vorabend der Reformation bezeichnend ist, stellt Generalvikar Alantsee fest, daß in der Stadt Landsberg a. L. viel Streit unter den Klerikern<sup>6</sup> wie auch zwischen Geistlichen und Laien herrsche. Da nun »pro pace dictis clericis indicenda« nicht immer unverzüglich Bischof oder Generalvikar angegangen werden könnten, beauftragt er entsprechend einem Ersuchen des Landsberger Rates den Prediger Johannes Wanner und den Pfarrverweser Konrad Frech, bei Streitigkeiten den Klerikern in seinem Namen Frieden zu gebieten, von ihnen Bürgschaft zu verlangen, daß sie den Rechtsweg einschlagen wollten, und die Unruhestifter beim Ordinariat anzuzeigen; Kleriker, die sich ihren Anordnungen nicht fügen wollten, sollten die Beauftragten in Gewahrsam nehmen. Es kann kein Zweifel sein, daß wir es hier mit dem Mag. Johannes Wanner (Vannius) zu tun haben, der vermutlich in dem benachbarten Kaufbeuren geboren war, ab 1520 als Prediger in Kaufbeuren und als Stadtpfarrer in Mindelheim begegnet, als Münsterprediger von Konstanz (ab 1522) in Wort und Schrift für die Neuerung im Sinne Zwingli's eintrat und schließlich als Prediger bei Unserer Lieben Frau zu Memmingen kurz nach 1529 starb<sup>7</sup>. Daß er in seiner katholischen Zeit auch Prediger in Landsberg war, war bisher nicht bekannt; wann er diese Prädikatur erhielt, konnte nicht ermittelt werden; sicher nicht vor 1513, da in diesem Jahr ein M. Georg Schlechtl in Landsberg des Predigtamtes waltete. Bei der Stadtbehörde wie bei der kirchlichen Obrigkeit erfreute sich Wanner, wie dem Auftrag des Generalvikars entnommen werden darf, offenbar eines guten Rufes.

<sup>5</sup> Vgl. über ihn zusammenfassend LexThKirche 9, 219 f. Literatur auch bei K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 2, Leipzig 1935, Nr. 18977/80a.

<sup>6</sup> In Landsberg bestanden im Mittelalter ungewöhnlich viele Benefizien, woher sich die häufigen Streitigkeiten unter dem Stadtklerus verstehen lassen.

<sup>7</sup> Vgl. Memminger Geschichts-Blätter 7, 9—14; LexThKirche 10, 750; K. Alt, Reformation und Gegenreformation in der freien Reichsstadt Kaufbeuren, München 1932, 19—31.

## II.

1. Ein weiteres Formelbuch des Augsburger Ordinariatsarchivs (Formulare instrumentorum ad consistorium Augustanum pertinens, 1541—1545. 4<sup>o</sup>. 347 Bl.) enthält zwei Schriftstücke, die einiges Licht werfen auf die Persönlichkeit des Theobald Gerlacher (Gernolt) *Billicanus*<sup>8</sup>, der im Reformationskampf je nach Bedarf oder Stimmung von der einen Seite auf die andere hinüberwechselte und innerlich keiner kirchlichen Gemeinschaft zugehörte. Nachdem er als Prediger in Weilderstadt und Nördlingen für die Neuerung gewirkt hatte, suchte er wieder Anschluß an die alte Kirche, ohne freilich die Fäden nach der anderen Seite hin ganz zu durchschneiden. 1535 begab er sich nach Heidelberg, um sich der Jurisprudenz zu widmen. Hier schrieb er 5. Mai 1543 den unter der Überschrift »*Petitio pro redeunte a Thurcica servitute*« in das Formelbuch Bl. 161<sup>r</sup> aufgenommenen Empfehlungsbrief für den Ungarn Bartholomäus Georgii, der in der Schlacht bei Mohács in türkische Gefangenschaft geraten war, nach Jahren daraus befreit wurde und nun, bar aller Mittel, in seine Heimat zurücktrachtete; zur Mildtätigkeit gegen den Ungarn, meint *Billicanus*, solle uns nicht nur die Dankbarkeit gegen den Erlöser, durch dessen Güte der Gefangene befreit und dem rechten Glauben zurückgegeben wurde, veranlassen, sondern auch die Aussicht, von ihm Näheres über die Scheußlichkeiten des mohammedanischen Aberglaubens<sup>9</sup> zu erfahren. Der Ungar begab sich mit dem Empfehlungsschreiben anscheinend geraden Weges nach Dillingen, dem damaligen Sitz der bischöflich-augsburgischen Kurie. Und unverzüglich<sup>10</sup> erließ Generalvikar Dr. Jakob Heinrichmann unter Herübernahme von Wendungen aus dem Brief *Billicanus* ein Mandat an die Prediger, Pfarrer und Vikare des Bistums, von der Kanzel aus den Ungarn, dessen Vertrauenswürdigkeit ihm glaubhaft bezeugt sei, »*cum expositione capturae et miseriae suae*« der Mildherzigkeit der Gläubigen zu empfehlen (Bl. 168<sup>r</sup> des Formelbuches; Entwurf). Wie das Mandat zeigt, galt *Billicanus* in der Augsburger Diözese, in der er viele Jahre gewirkt hatte, damals als katholisch, wie er sich auch selbst in seinem Brief zu den »*verae ac divinae religionis cultores et custodes*« rechnet; unter der wahren Religion aber wollte er in dem Schreiben, das doch auch für das Augsburger Ordinariat bestimmt war, offenbar die katholische verstanden wissen.

2. Das gleiche Formelbuch hat uns Bl. 301<sup>r</sup> einen Brief (wohl Entwurf) des Augsburger Weihbischofs und Offizials Johannes Laymann an Johannes Cochläus, Kanonikus von Breslau und des St. Willibaldchores von Eichstätt, überliefert; datiert Dillingen 13. April 1545. Von Eichstätt aus, wo er sich damals aufhielt, hatte Cochläus dem Weihbischof zwei seiner neuesten Schriften<sup>11</sup> mit Begleitschreiben übersandt. In überschwenglichen Worten spricht Laymann nun dem »*incomparabilis vir*«, dem »*dominus omni praeconio dignissimus*« seinen Dank aus; er kaufe sich zwar, bemerkt er, was er an Schriften des Cochläus auftreibe; aber als persönliche Widmung des berühmten Verfassers seien ihm diese Schriften ungleich wertvoller, noch dazu nachdem er sich eine solche Auszeichnung nicht verdient habe und mit Cochläus bisher auch nicht durch freundschaftliche Bande ver-

<sup>8</sup> Vgl. über ihn zusammenfassend *LexThKirche* 2, 357 f.; Schottenloher a. a. O., 1 Nr. 1259/61. *Billicanus* schreibt in dem Brief seinen Familienamen übrigens *Gerlachius*.

<sup>9</sup> »*supersticiosae sectae Mahumeticae foeda misteria noscendi*«.

<sup>10</sup> Im Entwurf fehlt das Datum. Da aber in dem Schreiben Otto Truchseß v. Waldburg als »*electus Augustensis, nondum confirmatus*« bezeichnet wird, muß der Erlaß zwischen 10. Mai und 1. Juni 1543 abgefaßt worden sein.

<sup>11</sup> In *causa religionis Miscellaneorum libri tres* und Nachtrab des Newen Evangelii, beide 1545 zu Ingolstadt erschienen; vgl. U. de Weldige-Cremer, *De Joannis Cochlaei vita et scriptis, Monasterii* 1865; 62 f.; M. Spahn; *Johannes Cochläus*, Berlin 1898, 365 Nr. 160, 366 Nr. 163.

knüpft sei. Gebet zu Gott für den mutigen Glaubenskämpfer und Bereitwilligkeit zu Gegendiensten sollen des Weihbischofs Dank an Cochläus sein — das letztere hatte Cochläus mit der Widmung wohl angestrebt. Angefügt ist dem Schreiben ein Gruß an den Eichstätter Weihbischof und Kontroversisten Leonhard Haller<sup>12</sup>, der vermutlich Cochläus auf Laymann aufmerksam gemacht hatte. Engere Beziehungen zwischen Laymann und Cochläus kamen jedoch anscheinend nicht zustande.

## Besprechungen.

Zamboni, G., *La persona umana, soggetto autocosciente nell'esperienza integrale, termine della gnoseologia — base della metafisica*. gr. 8<sup>o</sup> (688 S.) Verona 1940, La tipografia Veronese. L 25.—

In diesem umfangreichen Band gibt Z. eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Grundlage ist die »Gnoseologie«, die in phänomenologischer Methode die Gegebenheiten des Bewußtseins darlegt; ihr ist die erste Hälfte des Bandes gewidmet. Die durch sie gewonnene Kenntnis der menschlichen Person ist Ausgangspunkt für die Metaphysik, die im 2. Teil als allgemeine Metaphysik, als Metaphysik der Seele und als Aufstieg vom innerweltlich Seienden zu Gott entfaltet wird. Die »Gnoseologie« bietet für den, der die früheren Werke Z.s kennt, nicht viel Neues und auch die folgenden Abschnitte enthalten manche Wiederholungen, wie der Verf. selbst gesteht; sie sollen die Mißverständnisse ausräumen, denen seine Lehre ausgesetzt war (13). Freilich bringt diese mehrmalige Wiederholung der gleichen Gedanken auch die Gefahr mit sich, daß die lebendige Darstellung, deren Z. wohl fähig ist (vgl. z. B. 323—325), oft einer etwas dünnen, schematischen Art weichen muß. Methodisch hält Z. an seiner alten These von der Priorität der »Gnoseologie« vor der Metaphysik fest; dies bedeutet bei ihm nur die berechnete Forderung, alle Spekulation habe vom unmittelbar Gegebenen auszugehen; nur fragt sich, ob nicht eine vertiefte Auffassung des Wesens von »Metaphysik« zur Anerkennung der »metaphysischen« Eigenart auch der »gnoseologischen« Grundlagen führen würde, da diese ja auch nur als echte Seinsaussagen ihre unbedingte Geltung haben.

In der Beschreibung und Auswertung der Bewußtseinsgegebenheiten beweist Z. wie immer seine Meisterschaft; doch geht es u. E. zu weit, wenn auch die Substantialität des Ich und die Immaterialität der Verstandes- und Willensakte (501) als unmittelbar gegeben angenommen wird. Bei der dargelegten Auffassung des Begriffs fragt man sich, ob dieser nicht doch zu sehr eines eigenen Inhalts beraubt und zum bloßen Hinweis auf das Erfahrungsgegebene gemacht werde (vgl. 150, 179, 201). Immer wieder greift Z. seinen alten Gedanken der wesentlichen Verschiedenheit von Dasein (= tatsächlichem Bestehen) und Akt des Seins als innerem Aufbauelement des Seienden auf; gegenüber den früheren Werken ist manches bedeutend geklärt. Dasein (esistenza) besagt für Z. nicht notwendig schon wirkliches Ansichsein, sondern jenes Gegenwärtigsein, Gegebensein (332, 382 f.), das sogar dem Inhalt der Phantasievorstellung (337) und dem bloßen Gedankending (443) zukommt. Letztlich ist freilich jedes Dasein in einem eigenen oder fremden Seinsakt begründet (383). Der Seinsakt selbst ist jene innere »Energie«, die dem substanzialen Wesen eines Seienden — und als der gleiche Akt auch allen seinen Akzidentien — das Dasein verleiht. Diese Auffassung erscheint Z. durch das Selbstbewußtsein allein schon genügend

<sup>12</sup> Vgl. über ihn LexThKirche 4, 802. — Haller hatte 1534—1536 in Augsburg bei St. Ulrich als Prediger gewirkt; vgl. F. A. Veith, Bibliotheca Augustana 1, Aug. Vind. 1785, 80; Chroniken der deutschen Städte 23, Leipzig 1894, 387, 399; K. Ried, Moritz v. Hutten, Fürstbischof von Eichstätt, Münster 1925, 27.

gesichert; ja man gewinnt den Eindruck, daß sogar die wirkliche Unterscheidung von Akt des Sein und Wesen und die Beschränkung des Seins durch das Wesen eine unmittelbar gegebene Bewußtseinstatsache sein soll (416 f.).

Der Unterscheidung von Dasein und Seinsakt entspricht bei Z. die Abstufung der Metaphysik in Metaphysik des Daseins und Metaphysik des Seinsaktes. Ähnlich werden bei den klar dargelegten Gottesbeweisen jene, die mehr äußerlich von der zeitlichen Begrenzung, der Veränderlichkeit, Nicht-Wesensbestimmtheit des tatsächlich Bestehenden ausgehen, von dem tieferen Beweis aus dem innern Wesensbau des endlichen Seienden, dem 4. Weg des hl. Thomas, abgehoben; nur der letztere führt zur Unendlichkeit Gottes. Z. zeigt durch diese Hinweise ein feines Verständnis für den unterschiedlichen metaphysischen Tiefgang der verschiedenen Gottesbeweise; wenn dabei eine gewisse Übersteigerung der realistischen Denk- oder wenigstens Sprechweise den »Aufbau« des Seienden etwas zu greifbar erscheinen läßt, und damit den Gegensatz von Daseinsmetaphysik und Seinsaktmetaphysik überspitzt, soll uns das nicht abhalten, den berechtigten Kern der Auffassungen Z.s anzuerkennen.

J. de Vries (S).

*Guggenberger, A., Der Menscheng Geist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann.* gr. 8° (XIV u. 240 S.) Krailing vor München 1942, Wewel. M 6.25.

Diese Arbeit (Tübinger theologische Dissertation), die in drei gehaltvollen Kapiteln dem Verhältnis des Menscheng Geistes zum Sein in Form einer vornehmen, grundsätzlich klaren Begegnung mit N. Hartmann nachgeht, bewegt sich inmitten der heute wieder lebendig gewordenen Frage nach dem Sein. Nicht jede Rückkehr zum Sein jedoch ist schon Rückkehr zur metaphysischen Fragestellung. Diese liegt erst dann vor, wenn der Begriffsapparat wesentlich tiefer geht als in den positiven Wissenschaften; erst dann an erster Stelle, wenn man dem menschlichen Geist die Befähigung zu intellektiver Wesenseinsicht zugesteht, die das Seiende, so wie es an sich ist, erfaßt. Da eine solche Befähigung von Hartmann aber in allen seinen philosophischen Arbeiten geleugnet wird, ist er vom Standpunkt der traditionellen Metaphysik aus als bewußter Antimetaphysiker zu betrachten; die Ontologie muß an seinem Verfahren scheitern, und es kann nur mehr eine positiv-wissenschaftliche Methode übrig bleiben, die nicht zum Seinsinnern, dem eigentlichen Gebiet der Metaphysik, vordringt. So weist die vorliegende Arbeit — mehr als frühere kritische Begegnungen — in ihrem ersten Kapitel »Eine philosophische Methode und ihre Folgen« wirksam hin auf den eigentlichen Möglichkeitsgrund der Metaphysik. — Das zweite Kapitel »Geistmetaphysik« zeigt, daß der endliche Geist wesentlich nicht bloß — wie bei Hartmann — ein Endliches im Unendlichen des Seienden ist, daß er vielmehr auch eine positive Wesenshinordnung zur Unendlichkeit, den Antrieb und die Spannkraft ins Unendliche des Seins ins sich trägt. — Das 3. Kapitel »Seinslehre« vermittelt eine Einsicht in das innere Wesen des Seienden. In der Kritik zeigt es, wie Hartmanns Erkenntnisbegriff keine Wesenswissenschaft vom Seienden zuläßt. Dieser richtet infolgedessen das Augenmerk nicht auf die innere Seinsstruktur und das metaphysische Gefüge der Dinge, sondern auf das Beziehungsgefüge der seienden Welt Dinge zueinander und auf die Bedeutung, die das eine für das andere durch sein Dasein und seine Beschaffenheit hat. Eine solche Grundlegung der Ontologie führt zur Absage an jeglichen Gottesgedanken; Gott als absoluten ersten Weltgrund ansetzen, verliere sich im Widerspruch. Es gibt keine Theologie. Das Letzte, zu dem philosophisches Denken gelangt, ist ein Gefüge kategorialer Gesetze.

Das durch treffende ideengeschichtliche Überblicke ausgezeichnete Buch hat seinen kritischen Grundgedanken, daß die Übertragung naturwissenschaftlicher Theorienbildung ins Gebiet der Seinsmetaphysik Hartmanns Ontologie und Erkenntnistheorie in ihrem Ansatz, Fortgang und Ziel be-

stimme, konsequent durchgeführt. Es selbst ist sich grundsätzlich klar über den qualitativen Unterschied der naturwissenschaftlichen von der grundlegend philosophischen Erkenntnis und führt in seinen aufbauenden Teilen über Hartmanns Ontologie zurück zum ursprünglichen Gebiet der Metaphysik, dem inneren Wesen des Seienden, wie es in der aristotelisch-scholastischen Philosophie erschlossen ist. Auf diesem Wege aber läßt sich noch weiter zurückgehen, und zwar so, daß die metaphysische Wesenserschließung der Scholastik in keinem Begriff preisgegeben, wohl aber reflex-philosophisch noch tiefer durchgeführt wird. Einige Gedanken können dies andeuten.

Die metaphysische Seinserschließung führt zurück, wie das Buch zeigt, zur »Innenstruktur des Seins«, den »metaphysischen Gründen«, »Ur-sprüngen«, »Wurzeln«, der »Urgesetzlichkeit«, dem »metaphysischen Gefüge« des Seienden, dem »Beisammen-«, »Zusammengewachsen-«, »Ineinandergefügtsein«, der »gegenseitigen Durchdringung«, »Synthese«, ja »Zweieinheit« der beiden »Seinsmomente«, »Seinskomponenten«, »Seinsprinzipien« *essentia* und *existentia*; sogar von der »ungebrochenen Einheit« des Seins ist die Rede — die freilich beim *ens contingens* nicht möglich ist und auch nicht in unmittelbarer Schau gegeben sein kann —; das Sein »spaltet sich auf« in einen »essenziellen und existenziellen Grundzug«; es »baut sich auf« aus den Prinzipien *Sosein* und *Dasein*, die eine verschiedene Funktion haben, von denen das »eine nicht das andere« und »keines ohne das andere ist«; der Identitätssatz hat eine »einigende Funktion«, die nur verständlich ist »auf dem Grunde der absoluten und ursprünglichen Einheit von *essentia* und *esse*«. »Nur das Seiende ‚ist‘; *Sosein* und *Dasein* ‚sind‘ nicht, sondern durch sie und ihre Synthese ist Seiendes«. Dieses ist »aus ihnen zusammengesetzt«, »gefügt«, »zusammengewachsen«, »konstituiert«; es »ergibt sich« aus ihrem »Ineinandergefügtsein«, das *Sosein* (*essentia*) ist »realwirklich nicht durch sich selbst, sondern durch den es in die Seinswirklichkeit setzenden *Daseinsakt*« (137—143; vgl. 118 f.). — Man braucht diese Begriffe und Sätze nur zusammenzustellen, um zu erkennen, daß die innere Konstitution des Seienden bzw. des *ens contingens* als solchen verschiedene Prinzipien, Beziehungen, Ordnungsverhältnisse und Zusammenhänge einschließt. Diese dürfen aber nicht in der zufälligen Form, in der wir auf sie stoßen, stehen bleiben, sondern sind in ihrer inneren Ordnung und Gliederung zu bestimmen. Auch in den Grundfragen der Ontologie und Erkenntnistheorie und hier zumal hat daher die Scholastik die Aufgabe, sich nicht mit dem Weitertradieren zu begnügen, sondern den tiefsten Sinn und inneren Zusammenhang der Grundbegriffe herauszustellen. Diese Begründung ist immer von der Sache geführt und wächst sich zu einem System logisch-teleologischer Seins- und Erkenntnislehre aus.

Hinsichtlich der durch das »Ist« des Urteils ausgedrückten Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat folgt das Buch der weit verbreiteten Auffassung, sie habe »als eine nur von unserem Denken erstellte Verknüpfung kein denkunabhängiges Ansichsein«, sie bestehe unbeschadet ihrer Bezogenheit auf den gemeinten und beurteilten Gegenstand »im bloßen Gedachtsein«, gründe aber in allen wahren Urteilen im gegenständlichen Sachverhalt (167). — Dies steht nicht im Einklang mit dem, was in den Aussagen über die »Innenstruktur« und »Urgesetzlichkeit« des Seins, die »Synthese«, die »Zweieinheit« von *essentia* und *existentia*, sowie über die »einigende Funktion« des Identitätssatzes einschließlich enthalten ist. Die durch das »Ist« ausgesagte Beziehung besteht — wie jede Beziehung — zwar nicht allein für sich, wohl aber in dem Seienden als Beziehung zwischen seinen Konstitutionsgründen, ja als deren Identitätsbeziehung, derart, daß die Seinskonstitutionsgründe unbeschadet ihrer formalen Verschiedenheit real identisch sind; sie ist in ihrem denkunabhängigen Ansich so real wie das Seiende selbst, als diejenige Beziehung, durch die die Seinskonstitutionsgründe nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern in der Sache geeinigt sind. Nur auf Grund dieser in der Sache bestehenden Ur-teilung und Ur-eini-

gung kann der Identitätssatz eine »einigende Funktion« haben. Sachverhalt schließt eine Identitätsbeziehung zwischen der Sache und ihrem Verhalten (actus oder habitus) ein. Die dem Seienden als solchem immanente Identitätsbeziehung ist real in allen vier zum Wesen der Beziehung gehörenden Stücken: in ihrem Subjekt, dem Seienden bzw. der essentia, die auf den Daseinsakt bezogen sind; in ihrem Ziel, dem Daseinsakt; in ihrem Fundament oder Grund, der essentia, welcher die innere Hinordnung auf die existentia wesentlich ist; endlich besteht die Beziehung selber und zwar als Identitätsbeziehung zwischen ens bzw. essentia und actus entis bzw. essentiae, die bei Gott innerlich notwendig, beim ens contingens aber nur kontingenterweise und darum nur durch Gott als erste Wirkursache besteht.

Der Verf. ist sich der wesentlichen Bedeutung, die der Abstraktionslehre bei der Untersuchung der Möglichkeit philosophisch-metaphysischer Wesenseinsicht zukommt, bewußt und behandelt sie nur deshalb nicht, weil sie den Gedankengang zu weit sprengen würde (151, 209). Wir meinen, das Buch hätte durch Behandlung der Abstraktionslehre viel gewinnen können; ja, sein Grundthema scheint diese Behandlung geradezu zu fordern. Trotz ihrer wechsellagernden Schicksale in alter und neuer Zeit, besonders in den letzten Jahrhunderten ist die Abstraktion und ihr rechtes oder falsches Verstehen in jeder Philosophie, auch in der gesamten modernen Problematik wirksam. Zunächst allgemein deshalb, weil es im menschlichen Erkennen keinen Begriff, d. h. keine intellektive Erfassung eines Seinssinngeltes geben kann, bei der nicht der Geist natura prius von der Singularität, in der jeder Sinngehalt immer a parte rei möglich oder wirklich ist, absieht. Dann aber lassen sich einige — namentlich mit Bezug auf Heidegger — in der Diskussion der Gegenwart und auch im vorliegenden Buch erörterte Fragen sachlich gar nicht durchführen, ohne auf die Abstraktionslehre einzugehen.

Dies gilt in erster Linie von der Erkenntnis der »Allheit des Seins«, des »Seins im ganzen«, von der Vorerkenntnis; so, wenn gesagt wird: »durch einen denkenden Vorgriff« werde »die Allheit des Seins im Grundriß umgriffen und entworfen«; »alles Seinsmögliche und Seinswirkliche, alles Gedachte und Denkbare liegt in der Blickweite des Geistes«; im Hinblick auf Seiendes betätige sich der »Vorblick auf das Sein« und eine »Überschau über das Sein«, die seine allgemeinste Grundverfassung offenbare; aus dem Innern der geistigen Erkenntniskraft dränge die Überlegenheit und das Hinausgreifen über das jeweilige Einzelseiende hervor; darin geschehe die entscheidende Abdeckung, die erst den Blick des Geistes in seiner grenzenlosen Weite aufteue (105—118, 169 f. u. a.).

Was besagt der vielgenannte »Vorgriff« und »Seinsentwurf«, der »Entwurf des Seins von Seiendem«, das »vorgängige Seinsverständnis«, die »Überschau über das Sein«? Aus welchen Gedanken heraus sind diese Redewendungen entstanden? Worin gründet ihre erregende Kraft? Aus welchem sachlichen Grund und aus welchem inneren impetus heraus greift der endliche Geist über das jeweilige Einzelseiende hinaus in die grenzenlose Weite? Wohin genau drängt und greift er? — Hier können wir nur einige Hauptlinien aus dem großen innerlich zusammengehörigen Fragenkreis andeuten.

In jedem Urteil gehen wir tatsächlich über das unmittelbar Gegebene hinaus; in doppelter Richtung: im Hinblick auf das Gegebene steigen wir logisch zuerst zurück in das Innere des Gegebenen selbst und erkennen es in seinem inneren logisch-teleologisch geordneten Grundriß, in seinen inneren Gründen, mit denen es grundlegend gegeben ist; wir steigen dann infolge dieser inneren Seinsverfassung (logisch später) über das Gegebene hinaus und erkennen es in grundlegenden Beziehungen, in denen es zu andern stehen kann oder tatsächlich steht.

Wenn wir einen Gegenstand als Seiendes, als einen, als sinn- und wertvoll usw. erkennen, wird der bereits erkannte Begriff des Seienden, Einen, Sinn-, Werthafte usw. auf den Gegenstand angewandt. Der transzendente Idealismus folgert hieraus, daß der Geist nach eigenem Entwurf die mit ihm selbst vorgängig zur Erfahrung gegebenen apriorischen Begriffe auf die Erfahrungsgegebenheiten anwende. Die Begriffe »Vorgriff«, »Überschau

über das Sein«, »Hinausgreifen über das jeweilige Einzelseiende« weisen zurück auf das transzendente Subjekt, das im »Seinsentwurf« sowohl das Sein in seiner Grundverfassung konstituierend offenbart wie auch zugleich einen Horizont eröffnet, der die Allheit des Seins im Grundriß umgreift. — Wesentlich anders ist die Erklärung, die der erkenntnistheoretische Realismus gibt. Die intellektive Gegebenheitskenntnis ist ein Erfassen der Gegebenheit in ihren inneren wesentlichen Grundzügen, wobei *natura prius* von der Existenz und Singularität der Gegebenheit abstrahiert wird. In dieser intellektiven Wesensdurchdringung ist logisch später insofern ein Übersteigen des Einzelnen, ein Ausblick auf alles Seiende sowie eine Vorerkenntnis enthalten, als die mit dem Wesen des Seienden gegebenen Sachverhalte ausnahmslos allen möglichen und wirklichen, auch den in der Zukunft wirklichen Dingen zukommen. Die Scholastik unterscheidet bei den Universalien zwischen dem *universale directum* und *reflexum* und beim transzendentalen Seinsbegriff zwischen Inhalt und Umfang des Begriffs. Die Umfangserkenntnis setzt die Inhaltserkenntnis logisch voraus. Das »Vorwissen« (*προοιδέναι*) hat schon von den Griechen an die Philosophie beschäftigt. Der menschliche Geist drängt kraft des ihm innewohnenden Naturstrebens von der ersten intellektiven Erfassung einer Einzelgegebenheit unaufhaltsam weiter zur vollen Ergründung der inneren Natur dieser Gegebenheit sowie der Beziehungen, in denen sie logisch notwendig steht, d. h. er strebt naturhaft zur Erkenntnis ihrer letzten Ursache und ihres Endzweckes; er strebt zum absolut Unendlichen als *ens infinitum potentia* in Naturhinführung auf das *ens infinitum actu*. Das ausgeführte System dieses Erkenntnisweges bildet das System der Metaphysik des Seins und der Erkenntnis.

Das vorliegende Buch hat wichtige Themen in den Vordergrund gestellt. Es ist ein wertvoller Beitrag zum geschichtlichen und inhaltlichen Verständnis heutiger Problematik und übt eine anregende Wirkung auf jeden aus, der alte und neue Philosophie in ihren letzten Motiven studiert.

C. Nink (S).

*De Waelhens, A., La Philosophie de Martin Heidegger.* gr. 8° (XI u. 379 S.) Löwen 1942, Institut supérieur de Philosophie.

Dieses von der belgischen Akademie preisgekrönte Buch bietet die beste Darstellung der Philosophie M. Heideggers, die wir bisher von scholastischer Seite besitzen. Sie erwächst aus genauester Kenntnis der Werke und der einschlägigen Literatur, die eine reiche Bibliographie am Schluß (auch bezüglich der Artikel über Heidegger) zusammenstellt. Der Verf. ist von einer tiefen Ehrfurcht vor der imponierenden philosophischen Leistung Heideggers erfüllt. Überall spürt man das Bemühen, seinen Gedanken gerecht zu werden, sie von ihrer eigenen Mitte her nachzuvollziehen und sie auf das treueste wiederzugeben. Dabei werden jede vorgefaßte Meinung und jede voreilige Kritik ferngehalten; manche Mißdeutung wird aufgedeckt und überwunden. So entfaltet sich vor uns ein lebendiges Ganzes, in dessen Zusammenhang sich auch dunklere Einzelstücke erhellen und falsche Auffassungen von selbst erledigen. Das Ergebnis ist eine wirkliche Auslegung, die nicht an den Worten klebt, sondern zu dem gemeinten Sinn vordringt und ihn nahebringt bis in seine Einzelverzweigungen hinein. Die Schwierigkeiten, die Heideggers eigenwillige Sprache einem französisch schreibenden Interpreten bereiten mußte, sind vorzüglich gemeistert, so daß eine im ganzen zuverlässige und eindeutige Darstellung zustande kommt; freilich bleiben letzte unübersetzbare Feinheiten.

Des genaueren umfaßt das Buch vier Teile. Der erste verdeutlicht einführungsdas Problem und die Methode. Bezüglich des Problems ist zu beachten, daß Heidegger seine Fragestellung als existenziale von der existenziellen etwa eines Jaspers unterscheidet. Es geht ihm letztlich nicht um die Existenz des Menschen, sondern durch diese hindurch um das Sein als solches und im ganzen. Seine Absicht ist also, wenigstens im Ansatz, ausgesprochen metaphysisch. Als Methode erscheint die phänomenologische, frei-

lich ohne Husserls Reduktionen, wodurch die Phänomenologie zur Ontologie wird. Auch verlagert sich der Schwerpunkt von der bloßen Beschreibung in die auslegende Aufweisung des zunächst Verborgenen.

Ein zweiter Teil verfolgt die existenziale Analytik des Daseins im einzelnen, und zwar im Anschluß an Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit«. Zunächst wird die Grundverfassung des Daseins als Sein-können im Gegensatz zur bloßen Vorhandenheit umschrieben. Demnach bedeutet der Satz: »Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz« nicht eine Vergöttlichung des Menschen; er besagt vielmehr: das Wesen des Daseins liegt nicht in einem bleibenden Substrat, sondern in der jeweils geschehenden, akthaften Selbstverwirklichung. Dieses Dasein ist wesentlich in der Welt, indem es die Welt als Widerspiegelung seiner eigenen Möglichkeiten entwirft, als eine Totalität, die das Sein alles schon unabhängig davon vorhandenen Seienden darstellt und letzteres so verstehbar macht. Nach der Erörterung des Mit-seins und des Man wird die Struktur des Da in ihren drei Momenten: Befindlichkeit, Verstehen und Rede auseinandergelegt. In der Grundbefindlichkeit der Angst enthüllt sich dann als das dem Dasein eigene Sein die Sorge mit ihren drei Dimensionen. Dieses Sein des Daseins umschließt zwei Verwirklichungsweisen: die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit. Letztere erwächst aus dem Offenbarwerden der Ganzheit des Daseins im Sein-zum-Tode und stellt sich als Entschlossenheit dar. Wenn man endlich nach dem innersten Grund im Dasein forscht, aus dem heraus es Sorge sein kann, so ist es seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, wobei die drei Dimensionen des Sich-zeitigens (unter dem Primat der Zukunft, bzw. des Sich-vorweg) denen der Sorge entsprechen.

Die Aufgabe des dritten Teiles ist es, die verborgenen Voraussetzungen Heideggers aufzudecken; betont er doch immer wieder, daß die Philosophie wesentlich von Voraussetzungen ausgehe, und ihre Bewegung im Zirkel verlaufe. Damit kommen zugleich bestimmte Grundprobleme im Lichte der anderen Werke Heideggers zu tieferer Entfaltung. Es handelt sich hierbei zunächst um die Transzendenz, kraft deren das Dasein sich selbst und das übrige Seiende als bloße Vorhandenheit überschreitet, um sich selbst und das andere in das Sein und so in die Verstehbarkeit zu erheben. Kurz: die Transzendenz ist jener Akt, wodurch das Dasein sich selbst als In-der-Welt-sein setzt. Verglichen mit dem vom Dasein gesetzten Sein erscheint das vorgängig dazu bloß vorhandene Seiende als nichtendes Nichts, insofern es dem Sein gegenüber das schlechthin Andere, das jeder Verstehbarkeit Entbehrende, also das Nichts an Verstehbarkeit ist. Folglich verwirklicht die Transzendenz ihr Setzen des Seins angesichts des Nichts; in diesem Sinne ist Heideggers Satz zu nehmen: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Mit der Transzendenz fällt die Freiheit zusammen, in der Heidegger das Vermögen der Selbstsetzung sieht; sie ist der Grund des Grundes oder der Ursprung von Grund überhaupt. Während bisher das bloß Seiende als solches unzugänglich blieb, erschließt es sich irgendwie nach Heideggers neuesten Äußerungen über die Dichtung und das Kunstwerk. Dieses entspringt dem Kampf zwischen der vom Menschen entworfenen Welt und dem chthonischen Element der Erde, worin das bloß Seiende als das Sich-verschließende in die Offenheit drängt. So vollzieht sich im Werk des Künstlers auf besondere Weise das Geschehen der Wahrheit; ähnliches gilt vom Werk des Staatengründers und des schöpferischen Denkers.

Die abschließenden Bemerkungen des vierten Teiles vollenden die schon gelegentlich eingestreuten Teilwürdigungen zu einer Gesamtwürdigung. Trotz seiner im Kerne metaphysischen Absicht kommt Heidegger nicht über eine Ontologie des Daseins hinaus, weshalb der Unterschied seiner existenzialen Fragestellung von der existenziellen eines Jaspers nicht mehr so groß ist. Da alle Verstehbarkeit einzig in den Möglichkeiten des Daseins gründet, diese aber endlich sind, bleibt die Philosophie wesentlich auf den Raum des menschlich Endlichen beschränkt, ist eine Metaphysik unmöglich. Ein Hinausfragen über das Dasein ist sinnlos, wenigstens solange man nur auf das Sein schaut. Darüber scheint freilich die neueste Entwicklung

hinauszuführen, indem sie in eine Philosophie der Erde oder des Dionysischen einmündet. Wie Heidegger zu seiner Grundhaltung kommt, wird aus den geschichtlichen Verknüpfungen verständlicher. Neben Kant und Husserl sind es vor allem Dilthey, Kierkegaard und Nietzsche, von denen die entscheidenden Einflüsse ausgehen. Insbesondere bildet Kierkegaards Auffassung vom Menschen die Basis für Heideggers philosophische Analyse des Daseins. Mit Nietzsche verbindet ihn die Tatsache, daß er trotz aller negativen Stellungnahme zum Religiösen bis ins Innerste davon bestimmt ist. Während aber in Nietzsches Nein immer noch ein indirektes Ja liegt, schließt Heidegger den Kreis ohne jede Bezugnahme auf die Gottesfrage; im Grunde gibt es für ihn kein philosophisches Gottesproblem. So fällt die Transzendenz im Sinne einer Trans-ascendenz aus, ohne die eine Trans-deszendenz zur Erde hin nicht genügen kann.

Überblicken wir jetzt vom Ende her die Darlegungen des Verf., so drängen sich uns doch einige Fragezeichen auf, die freilich den eingangs gekennzeichneten Wert des Buches unangetastet lassen. Mit einem Worte können wir sagen, daß die Darlegungen Heideggers selbst mehr in der Schwebelage bleiben und deshalb offener sind als die hier gebotene Wiedergabe, die manches eindeutiger macht und deshalb mehr schließt. Das gilt vor allem von der für W. zentralen und auch für Heidegger selbst entscheidenden Abhebung des Seins vom Seienden, des Ontologischen vom Ontischen. Die Entgegensetzung ist bei Heidegger wohl nicht so schroff wie bei W. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, daß das Ontische oder Seiende im Sinne eines kantischen, an-sich-seienden Dinges zu nehmen ist; zunächst scheint es vielmehr lediglich phänomenologisch als Substrat des Seins aufzutreten, ohne daß über sein An-sich-sein eine Entscheidung fiele, weil die dafür erforderliche Stufe der Explikation noch nicht erreicht ist. Muß nicht auch die Scholastik bei ihrer Entfaltung diese Phase durchlaufen?

Hiermit hängt die Würdigung des Verstehens und des Weltentwurfs zusammen, in dem das Verstehen wurzelt. W. hat unseres Erachtens die Passivität der menschlichen Erkenntnis überbetont. Und doch eignet ihr ein aktives Entwerfen, das in dem gewöhnlich obiectum formale genannten Faktor auch von der Scholastik wenigstens implicite jederzeit festgehalten wurde. Einzig indem unser Erfassen den Horizont des Seins und der Wesenheit des materiellen Dinges oder des Seins in der Gestalt von Welt entwirft und darin das chaotische Material formt, kommt für uns Menschen Intelligibilität oder ein intelligibile actu zustande. Von hier aus gesehen, ist zunächst einmal der Mensch selbst kraft seines Entwerfens der (in diesem irdischen Raum) letzte Grund der Verstehbarkeit alles Seienden. Ob das Seiende unabhängig von ihm schon eine Verstehbarkeit besitzt, ist eine weitere Frage, die in einer ganz anderen Dimension liegt, in der Dimension (mit Heidegger zu sprechen) nicht mehr des Grundes, sondern des Abgrundes; oder (in unserer Sprache) nicht mehr in der des Univoken, sondern des Analoges. Auch für die Scholastik gibt es also jene Stufe, die Heidegger entfaltet, und auf der allein er bisher geblieben ist. Erst in der Dimension des Abgrundes öffnet sich die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik, stellt sich das Gottesproblem, enthüllt sich der Inhalt dessen, was Heidegger Nichts nennt. (Vgl. hierzu die Abhandlung des Ref. »Einzelding und Allgemeinbegriff«: Schol 14 [1939] 321—345). Selbstverständlich wird durch die Unterscheidung der beiden Zonen des Grundes und des Abgrundes die Einheit von Denken und Sein nicht im mindesten angetastet; dadurch wird lediglich ihre spezifisch menschliche Geschichtetheit herausgestellt.

Gegen die hier behauptete Offenheit im Denken Heideggers spricht nicht unbedingt, daß er die Endlichkeit als Möglichkeitsbedingung alles philosophischen Fragens hinstellt. Denn nach einer Seite hin gibt es ohne Endlichkeit tatsächlich kein Fragen mehr, sondern nur noch allem Fragen überlegene geistige Schau.

Mit der Einstellung des Verf. ist gegeben, daß die positive Anregung, die Heidegger einem lebendigen scholastischen Philosophieren zu bieten vermag, nicht genügend zur Geltung kommt. Welche Möglichkeiten in dieser

Richtung vorhanden sind, kann ein Buch wie K. Rahners »Geist in Welt« (Innsbruck 1939) zeigen.

Dies alles vorausgesetzt, leugnen wir nicht, daß wir letztlich Heideggers Philosophieren ähnlich wie der Verf. zu deuten geneigt sind; wir haben das auch in anderen Zusammenhängen schon klar erkennen lassen. Doch ist uns gerade in der Auseinandersetzung mit W. erneut zum Bewußtsein gekommen, wie vieles bei Heidegger doch noch offen und in der Schwebe bleibt.

Joh. B. Lotz (S).

v. Weizsäcker, C. F., *Zum Weltbild der Physik*. 8° (137 S.) Leipzig 1943, Hirzel. M 4.50.

Die überraschend neuen Kenntnisse, zu denen die Physik in den letzten Jahrzehnten vorgestoßen ist, berühren nicht nur die tiefsten Grundlagen der physikalischen Wissenschaft selbst, sondern haben eine nicht unerhebliche Bedeutung auch für viele andere Gebiete des menschlichen Geisteslebens. Mit solchen Auswirkungen der modernen physikalischen Erkenntnisse befaßt sich dieses Buch, das vier erweiterte Vorträge des Verf. aus den Jahren 1938 bis 1942 enthält. Der erste Aufsatz (9—32) deckt die Beziehungen des physikalischen Weltbildes zum biologischen Ganzheitsbegriff auf und untersucht die Anschaulichkeit der Physik von heute; im zweiten (33—51) werden die Grundlagen der modernen Atomphysik einer kritischen Betrachtung unterzogen. Die hauptsächlichsten Gedanken dieser beiden Arbeiten finden sich teilweise in anderer Beleuchtung als Grundlagen der Erwägungen auch im dritten Aufsatz »Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants« (52—92), der zuerst in der »Tatwelt« erschienen ist und in diesen Blättern bereits eine eingehende Würdigung erfahren hat (Schol 18 [1943] 107—109).

Wesentlich neue Gedanken bringt der bisher noch unveröffentlichte vierte Artikel »Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft« (93—135). Unter Symbol versteht W. ein Zeichen, das stellvertretend für das Bezeichnete eintritt und genommen wird. Der Naturwissenschaft kann nach ihm eine zweifache symbolische Bedeutung zukommen. Sie kann zunächst selbst Symbol sein, indem sie etwas ausdrückt, was im Menschen ist; so wird naturwissenschaftliche Erkenntnis zum Symbol des Wesens und Zustandes des Menschen. Außerdem kann die Natur als Gegenstand der Erkenntnis Symbol sein; die erkannten Naturerscheinungen sind dann Zeichen für etwas anderes (objektive Symbolik). In einem historischen Überblick, der eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Naturwissenschaften verrät, verfolgt der Verf. den Gedanken der Unendlichkeit in den naturwissenschaftlichen Auffassungen vom griechischen Altertum bis zur Gegenwart und bemüht sich um seine symbolischen Deutung und Bedeutung. Der endliche Kosmos, den das Weltbild der Griechen darstellt, drückte symbolisch die Begreifbarkeit des Seins aus, an die das griechische Denken glaubte. Für das Mittelalter galt die Welt als endliche Schöpfung, der der unendliche Gott als Schöpfer gegenüberstand. Die Unendlichkeit Gottes im mittelalterlichen Denken deutet W. als Symbol eines Erlebnisses, das in der Sprache nur einen andeutenden Ausdruck finden könne. Diese symbolische Deutung hält er übrigens für alle Dogmen zutreffend. Mit dem Auftreten der Unendlichkeitsvorstellung glaubt er eine neue Schicht der Seele erschlossen, die nach Unendlichkeit strebe in ihrer Sehnsucht, ihren sittlichen Forderungen und ihrer religiösen Erfüllung. Mit dem Übergang zur Neuzeit wird die unendliche Welt zum Symbol Gottes. Für Nikolaus von Cues ist die Welt ein geometrisches Gleichnis Gottes. Die volle Entfaltung seiner Denkweise sieht W. bei Kepler. Dieser sucht die Welt, wie sie ist, zu verstehen und findet dabei die herrschenden mathematischen Gesetzmäßigkeiten, die ihn hinweisen auf den Schöpfer als ihren Ursprung. Naturforschung treiben bedeutet ihm, die Schöpfergedanken Gottes nachdenken. Darin sieht W. eine bewußte objektive Symbolik. Newton gelang es, die Keplerschen Gesetze auf

ein mechanisches Grundgesetz zurückzuführen, und nur zur Erklärung der durch dieses Gesetz noch ungelösten Fragen nach der Entstehung des Planetensystems, seines regelmäßigen Baues und seiner Stabilität habe er einen intelligenten Schöpfer angenommen. Laplace schließlich meinte, eine mechanische Lösung auch dieser Fragen gefunden zu haben, und glaubte, damit die Hypothese Gott als unnötig erwiesen zu haben. Anschließend daran machte die Neuzeit die Welt selbst zu Gott. Die neuzeitliche Naturwissenschaft erweiterte unsere Kenntnis von der Welt bis ins unendlich Große und unendlich Kleine. Der absolute Raum mit seiner Unendlichkeit sei, wenigstens unbewußt, das Symbol für die an die Stelle Gottes getretene Welt. Demgegenüber brachte die Naturforschung der Gegenwart eine Kritik der Unendlichkeitsvorstellung. Sie zeigte die größtmögliche Geschwindigkeit, die Lichtgeschwindigkeit, als endlich auf; sie fand durch die Quantentheorie eine kleinste endliche Wirkung, die nicht bis ins Unendliche verkleinert werden kann; sie lehrte die endliche Dauer und endliche Ausdehnung der Welt kennen. In der Naturwissenschaft von heute bleibt kein Platz mehr für eine Unendlichkeitsymbolik. Dennoch glaubt W., daß dadurch die Welt nicht sinnlos geworden sei und nun keine Bedeutung mehr habe. »Spricht Gott nicht mehr zu uns? Die Ersatzsymbolik ist zusammengebrochen, nicht weil sie Symbolik, sondern weil sie Ersatz war. Schon das Schweigen, das an ihre Stelle tritt, ist beredt genug, denn es stellt uns vor unsere wirkliche Lage. Wir müssen wohl nur wissen, ob wir überhaupt Gott hören wollen, nicht da, wo wir ihn zu hören wünschen, sondern da, wo er wirklich zu uns spricht« (132 f.). Dies läßt der Verf. als Frage stehen, es bedeutet ihm noch kein Ende, sondern die Aufforderung zu einer Entscheidung.

Dieses kurze Referat kann unmöglich ein befriedigendes Bild geben von den gedankenreichen und -tiefen Ausführungen des Artikels. Wer ein vollkommenes Bild von der Studie W.s bekommen will, muß den Aufsatz selbst lesen und wieder lesen. Es werden sich ihm dabei tiefe Zusammenhänge im menschlichen Denken und Forschen enthüllen. Er wird das jeweilige naturwissenschaftliche Weltbild hineingestellt sehen in die geistige Situation der Zeit. Er wird aufmerksam gemacht auf »das fast religiöse Verhältnis vieler tätiger Naturforscher zu ihrem Gegenstand«. Er hört das Bekenntnis W.s, der selbst ein moderner tätiger Naturforscher ist: »Es bedarf nicht nur einer Haltung der Hingabe und des Glaubens, um die Voraussetzungen einer Entdeckung zu schaffen; sondern das Erschrecken vor der aufleuchtenden Wahrheit, vor dem Abgrund, in den wir schauen, wenn uns das Wirkliche, das wir nicht gemacht haben, mit einem Male unwidersprechlich gegenübersteht, ist nahe dem Erschrecken des Menschen vor Gott« (134). Es zeugt von dem tiefen Verständnis des Verf., wenn er zugesteht, »denkbar wäre vielleicht gewesen, wenn Spätere eben im Sinne von Keplers Grundhaltung über ihn hinausgegangen wären« (112). Doch wir gehen noch weiter und behaupten, daß Keplers Weg zum Unendlichen auch heute noch gangbar ist, ja von einer wahren Philosophie gegangen werden muß. Die Betrachtung des Unendlichkeitsgedankens im Denken der Menschheit unter dem alleinigen Gesichtspunkt der Symbolik ist einseitig. Keplers Schritt von der endlichen gesetzmäßig geordneten Welt zum unendlichen Gott als Ursprung der Natur und unseres Geistes führte nicht zu einer nur symbolischen Erkenntnis. Es war eine Erkenntnis, die ihm eine Realität offenbarte, die zwar nicht mehr naturwissenschaftlich beschreibbar, dafür aber nicht weniger wirklich ist. Für W. scheint allerdings entsprechend seiner rein naturwissenschaftlichen Grundeinstellung jede derartige metaphysische Erkenntnis nur symbolischen Charakter und Wert zu besitzen. Zum Unendlichen führt nicht nur die Deutung einer Schicht von Erfahrungen und Erlebnissen in der Seele, die etwas anderes ist als jene Schicht, die angesprochen wird durch Erfahrungen naturwissenschaftlicher Art. »Die Kritik des Schlusses vom Endlichen aufs Unendliche« (120), zu der die neueste Naturwissenschaft geführt hat, hält sich ganz im Rahmen des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens. Mathematisch scheint ein vollendetes Unendliches nicht möglich

zu sein, und die Naturwissenschaft hat zu der Erkenntnis geführt, daß die Welt endlich ist. Gerade auf Grund des endlichen Wirklichen, »das wir nicht gemacht haben«, und seiner Gesetzmäßigkeiten und Ordnung ist nach metaphysischen Prinzipien der Schluß wissenschaftlich gerechtfertigt auf einen unendlichen Urheber dieser Wirklichkeit. Dieser unendliche Schöpfer ist nicht nur in einiger Hinsicht unendlich, wie das mathematisch und naturwissenschaftlich Unendliche, sondern schlechthin unendlich. Der Schluß ist allerdings nicht möglich mit den Methoden der Naturwissenschaft, die nur verwendbar sind zur Erkenntnis eben der Natur. Er ist aber gerechtfertigt auf dem Boden einer gesunden Metaphysik, ohne die naturwissenschaftliches Erkennen weder genügend begründet werden kann, noch der geforderten Weiterführung fähig ist. In dieser Weise ist es auch heute noch möglich, im Sinne der Grundhaltung Keplers Naturwissenschaft zu treiben und ihre Ergebnisse letztlich zu deuten. N. J u n k (S).

*Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee. 3. Teil, 7. Bd.: Die Religionen der Hirtenvölker I. Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden.* gr. 8° (XXIV u. 864 S.) Münster 1940, Aschendorff. M 34.—; geb. M 37.—.

Der Band behandelt die reinen Hamiten (Galla, Somali, Afar, Kaffa, Baria-Kunama), die Hamitoiden (unter denen wir die Masai und Nandi hervorheben möchten) und die Niloten (mit drei Untergruppen). Die reinen Hamiten haben Rinderherden. Die Pferdezucht ist in Afrika verhältnismäßig spät eingeführt worden. Während in Asien die Hirtenstämme aus Jägerstämmen entstanden sind, wanderten in Afrika Hirtenstämme ein, die die dort schon lebenden Jäger herabdrückten. Eigentümlicherweise sind nun die gemischten Stämme leidenschaftliche Jäger. Bei den reinen Hirten ist den initiierten Männern die Jagd verboten. Das letztere hat eine beachtenswerte Parallele in einer Tatsache aus dem Kulturkreis der Samoeden, die Gahs (Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer in der Schmidt-Festschrift 234) von den Tundra Juraken berichtet. Auch bei den Römern ist die Jagd als Sport (oder sozusagen als eine *ars liberalis*) anscheinend erst spät nachweisbar (das bei L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II<sup>o</sup> 81 ff. über das Jagdwesen beigebrachte Material reicht allerdings nicht vollständig aus). Diese scheinbar belanglosen Einzelbeobachtungen, die wir hier sofort herausgreifen, möchten ein wichtiges Interesse herausstellen, das dieser Band von Schmidt darbietet: es liegt auf dem Feld der Berührung nicht weniger hier berichteter kultur- und religionsgeschichtlicher Tatsachen mit Vorkommen aus dem antiken Kulturkreis (diesen in weiterem Sinn verstanden). Wir weisen noch auf einige dieser Übereinstimmungen ergänzend hin.

Wenn die Galla ihr höchstes Wesen Waka nennen, was als Himmel interpretiert wird (27), so ist das nicht als einfache Identifizierung mit dem materiellen Himmel auszulegen, sondern alles weist auf die Auffassung des höchsten Wesens als eine lebendige Persönlichkeit hin. Dieses höchste Wesen erhält einen sehr wechselreichen und spontanen Kult in Gebet, Opfer und Festfeiern. Der Kult ist bildlos und tempellos, kennt aber besonders heilige Orte — auch der Mittelpfeiler des Hauses gilt als sakral (es liegt nahe, an Analogie mit der Pfeilerverehrung im Raum besonders der prähistorischen Agäis zu denken). Das Kultpersonal ist zwar nicht organisiert, aber doch ziemlich gegliedert und hat seine Spitze im Abba-Muda, dessen Stellung aber in dem Gebiete, in dem es Geltung hat, von zwei oder drei Personen innegehabt wird. Die Stellung ist erblich und sichert das Festhalten an den alten religiösen und nationalen Traditionen. Neben Waka verehren die Gallas noch manche andere höhere Wesen, betrachten sie aber als ihm untergeben. Man kennt den weiblichen Fruchtbarkeitsgenius Atete, oft auch Aio (= die Mutter) genannt (offenbar eine Lallform, die deutlich an die griechisch-römische Maja erinnert). Die nördlichen Gallas haben das Darstellungsbild dieses Schutzgeistes mit dem Bilde der jungfräulichen Gottes-

mutter, das sie durch die christlichen Abessinier kennen lernten, verschmolzen (119). Es gibt auch einen Geheimkult dieser Atete im Hause einer kinderreichen Frau (das wenige, das darüber mitgeteilt wird, erinnert an den Kult der römischen bona Dea). Der Kult persönlicher Genien trägt Züge des individuellen Totemismus. Die Ayana (so heißen die Genien) wandern von den Tieren auf die Menschen und übertragen auf diese die Eigenschaften der Tiere (130). Das Gesamtbild der Gallareligion betrachtet Sch. mit Recht als höchst wichtig für die Beurteilung der Frage des semitischen Monotheismus und seiner hebräischen Sonderform (153).

Der zweite hamitische Hauptstamm, die Kaffiço, sind ein nilotisches Mischvolk. Im Mittelpunkt ihrer Religion stehen die beiden Gestalten des Himmelgottes Yero und des aufgehöhten Naturgeistes Deoço, der ursprünglich einer aus der Reihe der vielen Eko genannten Orakelgeister ist; Deoço wird oft als Abisi angerufen, was sowohl ‚o Sonne‘ wie ‚o Vater‘ heißen kann. Was ihn vom höchsten Wesen unterscheidet, ist dies: »Er ist weder affektiv gütig noch sittlich gut... Dagegen hat er eine Funktion, die nichts mit denen des höchsten Wesens zu tun hat. Er geht in seine Priester, besonders aber den Oberpriester ein und redet durch sie. Es sind aber... Geheimnisse des privaten und öffentlichen Lebens, die er offenbart« (199).

Das Orakeln der Deoçq-Priester findet in den Tempeln des Gottes statt, die die Form großer Rundhäuser haben und einsam in Wäldern liegen. Im Kult dieses Wesens gibt es auch einen eigenartigen Kommunionritus (203). Zaubersche Gedanken heften sich bei den Kaffiços im besonderen auch an den Phallos. Übrigens hat manches an der Religion dieser Kaffiço seine endgiltige Form erst im letzten Jahrhundert erhalten durch noch genau erfaßbare geschichtliche Ereignisse, doch haben auch sie sich noch in der allgemeinen primitiven Atmosphäre der Völker, von denen die Kaffiço eine Abzweigung sind, abgespielt (235).

Die Kunama-Baria wohnen an der Nordgrenze von Abessinien. Ihr höchstes Wesen führt den Namen Anna und wird hermaphroditisch vorgestellt; doch ist nach Sch. diese Doppelgeschlechtlichkeit erst sekundär. Der Gedanke war ursprünglich, wie das so vielfach der Fall ist, auf zwei Personen, die weibliche Erde und den männlichen Himmel verteilt. Ein Forscher des Volkstums der Kunama berichtet die Anschauung von der Befruchtung der Erde durch den Regen, die ganz an das Hye-Kye von Eleusis erinnert (246). Die Kunama feiern Feste, die noch nicht genug erforscht sind und z. T. in geheimnisvollen Häusern stattfinden. Sch. ist geneigt, manches an dem Kultwesen dieser Völker auf Begegnung der vaterrechtlichen Kultur der hamitischen Hirten mit der Terra-mater-Religion zurückzuführen (278). Neben dem höchsten Wesen stehen nur noch die Ahnen als Gegenstand des religiösen Glaubens und Kultes (289); er erweist sich aber als sekundär. Sch. versucht dann (293—317) eine letzte Synthese der Religion der hamitischen Völker von Nord-Ost-Afrika, gibt aber zu, daß der Gesamtstand der Einzelforschung eine voll befriedigende Zusammenfassung nicht ermöglicht.

Mit gewohnter, in langer Übung geschulter Kraft sichtet der Verf. die einander zum Teil erheblich widersprechenden Berichte über die Masai-Religion und gewinnt dem auf diese Weise geordneten Stoff ein historisches Bild der Entwicklung der Gottesvorstellung und der Ethik dieses kraftvollsten Hamitoiden-Stammes ab. Die Verschiedenheiten der Berichte erklären sich zum großen Teile daraus, daß sie vielfach nur einzelne Zeiten oder einzelne Gruppen bzw. Gebietsteile der Masai betreffen. Vom Gottesbegriff ist zunächst die Deutung des Gottes-Appellativums (eigentlich Eigennamens) Ngai als einer unpersönlichen Kraft (mana) zu streichen. Gemeinsam scheint allen Masai nur der schwarze und der rote Ngai. »Der schwarze ist dabei der Gott des (tief)blauen, wohlthatenspendenden Himmels, da der Masai für »schwarz« und »blau« nur ein Wort kennt. Der rote Ngai ist der Gott des in roten Blitzen stehenden Gewitterhimmels...«. »Noch über aller Teilung und allen Gegensätzen« steht der weiße Himmel. Ihn

betrachtet Sch. als den ältesten, den eigentlich alten Himmels-gott. Sein Zurücktretten, besonders hinter den schwarzen Gott, wird als die Folge der verwandtschaftlichen Verknüpfung des letzteren mit den Menschen verstanden (350). Die Verknüpfung selbst ist aus einer Vermischung mit der Mythe vom Stammelternpaar zu erklären, von dem der Mann mit roten Ochsen, die Frau mit schwarzen Kühen in Verbindung steht. Man ließ den roten Mann des Stammelternpaares vom Himmel kommen, die schwarze Frau aber aus der Erde hervorgehen. Eine Verdoppelung des Stammelternpaares trat hinzu, wohl zur Erklärung der vier Clans der Masai. Sprachwissenschaftlich höchst bemerkenswert ist das Vorkommen des Wortes *moni* für Ochse innerhalb eines Namens für die Stammutter: *Na-dolmoni* (353). Wort und Bedeutung von *moni* lassen sich von Iberien bis Albanien über die Alpenländer heute noch verfolgen; man hat den Stamm mit paionisch *μόναπος*=Wisent, zusammengestellt. Das Material darüber siehe bei W. Öhl, »Elementarparallele Verwandte zu den indogermanischen Wörtern für Rind nebst ethnologischen Folgerungen« in: *Jahrb. d. Leo-Gesellschaft* 1928 (291 ff.) 306. Der Stammeltern-Kult hat seine Wurzeln in der ansässigen Negerrasse, die die Masai antrafen. Das von hamitischer Seite herkommende Geschlecht der *El Kiboron* ist heute noch »Träger der reinen monotheistischen Himmelsreligion des ungeteilten *Ngai*« (358). — Die Masai haben eine Überlieferung über einen von einem Engel überbrachten Dekalog. Die Verbindung allein dieser beiden Elemente (Zehnzahl der Gebote und Engel als Überbringer) reicht, sollte man meinen, fast aus, um entsprechend dem Gräbner'schen Kriterium der Quantität und der Form auf einen Ursprungszusammenhang mit der israelitisch-jüdischen Dekalog-Überlieferung (etwa durch die benachbarten Abessinier vermittelt) schließen zu lassen; doch zeigt Sch. dazu wenig Neigung. Die Gebote sind der Ausdruck einer sehr hohen, wenn auch auf das Viehzüchertum des Volkes zugeschnittenen Ethik. Das Verbot, keine weiblichen Tiere zu töten (=IX), ist ja für ein Hirtenvolk typisch, und überhaupt hat das den Tieren gegenüber beobachtete Verhalten manche Ähnlichkeit z. B. mit den Reformgeboten des Zoroaster, die auf Zurückdrängung des Bodenbauerntums gegenüber den Viehzüchtern hinarbeiteten. Ganz besonders hervorzuheben ist die Überlieferung über die Umänderungen des Dekalogs im Sinne einer Verschlechterung, d. h. größerer sittlicher Lizenzen. Sie werden nämlich auf bestimmte, namentlich angegebene Einzelpersonlichkeiten zurückgeführt. Es müssen dies energische, aber sittlich minderwertige Persönlichkeiten gewesen sein, und das hat eine Bestätigung eigener Art in der Tatsache, daß die Mitglieder des heute noch die Urtraditionen hütenden, oben genannten *El Kiboron*-Geschlechtes als sehr friedsam und verträglich, gleichzeitig als sehr fromm geschildert werden. Die Männer dieses Stammes sind die einzigen, die regelmäßig beten; unter den übrigen Stämmen ist das Gebet überwiegend Sache der Frauen. Aufs Ganze gesehen steht die Leistung der Masai, trotz stärksten Ausbreitungsdranges und dadurch bedingten engsten Kontaktes mit ganz anders gearteten Völkern einen immer noch ausgeprägten Monotheismus gewahrt zu haben, ganz einzig innerhalb der Religionsgeschichte da. Der an sich berechnete Stolz über diese Leistung hat bei den Masai leider die Form eines Selbstbewußtseins angenommen, das Züge der spätjüdischen Überheblichkeit aufweist (425 f.).

Ein zweiter Hauptstamm der Hamitoiden-Gruppe, die *Nandi*, verehren (nach den ebenfalls nur lückenhaften Berichten) ein höchstes Wesen mit dem Sonnennamen *Asista*. Es ist aber persönlich vorgestellt und mit allen Attributen des höchsten Wesens versehen, sogar mit der Schöpferkraft, und vor allem ist der Zug des Wohlwollens und der Güte gegenüber den Menschen auffallend ausgeprägt, weshalb sich auch ein intensives Gebetsleben bei diesem Volk entwickelt hat (459). — Im Gegensatz dazu ist das Gottesbild eines verwandten Stammes, der *Lotuko*, hart und kalt, was sich »auch auf den ihm von den Menschen gewidmeten Kult überträgt« (515). Andere Züge des höchsten Wesens aber, besonders die Schöpferkraft, sind bestimmt

und kraftvoll behauptet. In einem treffenden Vergleich schaut Sch. »das System der großen, schönen, das ganze Naturjahr umfassenden und regelnden öffentlichen Opferfeiern« der Lotuko »mit ihren zahlreichen eingestreuten Opfern und Zeremonien«, »wie die mächtige Konstruktion eines großen Domes, in dessen Hallen zahlreiche Altäre aufgeschlagen sind. Nur in der Mitte, wo der Mensch sich selbst läutern und zum Opfer darbringen soll, fehlt der Altar. Aber auch einige Wände sind schon eingestürzt, einige Säulen beginnen nachzugeben und mächtig ist in den Höfen das Unkraut emporgewachsen und hat sich durch die Ritzen der Mauerreste vielfach hindurchgezwängt. Mehrere Kräfte sind hier am Werk, die sich stark widersetzen, und Kompromisse, die sie eingegangen sind, scheinen nicht von langer Dauer zu sein« (530). — Der am weitesten nach Norden vorgeschobene Hamitoidenstamm der Bari zeigt den Glauben an das höchste Wesen in starkem Verfallzustand, die die Folge des Eindringens mütterrechtlicher Anschauungen und des Ahnenkultes ist, anderseits von Sch. auch geistreich als Mißverständnis und Folge der Überbetonung seiner Macht verständig gemacht wird (560).

Die abschließende Synthese faßt zunächst je die beiden Hauptgruppen der Hamitoiden, die südliche und die nördliche, ins Auge, um dann die beide umgreifenden Beziehungen zu überschauen, besonders aber ihr Verhältnis zu den vollhamitischen Nachbarn, vor allem den Galla. In diesen Ähnlichkeitsbeziehungen ragen die Masai (aus z. T. von uns schon wiedergegebenen Gründen) hervor.

Bei den im Anhang behandelten Samojeden fällt besonders das ausgebildete Opferwesen (darunter wieder die Rentierweihen) und der Schamanismus auf. Trotz des darin sich aussprechenden exzessiven Animatismus bleibt die Gestalt des höchsten Wesens auch hier deutlich kenntlich; es hebt sich von den andern Überwesen klar ab. Das »Fest des reinen Zeltes«, bei dessen Regelung der Schamane die Führung hat, läßt in der relativen Reinheit seiner Feier den früheren Zustand der Himmelsreligion der Ostsamojeden noch erkennen (696 f.).

So ist dieser Band eine eindrucksvolle Weiterführung und Bestätigung der Grundlinien, die in den früheren erarbeitet worden sind, und es besteht kein Anlaß, an deren wesentlichen Richtigkeit ernstlich zu zweifeln. Unsere bescheidenen, hier gebotenen Ergänzungen dürften vielleicht geeignet sein, diese Auffassung zu stützen, wenn sie auch in erster Linie den Zusammenhang des in dem Bande enthaltenen Stoffes mit der alten Religionsgeschichte beleuchten sollen.

K. Pr ü m m (S).

Vagaggini, C., O. S. B., *Maria nelle opere di Origene* (Orientalia Christiana Analecta 131). gr. 8° (226 S.) Rom 1942, Pont. Inst. Orientalium Studiorum. L 58.—

Die Geschichte der Marienverehrung in der Urkirche der ersten Jahrhunderte bewegte sich lange Zeit auf recht schwankendem Boden. Man ging vielfach von der entwickelten Mariologie unserer Tage aus, suchte Belegstellen für deren einzelne »Thesen« und fand, daß alles klar war. Der Verf. der vorliegenden, mustergültigen Studie, hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Mit wohlbegründetem, sicherem Urteil untersucht er zuerst die Zuverlässigkeit der zur Verfügung stehenden mariologischen Texte des Origenes. Da wir von den Werken des großen Alexandriners auf weite Strecken nur die lateinischen Übersetzungen des Hieronymus oder Rufin besitzen, die von den neuen Berliner Ausgaben aus Katenen zusammengetragenen griechischen Texte aber oft textkritisch unsicheres Material darbieten, führt der Verf. in einem 1. Kapitel diejenigen Texte auf, die er als unecht erweisen kann. Besonders zahlreich sind solche in den von Rauer herausgegebenen Lukashomilien des Origenes. Die sorgfältigen, alle inneren und äußeren Kriterien herbeiziehenden Einzeluntersuchungen dieses Teiles sind besonders lehrreich und liefern einen wertvollen textkritischen Beitrag zur Beurteilung der Rauerschen Ausgabe und des Wertes sowie der Gefah-

ren der Katenenforschung überhaupt. Die lateinischen Übersetzungen von Rufin und Hieronymus dagegen erweisen sich hier im ganzen als zuverlässig.

Die eigentliche Untersuchung über die Mariologie des Origenes behandelt der Reihe nach den Stammbaum Marias, Maria vor der Verkündigung, die jungfräuliche Empfängnis Christi, die *virginitas in partu*, die Gottesmutterwürde, »Virgo usque in finem«, die »Fortschritte Marias« (Verkündigung, Gang zu Elisabeth, Aufenthalt bei Elisabeth, Magnificat, Maria und der 12jährige Heiland im Tempel, »das Schwert der Seele«). Über den Stammbaum Marias scheint sich Origenes nicht ganz klar geworden zu sein: Wo er ausdrücklich davon handelt (In Rom. Com. I,5), gibt er zwar die landläufige Ansicht der »Nostri« d. h. der Theologie seiner Zeit wieder, wonach Maria trotz Luc 1,5 und 1,36 körperlich von David abstammen soll, ohne jedoch dieser überkommenen Ansicht zuzustimmen. In der Lukashomilie 17 aber sagt er klar, daß sowohl bei Matth wie bei Luc der Stammbaum Josephs vorliege, nicht Marias, während in Hom. in Luc. 28 der Unterschied der Stammbäume zwischen Matth und Luc rein allegorisch erklärt wird. Im ganzen ist zu sagen, daß er (auf Grund von Luc 1,5.36) mehr der Abstammung Marias aus dem Stamme Levi zuneigt.

Das Marienleben, das sich Origenes aus den Angaben der Evangelien ergänzend ausmalt, setzt als äußere Quelle außerdem das Protoevangelium Jacobi voraus, als innere aber sein eigenes Vollkommenheitsideeal, das er auf Maria überträgt. So wird Maria ihm vor der Verkündigung schon in ihrer Armut und in ihrer Schriftbetrachtung zum Beispiel des vollkommenen Christen, erst recht aber in den »Fortschritten« ihres Lebens: Bei der Verkündigung läßt Origenes sie einen wirklichen Glaubenszweifel äußern und überwinden, der Gang »ins Gebirge« ist ihm der Aufstieg zur Vollkommenheit, die sich in ihrer Verbindung mit dem Hl. Geist, ihrer Demut und Bescheidenheit, ihrem »Magnificat«, dem »Großmachen« des Herrn durch den Glauben und gute Werke, ihrem Mitteilen der vom ewigen Wort empfangenen »Kräfte« zeigt. Aber noch das »Nichtverstehen« des Zwölfjährigen offenbart noch Origenes, daß Maria nur allmählich zur Erkenntnis des Göttlichen in ihrem Sohne aufsteigt, und »das Schwert«, das ihre Seele beim Leiden Christi durchdringt, wird von ihm als ein wirkliches scandalum crucis in der Seele der Gottesmutter aufgefaßt, als ein wirkliches »peccatum«, von dem erst der Kreuzestod Christi sie erlöst. Man sieht sofort, daß von diesem Teil der origenistischen Mariologie nur das einzige Element für die Entwicklung des marianischen Dogmas fruchtbar geblieben ist: Maria als Vorbild des vollkommenen Christen. Daß dazu auch Sünden und Unvollkommenheiten gehören, konnte die spätere Theologie mit dem alles überragenden Vorzug der Gottesmutterwürde nicht mehr vereinbaren. Schon Ambrosius streift daher ein Jahrhundert später vom Bilde der Gottesmutter und Jungfrau alle Unvollkommenheit ab. Es wäre denkbar, daß diese Entwicklung mit dem verschiedenen Vollkommenheitsbegriff und mit dem verschiedenen Bild des »Heiligen« überhaupt zusammenhängt, das von Origenes noch menschlich-konkreter, von der Folgezeit heroisch-abstrakter geschaut wurde.

Auch in der Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens zeigt der Alexandriner Züge, die nicht in die theologische Lehrentwicklung der Nachwelt übergegangen sind, vor allem seine Auffassung von der *virginitas in partu*, wonach Maria zwar die physische Integrität durch die Geburt verlor (vgl. Tertullian), aber doch durch ein besonderes Privileg von der allen andern Gebärenden anhaftenden Makel befreit und Jungfrau blieb, wenn auch nicht im Sinne physischer Integrität. Dafür ist die Jungfräulichkeit ante et post partum im Sinne der Unberührtheit von jedem Manne stark herausgearbeitet und im Zusammenhang damit Maria als Vorbild aller Frauen hingestellt, fast in Parallele zu Christus, dem Vorbild der Männer, ein Gedanke, der die reichste Entfaltung erfuhr durch Athanasius, Ambrosius und Hieronymus. Zugleich wird aber auch die wahre Mutterschaft Mariens gegenüber den Gnostikern betont und wahrscheinlich von

Origenes zuerst der Ausdruck »Theotokos« geprägt (gegen Hugo Rahners Hippolythypothese!), der zwei Jahrhunderte später zum Kampfruf gegen Nestorius wurde. In ihrer Mutterschaft ist Maria zugleich das Vorbild der »Gottesgeburt in der Seele« jedes vollkommenen Christen. So (und nicht im Sinn einer Schutzmutterschaft oder geistlichen Mutterschaft gegenüber allen Getauften) ist auch In Joh. Com. I,4 zu verstehen, wie Verf. gegen Kneller und Ernst überzeugend nachweist.

Auch sonst verdient m. E. diese Arbeit volle Zustimmung, ausgenommen vielleicht nur S. 166 und der darauf beruhenden Ansicht des Verf., Origenes habe sich mit seiner Auslegung vom »Schwert der Seele« als wirklicher Sünde Mariens in Übereinstimmung mit dem Glauben des Volkes gewußt. Die starke Betonung dieses Gedankens bei Origenes scheint mir eher auf die Bekämpfung einer vorhandenen Ansicht, eben des Volksglaubens seiner Zeit, hinzudeuten, der in Maria schon die »Sündenlose« erblickte. — Druck und Ausstattung entsprechen der Sauberkeit des Inhalts. Man kann den Verf. zu seiner Arbeit nur beglückwünschen. O. Faller (S)

*Sparber, A., O.S.A., Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung.* gr. 8° (127 S. u. 2 Tafeln) Bressanone 1942, Weger.

Die Schrift behandelt die Gechichte des Bistums Säben-Brixen vom ersten, noch ganz legendären Bischof (S. Kassian) an bis zum Tode Albuins, zur endgiltigen Verlegung des Bischofssitzes aus der Bergfeste Säben (Sabiona) nach der Eisack-Rienzstadt Brixen in 11. Jahrh.. Eine Fülle ungelöster Fragen, die zum Teil die allgemeine Kirchengeschichte (Dreikapitelstreit) oder die deutsche Kirchengeschichte (z. B. Christianisierung der deutschen Stämme) angehen, knüpft sich fast an jedes Glied der erst spät überlieferten Brixener Bischofsliste. Sp., der Neustifter Augustiner, erweist sich auf jeder Seite, ja fast in jeder der zahlreichen Fußnoten als tüchtigen Forscher aus der alten Innsbrucker philologisch-historischen Schule, ob er gegen einen ihrer modernen Vertreter (R. Heuberger) wegen widerspruchsvoller, maßlos subjektiver Handhabung des kritischen Apparates der antiken Altertumsforschung (Rhätien im Altertum und Frühmittelalter I., 1932; das Burggrafnamt im Altertum, 1935) in kirchengeschichtlichen Fragen oft die Waffen kreuzen muß oder die vielen positiven Ergebnisse eigener Forschungen mit maßvoller Selbstbescheidung des Ignoramus et ignorabimus vorträgt.

Nicht wenige der gelösten Probleme der Frühgeschichte des letzten deutschen Bistums in der Südmark berühren auch unser Land, zumal bei der alten Grenznachbarschaft des schwäbisch-bayrischen Bistums Augsburg. Nicht umsonst hat schon einer der ersten Jahrgänge der ThQschr 6, 1824, 118 ff.; 161 ff.; eine lange, freilich nur referierende Besprechung der ersten Lieferungen des auf 9 Bände angewachsenen, heute noch unentbehrlichen Werkes von F. A. Sinnacher, Beiträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche von Säben und Brixen in Tirol (I, 1821) gebracht, die nach Stephan Löschs Nachweis (Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalsschrift 1819—31,84) von dem Nordtiroler A. B. Feilmoser, nicht von dem erst 1831 Südtirol besuchenden J. A. Möhler stammt. Der verdienstvolle Altmeister der Brixener Diözesangeschichte ist nach väterlicher Abstammung auch ein Schwabe, Sohn des nach Brixen berufenen Orgelbauers Sinnacher (urspr. Sempnacher) aus Mindelheim; fünf Jahrzehnte später veröffentlichte A. Lütolf-Brandstetter (ThQschr 63 [1881] 465 ff.) kritische Beiträge zu Bartholomäus Tridentinus, dem für die Frühgeschichte von Brixen und Trient bedeutsamen Hagiographen und Ordensbruder des bekannteren Dominikaners Jakobus de Voragine, des Verfassers der Legenda aurea im 13. Jahrhundert.

Möge es dem Verf., einem der letzten Vertreter deutscher Kirchenhistorischer jenseits des Brenners, beschieden sein, das reiche Erbe historisch-literarischer Tradition, das Resch, Sinnacher u. a. der jetzigen Brixner Gelehrtengeneration hinterlassen und das Männer wie Weingartner,

Santifaller, Redlich u. a. gemehrt haben, künftig zu verteidigen und zu bereichern — trotz aller sprachlicher, finanzieller und bibliographischer Schwierigkeiten für das seit 1919 Italien einverleibte Südtirol. Von ersterer zeugt z. B. in dem streng wissenschaftlichen Buch die Notwendigkeit, die altdeutschen südtirolischen Ortsnamen nur in der oft völlig abweichenden italienischen Umbenennung im Haupttext anzuführen. Die Identifizierung kann dem Leser etwas erleichtert werden durch Sparbers sorgfältigen Index nominum locorum, wo der jetzigen Ortsbezeichnung die frühere in Klammer beigelegt ist, jedoch nicht immer, z. B. Colma, Maranza! Die zweite bekundet verschiedene bibliographische Angaben in Quellenverzeichnis und Notenbelegen. Aus sachlichen und persönlichen Gründen würde es sich wohl empfehlen, bei der Erwähnung der karolingischen Fresken von Naturns S. 30 Anm. 75 zu dem Artikel von Garber die von der deutschen kunsthistorischen Forschung natürlich abweichende Erklärung der »Reste (scl. von Malereien!) iroschottischer Mönche« durch Gerola und Morassi anzuführen.

A. Naegele (T).

Zai, W., *Zur deutschen Übersetzung der Paulusbriefe des XIV. Jahrhunderts*. gr. 8° (XII u. 133 S.) Luzern 1942, Räber. Fr. 4.90.

R. Newald veröffentlichte 1934 im 4. Band von »Bibel und deutsche Kultur« S. 128—228 eine deutsche Übersetzung der Paulusbriefe nach einer Gothaer und Salzburger Handschrift. Einer seiner Schüler, W. Zai, geht nun hier in einer Einzeluntersuchung auf die verschiedenen Fragen ein, die diese Übersetzung aufgibt, und versucht, sie einzuordnen in Umwelt und geistige Bewegung der Zeit (Böhmen des 14. Jahrh.). Zunächst gibt er eine Beschreibung der Hss (Gotha, Herzogl. Bibl. Cod. Chart. A 21 und Salzburg, Stiftsbibl. der Benediktinerinnen auf dem Nonnberg 23 B 19; alte Signatur 26 A 1). Hierbei konnte er sich auf Jos. Klappers Angaben »Vom Mittelalter zur Reformation«, im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften herv. von K. Burdach VI,3: Johann von Neumarkt, Stachel der Liebe, S. XVI stützen. Es folgt die philologische Untersuchung des Lautstandes, der Syntax u. a. m. Aus dem sprachlichen Charakter läßt sich als Heimat ein Gebiet um Prag bzw. Salzburg erschließen. Als lateinische Vorlage mag eine Textgestalt der Paulinen gedient haben, die der Sixtina oder dem Exemplar Parisiense nahestand. Textzustand, Stilmerkmale und Filiation der Hss ergeben weitere beachtenswerte Einzelerkenntnisse, die Z., wie es ja naheliegt, mit der Übersetzertätigkeit Heinrichs von Mügeln in Verbindung zu bringen sucht. Als besonders dankenswert erscheint das lateinisch-deutsche Wörterverzeichnis, das auch in seiner verkürzten Form S. 94—133 durch sorgfältige Ausarbeitung den Wert der gediegenen Arbeit wesentlich steigert.

Der theologische Ertrag der Untersuchung ist naturgemäß nicht sehr gewinnreich. In erster Linie soll die Arbeit ja philologischen Zwecken dienen. Und auf diesem Gebiet stellt sie dem Verf. ein gutes Zeugnis aus. Es ist überhaupt bei Arbeiten dieser Art zu fragen, ob sich die exegetischen Probleme, die eigens zu diesem Zweck herangezogen werden, so nebenbei erledigen lassen. Dahin gehört hier u. a. die Frage des Laodizäerbriefes (47, 67 f.), deren Wichtigkeit überbetont erscheint. Unter diesem Gesichtspunkt wären auch gewisse einzelne Aufstellungen des Verf. nochmals zu überprüfen, z. B. die freiere Art des Übersetzens, Ausschmücken des Gedankens (76), Erweiterung, glossierte Vorlage. Ein Vergleich mit anderen Übersetzungen auch ähnlicher Art wird manche Stileigentümlichkeiten einfacher erklären, z. B. Auslassungen, Wiederholungen, Abgleiten, Homöoteleuta, Verlesungen, falsche Auflösungen u. ä.

Eine Frage, die immerhin interessant und für die Beurteilung der Übersetzung wichtig erscheint, die sich auch sonst immer wieder bei mhd. Hss. stellt, ist trotz allem vom Verf. nicht zu einer eindeutig klaren Entscheidung gebracht worden. Handelt es sich um eine Originalübersetzung nach der lateinischen Vorlage oder ist als Mittel-

glied eine, vielleicht beiden gemeinsame Übersetzung als Vorlage anzunehmen? Z. stellt (83) ein Filiationsschema auf und entscheidet sich für ein Zwischenglied. Immer wieder muß betont werden, mit welcher Vorsicht an die Aufstellung solcher Filiationsschemen heranzutreten ist. Wenn Z. nun noch eine Plenarhs (Wien 2825) hinzuzieht, wird damit nicht die Frage nach der übrigen Gesamtfiliation erst recht in ihrer ganzen Breite aufge-  
 rollt? Hier setzen denn auch nach Walter und Pietsch die Arbeiten von Friedr. Maurer (Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther 1929), de Bruin (1934) sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des verdienstvollen Leiters des Deutschen Bibelarchivs (†) H. Vollmer ein. Abgesehen davon kann jedoch Z. sich nicht eindeutig für die Abhängigkeit der beiden Übersetzungen von einer bereits bestehenden übersetzten Vorlage, also für die Bewertung der beiden Hss als Abschriften entscheiden. Die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, der Wortwahl, Stil, Auslassungen, Versehen sprechen dagegen. Jede Hs aber ist einerseits als ein Individuum, d. h. individuell zu betrachten, nach ihren spezifischen einmaligen Merkmalen, nach der Eigenart des Schreibers bzw. Übersetzers der Vorlage, nach Stil und Dialekt. Andererseits stellt sie jedesmal ein komplexes Gebilde dar, das im Kreis der Umwelt, der Tradition, hier der Übersetzungstradition, und zumal der Übersetzung eines kanonischen Textes zu vergleichen ist. Und hier scheint eben die Betrachtung der individuellen Merkmale noch nicht weit genug getrieben zu sein, andererseits scheint der Blick mangels weitgehender Vergleichsmöglichkeiten zu sehr eingeengt zu sein auf die gerade hier vorliegenden Texte. Ob dabei die schwierige Annahme, »der lateinische Text als Kontrolle« (68), »sicher auch ein lateinischer Text zu Rate gezogen« (67), »mit Hilfe eines lateinischen Textes... umgestaltet« (83) doch nicht ein Zugeständnis ist, das die tatsächliche Unsicherheit mehr verdeckt und vergrößert und so eher für die Annahme einer Originalübersetzung spricht?

Diese vom Verf. selbst zugegebenen Unebenheiten vermögen jedoch dem Ganzen keinen Eintrag zu tun. Sie verschwinden vor der sorgfältigen Darstellung des reizvollen Themas. Als Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprache und des deutschen Geistes wird das Thema auch wegen seines Gegenstandes und Inhaltes — das Wort Gottes in deutscher Sprache — in der heutigen Theologie Interesse beanspruchen dürfen. H. Fischer (S).

*Miller, M., Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter. gr. 8° (X u. 261 S., 10 Tafeln) Würzburg 1940, Triltsch. M 9.—*

Die verspätete Anzeige dieses bedeutenden Buches (Tübinger kath.-theol. Dissertation) kommt zu einem Teil auf das Konto des Referenten. Ich kann zu meiner Entlastung immerhin geltend machen, daß ich mich bereits vor dreivierteil Jahr mit ihm befaßt habe in meinem Beitrag zur (leider bisher ungedruckt gebliebenen) Festschrift zum 80. Geburtstag von Sebastian Merkle (»Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spät-Mittelalter«). Trotzdem bedauere ich die Verspätung dieser Anzeige, weil es sich bei dieser Dissertation um eine voll ausgereifte, nach Methode wie Inhalt sehr wichtige Leistung handelt, auf welche die Aufmerksamkeit bisher nicht in dem ihr gebührenden Ausmaß hingelenkt wurde.

Eine etwas kurze Einleitung führt ein in den Stand der Diskussion um die Briefe und Lieder aus dem Söflinger Kloster, die erstmals (bruchstückweise, und schon darum ganz un- und mißverständlich) 1875 von Anton Birlinger als 'amores Söflingenses' veröffentlicht worden waren. Ganz durchsichtig werden die hier geschilderten Dinge erst, wenn man aus dem 1. Hauptteil des Buches hinzunimmt, was S. 35 f. (dazu 56 ff.) von dem unberechtigt übertriebenen Tadel gesagt wird, der von dem zeitgenössischen reformierten Dominikaner Felix Fabri in die Literatur eingeführt und von J. Ch. Schmid, dem späteren Ulmer Prälaten um die Behauptung vermehrt wurde:

»Mehr als die Hälfte (der Klosterfrauen) wurde (bei der Reform) hinausgejagt, von denen die meisten schwanger waren« (36). M. selbst stellt sich zum Ziel, die zum erstenmal vollständig erfaßten Briefe und Lieder nach der sprachlichen wie sachlichen Seite zu interpretieren und sie für die Geschichte des Klosters S. auszuwerten, bzw. diese Geschichte, die gerade auf Grund der Briefe in entscheidenden Punkten falsch gezeichnet worden war, gerechter und tiefer darzustellen.

Nach der Einleitung folgen S. 4—55 »Das Kloster S. im Spät-Mittelalter«, S. 56—112 »Die Söflinger Briefe und Lieder«, S. 113—115 die Ergebnisse der Untersuchung auf dem sprachwissenschaftlichen, kirchengeschichtlichen und allgemein geschichtlichen, dem kultur- und geistesgeschichtlichen Gebiete. Ein Anhang (116—117) bringt das Verzeichnis der Äbtissinnen bis zur Reform (i. J. 1484). Dann folgen die Texte (118—254), ein Verzeichnis der Personennamen und endlich nicht weniger als 16 vorzügliche (lose beigelegte) Bildtafeln mit Specimina aus den behandelten Quellen, Grundrissen des Klosters im Erd- und Obergeschoß, und einer Ansicht des Klosters nach einem Stich um 1800.

In den Söflinger Briefen und Liedern handelt es sich um Folgendes: Bei der gewaltsamen Reformierung des S. Klosters 1484 verließen die bisherigen Insassen das Kloster. Bei der Durchsuchung ihrer Zellen durch reformierte Mönche und Nonnen und durch die Ulmer wurden regelwidrige, weltliche Kleidungs- und Ausrüstungsgegenstände sowie »vor allem ... etliche in die Welt gehörige Lieder und vielerlei Schriften und Briefe« beschlagnahmt (57). Auf uns sind davon gekommen 53 (bzw. je nach der Zählung 54 oder 62) Briefe, 1 Lehrgedicht und 6 Liebesgedichte. Bei den Briefen handelt es sich um Schreiben verschiedener Absender, Mönche und Laien und auswärtiger Klosterfrauen an S. Nonnen und endlich um Briefe von S. Nonnen selbst. Die Lieder kamen von außerhalb ins Kloster. — Von vornherein ist wichtig, daß diese beschlagnahmten Texte in den langen Verhandlungen und den vielen Anwürfen gegen die Nonnen nie eine Rolle spielten.

Das Buch ist mit vorbildlicher Sorgfalt gearbeitet, die Briefe sind mit geradezu unermüdlicher Genauigkeit kommentiert und mustergültig ediert. Der Ertrag entspricht der angewandten Mühe. Die Leser dieser Zeitschrift interessiert vor allem das kirchengeschichtliche Ergebnis, und dies im Rahmen der entscheidenden spätmittelalterlichen Problemstellung, die immer wieder in die Frage ausmündet: mit welcher religiösen Kraft oder Unkraft ging die Kirche in den Sturm der Reformation hinein? In dieser Beziehung bringt die Untersuchung ein doppeltes Resultat: 1. Sie wird zu einer Ehrenrettung der S. Nonnen und ihrer Betreuer, der Barfüßer, und insofern des spätmittelalterlichen Klosterlebens, soweit man nämlich die aus den falsch gedeuteten Briefen und Akten gegen die S. Nonnen erhobenen unberechtigten Vorwürfe benutzt hatte, um verallgemeinernd andern Klöstern ähnliche Mißstände zur Last zu legen: die Briefe enthalten nichts Schmutziges; es wird keinerlei sündhaftes Treiben contra sextum belegt; insbesondere: jener massivste Vorwurf von den schwangern Nonnen, der nun doch so offensichtlich wortwörtlich im Text zu stehen schien, nämlich in der Abschrift eines Schreibens des päpstlichen Legaten am kaiserlichen Hof, Bischof von Castelli, vom 20. 1. 1484 aus Graz (quas [=moniales] inhonestas et fere pregnantes omnes invenerunt: 39), löst sich durch sachliche wie sprachliche Kritik buchstäblich in nichts auf, und dies für alle Nonnen, so zwar, daß auch nicht die geringste Möglichkeit bleibt, an diesem Resultat zu rütteln. Freilich hätte das Unreligiöse im Widerstand der Nonnen gegen die Klosterreform (24 u. ö.; s. gleich Punkt 2 des Ergebnisses), der auch von Barfüßern geschürt und sogar »geleitet« wurde (öfters; vgl. dazu die »Ratschläge eines Barfüßers, die Einführung der Martinianischen Reform zu verhindern« 237—240), stärker getadelt werden dürfen. Aber energisch und mit bestem Recht wird (was faktisch eine Entlastung der Nonnen und ihrer Helfer unter den Barfüßern bedeutet) die entscheidende Problematik jener hochwichtigen, aber durchaus nicht eindeutigen spätmittelalterlichen Klo-

sterreformen herausgestellt, so weit sie von weltlichen Instanzen betrieben wurden, Vorgänge, die in einer ungemein wichtigen Weise die Ausbildung selbstherrlichen städtischen Kirchentums darstellen (22), und deren ganze verhängnisvolle Tragweite erst im Abfall der Reformation sich offenbaren sollte. Mit bestem Recht also werden die unreligiösen egoistischen Motive der stadtmischnischen Räte bei der Klosterreform in S. und ihre dabei gebrauchten Mittel ans Licht gestellt, die sich öfters als schändliche Verleumdungen (auch so bei den Verhandlungen der Ulmer in Rom: HJG 1940, 277) erweisen. Allerdings belasten ähnliche Haltungen, die weder dem Geist des Evangeliums noch dem positiven kanonischen Recht entsprachen (HJG ebd.), Klosterleute, wie es die »Stiftsdamen« in S. immerhin waren, nicht minder schwer, sondern schwerer. In jedem Bezug unentlastet bleiben wieder einmal die damaligen Zustände an der römischen Kurie.

Der 2. Punkt des Ergebnisses ist damit schon vorweg genommen: die Untersuchung erbringt eine Bestätigung dafür, daß auch in S. das Klosterleben im Spätmittelalter bedrohlich weit von der Höhe des Ideals herabgesunken war (und desgleichen bei den Ulmer Barfüßern). Ursache ist der Reichtum des Klosters (sein Besitz wird 1485 vom Provinzial mit 100 000 fl., also mit etwa 8—10 Millionen RM deklariert), insofern er verbunden war und hinführte zum Privateigentum der Klosterinsassen, was wiederum zusammenhing mit der Vernachlässigung der Klausur; beides wesentlich auch eine Frucht des römischen Willkürregiments im Umkreis des fiskalisierten Systems avignonischen Ursprungs, das sich etwa am selben Tag an der Durchführung der nötigen klösterlichen Reform und deren Verhinderung durch offizielle Erlasse beteiligte.

Bei diesem 2. Punkt seines Ergebnisses müßte wohl vor allem die Auseinandersetzung mit dem Verf. einsetzen, bzw. es könnten seine Ausführungen vertieft werden durch ein eindringlicheres Fragen nach dem, was man unter korrektem oder fülligem klösterlichen Dasein zu verstehen hat, mit andern Worten, wie das Problem der spätmittelalterlichen kirchlichen Mißstände (trotz allem, was von einigen Seiten darüber in den letzten Jahren gesagt wurde, bleibt es das Hauptproblem der vorreformatorischen Kirchengeschichte, sobald man den Begriff »Mißstand« theologisch umfassend nimmt) für S. zu umschreiben sei. Ich darf dafür auf meinen oben erwähnten Aufsatz zur Merkle-Festschrift verweisen, der vielleicht doch noch irgendwo gedruckt werden kann. Hier nur dies: Gewiß sind für die religiöse Haltung eines Klosters Zeit und Umstände wesentlich mitverantwortlich (18). Aber die Grundforderungen des Herrn und seines Evangeliums und die Grundgesetze, die allem Wachstum vorstehen, ändern sich nicht. Und darum hat die Berücksichtigung des historischen Milieus im christlichen Bereich wesentliche Grenzen, zwar nicht für die genetische Erklärung, wohl aber für die religiöse Bewertung, also für die Feststellung der objektiven Kraft oder Unkraft und damit, so weit der Mensch sich hier mit seinem Urteil überhaupt einzumischen hat, für die Beantwortung der Schuldfrage. Für das Bewußtsein katholischer Mitverursachung der Reformation — und also als Voraussetzung einer Bereinigung der hier obwaltenden Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen wie religiösen Verständigung — sind diese Dinge geradezu mit ausschlaggebend.

Einige Einzelheiten: Das Buch bringt Beiträge zu einem ganzen Bündel von wichtigen Fragen. Damit mag es zusammenhängen, daß die Gesamtanlage des 1. Teiles nicht genügend ökonomisch und klar im Aufbau geraten ist. Es bleibt zu sehr spürbar, wie das Material dem Verf. erst nach und nach durchschaubar wurde (was nur zu verständlich ist), dann aber nicht mehr ganz zu einer Gesamtschau zusammengefügt wurde.

Jede Studie zum 15. Jahrhundert, die einigermaßen über das Detail hinausgreift zu allgemeineren Fragestellungen, wird sich in besonderer Eindringlichkeit vor die historiographische Grundforderung gestellt sehen: entgegengesetzte, ja widerspruchsvolle Zustände gleichzeitig zu erfassen und miteinander in der Analyse festzuhalten. M. genügt dieser schweren Forderung aufs beste. Und dies einfach, weil er in ruhiger Sicherheit die Tatbe-

stände unbefangen so abliest, wie die Dokumente sie liefern. Dieses »Ablesen« selbst freilich war gar keine einfache Sache, sondern höchst kompliziert und »ungewöhnlich mühevoll« (V).

Die Analyse der Anklage gegen die Nonnen hätte hinweisen können auf die gefährliche und zur Verallgemeinerung verlockende dreimalige Zusammenkopplung von »observantia« und »honestas« (im Schreiben des päpstlichen Legaten; 39). In der weiteren Begründung müßte der Ausdruck »inhonestas«, »unehrbar« geklärt werden. Könnte die Verschreibung a für o nicht absichtlich geschehen sein oder auch nur aus dem Bewußtsein, daß die Abschrift für ein Frauenkloster gemacht wurde? — Die Annahme eines deutschen Urentwurfs des Schreibens des Legaten (40), der dann ins Latein übertragen worden wäre, hat nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Dann wäre die ausgefallene Form »praegnantas« wohl noch auffälliger. Die Vermutungen, es könne vielleicht eine Verschreibung für »praegraves« vorliegen, machen die Sache nicht besser. Darauf wäre also zu verzichten, um so eher, als Ms Beweisgang dadurch in nichts geschwächt würde.

Text und Anmerkungen des Buches enthalten eine Fülle wertvoller Hinweise, etwa bibliographische Ergänzungen, Angabe unbekannter oder doch noch ungedruckter Archivalien (etwa 8 Anm. 14; 5 Anm. 5) oder noch auszuschöpfenden Materials (8 Anm. 15). Auch nur gelegentlich benutzte Literatur wird genau kontrolliert und mit Korrekturen versehen (etwa 8 Anm. 13). Bei allen Bewertungen zeigt sich eine energische Selbstkontrolle (etwa 18 unten).

Wir erhalten Aufschlüsse über die ständische Zusammensetzung des S. Konvents, also über die Herkunft von Äbtissinnen und Schwestern aus dem Adel oder dem reichstädtischen Patriziat und auch aus dem »Volk« (10 f.) bis hin zur Reformation mit ihrem Abfall des größten Teils des schwäbischen Adels und des gesamten reichsstädtischen Patriziats von Ulm zum Protestantismus. — Einige Lichter fallen auf das im Spätmittelalter weit ausgebauten Ämterwesen im Kloster, auch auf die unter dem Gehorsam der Äbtissin stehenden männlichen Konversen (mit ewigen Gelübden) (13). — Nicht unwichtig ist, daß auch der Ulmer Beauftragte in Rom, Konrad Locher, bereits die gefährliche Stimmung des gemeinen Mannes ins Feld führt, der angeblich »ein solches Wohlgefallen an der Reformation habe« und der »das unobservante Leben der Brüder und Nonnen nicht dulden werde« (HJG 1940, 239). Man weiß, daß dieses Motiv in der Polemik und in der Praxis der Reformationszeit sozusagen systematisch ausgebaut wurde.

Über das Eindringen des Privateigentums ins Kloster (erstmalig 1310; 19), das sehr bald zum Sondereigentum wurde und so selbstverständlich und auch ordensrechtlich (20 f.) bestand wie das Gemeineigentum, siehe S. 18 ff. »Man darf sogar sagen . . . der Klosterbesitz wurde nur mehr aus dem Sonderbesitz der einzelnen Klosterfrauen, aus dem ihnen von den Eltern und Verwandten angefallenen und von ihnen erst bis zum Tode ausgekosteten Aussteuergut und Erbe, dem sogenannten Leibgeding oder almosen, gemehrt« (19; vgl. 31). Dazu die Selbstverschuldung des Klosters an seine eigenen Insassen. Schon 1380 sind 8 Schwestern Gläubiger des Klosters gegen jährlichen Zins. Dieses Privateigentum bedeutet an sich noch nicht schon ungeistliches Genußleben, denn es wurde immerhin vorzugsweise benutzt zu Seelgeräten mit Pitanzen; es gab immer noch reichlich Gemeinsinn der Insassen (21), energische Güterverwaltung und wirtschaftliche Erneuerungsversuche im 14.-15. Jahrhundert. Aber mit Kauf, Verkauf und Vererben durch die Klosterfrauen, und dies auch mit ausdrücklicher Genehmigung des Ordensprovinzials (20), landet man auch in S. bei dieser, das 15. Jahrhundert mit kennzeichnenden festen Form des klösterlichen Daseins. — Eine Zusammenstellung über die Zustände im Kloster vor der Reformierung von 1484 steht S. 35; Vorwürfe, die von den Ulmern gegen die Brüder und Schwestern erhoben wurden, und wie sie teils in offiziellen »Artikeln«, teils in den privaten Aufzeichnungen des Ulmer Stadtmanns Konrad Locher, der die Sache der Ulmer auch in Rom vertrat, niedergelegt sind, werden S. 43—47 zusammengestellt (Über Locher siehe vom gleichen Verf.: Das römische Tagebuch des Ulmer Stadtmanns Konrad Locher . . . (vom

Jahre 1484—1485) in: HJG 60 [1940] 270—300). — Für den Zusammenhang des »Mißstände«-Komplexes mit dem Humanismus bzw. dessen geringes Interesse an einer asketisch gewendeten Klosterreform, vgl. die Äußerung des Kardinalprotektors der Franziskaner, des späteren Julius II., die in der Ulmer Wiedergabe lautet: »Die gereformierten münch syen kunstlos lut« (279).

Mit besonderer Akribie wird die Untersuchung der Briefe und Lieder geführt (56—112, dazu die Textausgabe 122—254): wir werden unterrichtet über die äußere und innere Briefform, die Verfasser und Empfänger, das in den Briefen sich aussprechende Verhältnis von Nonnen und Mönchen (mit mancherlei Sonderfreundschaften und entsprechenden Eifersüchteleien bis zu »verbissener Feindseligkeit«: 86), bzw. über das Verhältnis weiblicher und männlicher Klöster, die Frage der »geistlichen Ehe« im allgemeinen und im Kloster S., bis zu den Handschriften der Briefschreiber (ganz famos diese Kennzeichnung der graphischen Eigenart der verschiedenen Hände: 107). Es ergibt sich ein recht tiefer Einblick in die menschliche Seite des damaligen Klosterlebens und in einzelne interessante Lebensschicksale (nicht zuletzt des begabten, unruhig umhergetriebenen, seltsam zwiespältigen Barfüßers Jodocus Wind, von dem auch sein Hund »Plato« in diesem seltsamen Zug der Gestalten kurz auftaucht: 100). Freilich, auf besondere Stärke in irgend einer Form stoßen wir nicht. Die Signatur ist: Sichgehenlassen, Uneinigkeit, verbrauchte Formen, geistige Stagnation, religiöse Unkraft und ungenügende religiöse Pflege des Nachwuchses: »müde« Menschen, die von »den neuen Menschen der Reformationszeit geradezu überrannt wurden« (114).

Nach dieser hervorragenden Leistung sieht man der vom Verf. angekündigten Geschichte der Reform der Ulmer Klöster im Spätmittelalter (28 Anm. 53) mit Spannung entgegen. Möge Fertigstellung und Drucklegung trotz der Ungunst der Zeiten gelingen!

Joseph Lortz (T.)

*Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge, herausgegeben von E. Puzik und O. Kuss. gr. 8° (VIII u. 414 S.)*  
Breslau 1942, Verlag des Schlesischen Bonifatiusvereins-Blattes.  
M 11.80.

Der große, stattliche Sammelband ist eine Gemeinschaftsarbeit schlesischer Weltpriester. Was seinen Herausgebern vorschwebte, war weder ein theologischer Traktat über das Weihesakrament, noch ein geschlossenes Handbuch der Priestererziehung oder der Pastoral, sondern sie wollten aus der Welt des Wissens und der Erfahrung Anregungen für die Seelsorge bieten, damit das Sacramentum Ordinis immer reichlichere Frucht bringe. Das Ziel ist also nicht reine Wissenschaft, sondern Wissenschaft, die sich bewußt in den Dienst des Lebens stellt. Deshalb ist die Aufmerksamkeit stets sowohl auf die Persönlichkeit des Priesters als auch auf sein Werk gerichtet, bei dem besonders die Predigt berücksichtigt wird. Die Wirkung auf die Seelsorge ist zuweilen mehr indirekt, indem es dem bedachtsamen Leser überlassen bleibt, die unmittelbare Nutzenanwendung selbst zu ziehen. Die Form der Darstellung verbindet in glücklicher Weise Gründlichkeit mit leichter Verständlichkeit, wobei sehr zu loben ist, daß im Unterschied von anderen, ähnlich gerichteten Werken nicht nur Behauptungen aufgestellt, sondern auch die dazu gehörigen Belege gewissenhaft und genau angeordnet werden. Was aber dieser Gemeinschaftsarbeit ihr eigentliches Gepräge gibt und sie zu einem eminent katholischen Werke macht, ist die hohe, begeisterte und begeisternde Auffassung vom Priestertum, die alle Beiträge durchzieht und ihnen die Wärme echt katholischen Glaubens einhaucht. Das Priesterideal dieses Buches liegt weitab allem äußeren, leeren »Betrieb«, aller Erstarrung in einem legalen, geistig toten Beamtentum. Was immer wieder betont und eingeschärft wird, ist innige persönliche Verbindung mit Christus, lebendiger Gebetsgeist, gedankliche und betrachtende Durchdringung des Glaubensgutes, selbstlose Nächstenliebe, unablässiges Ringen um die eigene Seele und die Seele der andern, damit Christus in ihnen gestaltet werde. Dadurch wird das Werk zu einem vorzüglichen Geschenk

gerade an den jüngeren Klerus, der noch im Werden ist und sich nach Wegweisern und Führern umschaut.

Die Auswahl der behandelten Themen richtet sich naturgemäß nach dem Fachgebiet der einzelnen Mitarbeiter. Wenn den systematischen Aufsätzen auch geschichtliche Darstellungen beigelegt sind, so entspringt dieser Rückgriff auf die Vergangenheit keineswegs der trügerischen Ansicht, als könnte irgendein Denker oder Heiliger der Vergangenheit uns die Last abnehmen, die drängenden Probleme unserer heutigen Zeit aufs neue und selbständig zu durchforschen. Wohl aber soll der Hinweis auf große Vorbilder dem Suchen die Richtung anzeigen und den Mut stärken, uns den schwierigen Aufgaben der Gegenwart zu stellen und an ihnen durch rastlose Bemühung zu wachsen. Die Verbundenheit mit der Tradition gehört ja wesensgemäß zum christlichen Glauben. Die Kirche und auch der einzelne Christ lebt aus der fördernden Bewahrung und Läuterung überlieferter Werte. Absolut neue Anfänge gibt es da nicht. Darum kann die Vergangenheit uns Lehrmeisterin für die Gegenwart und Zukunft sein.

Bei der Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der Beiträge kann hier kaum mehr als eine kurze Inhaltsangabe geboten werden, die aber zugleich als nachdrückliche Empfehlung gemeint ist.

Gleichsam als Grundlage und Programm für das ganze Buch entwickelt Bischof M. Kaller die päpstlichen Richtlinien der letzten Jahrzehnte über Priesterbildung sowohl nach der wissenschaftlichen wie azsetischen Seite (1—17). Dabei kommt mit Recht auch die Schrift von H. Schrörs (Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen) zu Ehren, die zur Zeit ihres Erscheinens (1910) auf mancherlei Widerstände und Mißverständnisse gestoßen ist. O. Kuss gibt in seinen weitgespannten »Bemerkungen zu der religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und der christlichen Verkündigung« (18—37) zunächst ein zutreffendes Bild der modernen Gottentfremdung mit ihrer Trostlosigkeit, Verrohung und Vermassung, um dann in einem durchaus positiven Aufriß christlicher Welt- und Lebensschau einen Durchblick durch das Alte und Neue Testament über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu eröffnen. Obgleich bei diesen eingehenden Ausführungen das Sacramentum Ordinis bisweilen etwas in die Ferne rückt, so ist doch, was gesagt wird, wohl geeignet, die Verkündigung des Evangeliums zeitnaher zu gestalten. Zum Verständnis leistet die zusammenfassende Anmerkung S. 18 gute Dienste. Vielleicht hätte der 1. Teil noch klarer als deductio ad absurdum und indirekte Apologie des 2. Teiles herausgestellt werden können. K. Metzger schildert in seinem Aufsatz »Gemeindeseelsorge im Geiste des hl. Paulus« (88—119) den Apostel in seinem Einssein mit Christus und der Gemeinde, damit als das unvergängliche Vorbild selbstloser Hingabe für Gottes Ehre und das Heil der Seelen, während K. Kastner in seinem Beitrag über Chrysostomus (120—138) durch bezeichnende Selbstäußerungen des Heiligen Gesinnung und Stimmung umschreibt, wie der große Prediger seine seelsorgliche Wirksamkeit auffaßte und ausübte. Eine besonders willkommene Gabe für die zahlreichen Augustinusfreunde wird die sorgfältige, aus erster Quelle fließende Abhandlung sein, die der Patrologe B. Altaner über den hl. Augustinus als Seelsorger beigelegt hat (139—168). Wir erhalten ein anschauliches Bild, wie der Heilige bis an die Grenzen seiner Kraft mit den großen und kleinen Aufgaben der Seelsorge sich abmüht und uns zugleich einen Einblick in sein liebevoll bewegtes Herz gewährt. Was E. Kleineidam Bernhard von Clairvaux über die Predigt sagen läßt (169—199), wird ihm unter der Hand zu einem beschwingten Lobpreis auf die Predigt selbst, die ihm nicht bloß religiöse Rede, sondern Tat Gottes durch das menschliche Werkzeug der Verkündigung ist. Unvermerkt teilt sich der Seele des Lesers die Wertschätzung der Predigt mit. Die geschichtliche Untersuchung von H. Jedin über das Bischofsideal der katholischen Reformation (200—256) gibt an Hand der Bischofsspiegel des 16. Jahrhunderts einen Überblick über hundert Jahre katholischer Reformation durch die Erneuerung des Bischofsamtes, das sich in seinem religiösen Ernst und seiner Vielgestaltigkeit an der Hl. Schrift, den Kirchen-

vättern und lebendigen Vorbildern wieder aufrichtete, bis es in der überragenden Persönlichkeit des hl. Karl Borromäus seine Krönung fand.

Das Herzstück des ganzen Buches ist zweifellos der Beitrag von E. Puzik »Zur Aszese des Weltpriestertums« (257—300). Hier hat eine Meisterhand für das Vollkommenheitsstreben des Weltpriesters goldene, aus reifer Erfahrung geschöpfte Regeln aufgezeichnet, die auf das höchste Ideal abzielen und doch keinen Augenblick die nüchterne Wirklichkeit aus dem Auge verlieren. Diese Abhandlung kann geradezu als Grundriß und Gerüst der ersehnten (257) Aszetik des Weltpriesters gelten. Vortrefflich, d. h. den Kern der Sache treffend ist die immer wiederkehrende Mahnung zu unbedingter Wahrhaftigkeit, die freilich schon selbst einen hohen Grad von Tugend voraussetzt. Mit Recht wird bemerkt: »Das Verschwinden des Weltpriestertums und seiner besonderen Lebensart wäre sicher eine Verarmung unserer Kirche, deren Reichtum ja gerade in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Berufungen liegt« (266) — eine Erkenntnis, für die auch die Geschichte der Kirche zeugt. Aber es wird auch hinzugefügt, daß weite Strecken des Vollkommenheitsweges dem Welt- und Ordenspriestertum gemeinsam sind (299). Die Priestererziehung wird gut tun, auf diesen Sachverhalt zu achten, damit nicht durch eine sinnlose Rivalität hüben oder drüben Komplexe entstehen.

G. Schulemann beleuchtet Bedeutung und Anwendungsgebiet der Klugheit im Leben und Wirken des Priesters (301—313); er gibt darüber gute Winke, die aber durch das Streben nach Kürze etwas allgemein ausgefallen sind. Höchst zeitgemäß ist die durch besonnenes Urteil ausgezeichnete Untersuchung von H. Doms über die Begründung des Priesterzölibats (314—343). Unter Ablehnung zeitgeschichtlich bedingter, nicht mehr haltbarer Begründungen leitet er ihn ab aus den Tiefen christlichen Glaubens, namentlich aus der größeren Verähnlichung mit dem Summus Sacerdos et Mediator. Eine Überspannung der Beweisführung wird vermieden, da aus geschichtlichen und theologischen Gründen nicht eine unbedingte Notwendigkeit, sondern nur eine größere Angemessenheit des Zölibats für den Priester bewiesen werden darf. Eine Erweiterung des geschichtlichen Teiles wäre eine dankenswerte Aufgabe. Aus der eigenen Erfahrung gibt A. Hoffmann Fingerzeige für die fruchtbare Gestaltung biblischer Arbeitskreise und die Verwendung der Bibel auf der Kanzel, zumal in der echten Homilie (344—354). G. Siegmund führt in das Verständnis der modernen Seelenheilkunde ein und fordert mit Recht, die Fragen der Psychotherapie ernst zu nehmen und ihre gesicherten Ergebnisse auch pastorell nutzbar zu machen (355—386). Endlich nimmt J. Negwer aus der Erfahrung der kirchlichen Verwaltung heraus zur wissenschaftlich-praktischen Fortbildung des Priesters Stellung (387—414). Mit großer Eindringlichkeit wird die unbedingte Notwendigkeit dieser Fortbildung für den Priester wie die Seelsorge betont und aufgezeigt, was von oben und von unten dafür getan werden kann und soll. Es kommt entschieden darauf an, daß die Geleise gleich im Beginn des Priesterlebens richtig gelegt werden. Aber gerade hier meldet sich eine ernste Schwierigkeit an; denn auf welche Weise den Jungpriestern, die alsobald mit anstrengender Seelsorgearbeit belastet oder gar überlastet werden, Anregung und Anleitung zur Weiterbildung wirksam geboten werden könnten, ist ein Problem, für das bisher keine befriedigende Lösung gefunden zu sein scheint.

Es war mir eine Freude, dieses Buch zu besprechen und auf seinen gediegenen, wertvollen Inhalt hinzuweisen. Leider muß man den Wunsch nach einer Neuauflage und weiten Verbreitung des bereits vergriffenen Werkes heute zurückstellen.

M. Pribilla (S).

# Aufsätze und Bücher.

## 1. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Bröcker, W., Die Lehre des Anaxagoras: Kantstudien 42 (1942-43) 176-189. — Anknüpfend an die vielfach gegensätzlichen Auslegungen, welche die Lehre des Anaxagoras von der Materie und vom Geist gefunden hat, sucht Br. in einer neuen Deutung die bestehenden Schwierigkeiten zu meistern und zugleich die Einzelzüge aus ihrer einheitlichen Wurzel zu verstehen. Was die Materie angeht, so ist der einzelne Same nicht ein kleinstes Teilchen, sondern ein Elementarstoff, der stetig den ganzen Weltraum erfüllt und deshalb sich mit allen anderen Samen durchdringt, so daß immer und überall alles in allem ist. Weil am Anfang alle Samen in einer gleichmäßigen Verdünnung ruhten, gab es noch keine geformte Gestalt, war noch alles verborgen. Erst durch Verdichtung, bzw. Verdünnung der verschiedenen Samen an jeweils anderen Raumstellen entstand Gestalt und so Offenbarkeit oder Wahrheit. Dieses Werden ist das Werk jener bewegenden Kraft, die Vernunft heißt, weil sie der Grund des In-die-Unverborgenheit-tretens oder der Wahrheit ist. Dabei kommt die Vernunft nicht von außen zu dem Samenganzen hinzu, sondern ist als wesentlich Zugehöriges mitgesetzt; die Materie ist kraft der ihr innewohnenden Vernunft selbst produktiv. Folglich ist die Vernunft »ursprünglich als ein Eröffner der verschlossenen Natur und erst abgeleiteterweise als ein bei sich selbst Verweilendes zu denken« (189). — Die Auslegung, die Br. der Materie gibt, verdient alle Beachtung, zumal Anaxagoras von Parmenides abhängt, der das Seiende als stetige Kugel faßt. Durch seine Fülle der Samen sucht Anaxagoras über den Eleaten hinaus »die Einheit des Seienden als solchen mit der Vielheit des unterschiedlichen Wasseins zu vereinigen« (183). Bei der Deutung des Geistes wird mit dem Wahrheitsmoment ein fruchtbarer, sonst kaum beachteter Gesichtspunkt herausgehoben. Doch dürften der Immanenz des Geistes in der Materie bestimmte Ausdrücke des Anaxagoras entgegenstehen. Nur nach dem Deismus, keineswegs nach dem Theismus; ist ein transzendenter Gottesgeist »etwas Fremdes«, das »die Einheit alles Seienden ... in Frage stellt« (186). Lotz (S).

Kühn, H. J., ὕψος. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios (Würzburger Stud. z. Altertumswiss. 14). gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 116 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. M 6.— Die Studie gibt eine sorgfältige Interpretation von Texten aus dem Anonymus περὶ ὕψους, aus Philon, Poseidonios und Platon, die alle um den Begriff ὕψος kreisen. Das Wort wurde von der räumlichen Dimension auf geistige, metaphysische Größen, auf eine große Seelenhaltung, endlich auf die erhabene Rede übertragen. Das Ziel der Arbeit ist, zu zeigen, wie der ursprünglich religiös-metaphysische Gehalt zum Teil verblaßt, zum Teil verändert wird. Beim Anonymus περὶ ὕψους wird ὕψος ein stilkritischer Begriff, insofern er den seelischen Aufschwung in Sprache und Dichtung zum Ausdruck bringt. Homer und Platon sind Meister im Gebrauch dieses Kunstmittels. Dabei erscheint das Werk Homers als ein philosophisches Werk, allerdings Philosophie in dichterischem Gewande. Der Dichter ist der Interpret Gottes. Auch Platon wird auf diese Ebene gezogen. Obwohl ὕψος so als literarkritischer Terminus zunächst nur die höchste Gewalt des Schriftstellers und Redners bezeichnet, so schimmert doch die ursprüngliche philosophisch-religiöse Bedeutung der Seelenhaltung noch durch. Poseidonios gilt allgemein als Quelle des Anonymus. Der Verf. stellt sich aber die Frage, ob und inwieweit bei ihm auch noch die philosophische Vorstellung zu fassen ist. Das geschieht zunächst auf dem Umweg über Philon. Auch dieser kennt den rhetorischen Begriff des ὕψους. Er übt aber eine ausgedehnte Kritik an einem falschen ὕψος. K. zeigt, daß die von Philon getadelten Chaldäer die Lehre des Poseidonios vertreten. Es ist Leugnung des

Göttlichen, Täuschung mit Aufgeblasenheit, nämlich eine rein wissenschaftliche Bewältigung der Weltfragen durch die Erkenntnis des menschlichen Geistes ohne die von Gott geschenkte Gnosis oder mystische Schau. Eine ausgedehntere Untersuchung der Platonischen Lehre über den seelischen Aufschwung (Symposion, Phaidros, Staat, Theaitetos) und ihres Wandels zeigt die nahe Berührung zwischen dem Anonymus und Platon, besonders dem Phaidros. Aber ebenso bedeutsam sind die Unterschiede. Dadurch, daß Platon vom Anonymus auf die Ebene Homers gestellt und zum Vertreter einer musischen Philosophie gemacht wurde, mußte die Ideenlehre preisgegeben werden. An die Stelle der transzendenten Ideen traten die immanenten rein menschlichen ὑπερφύα. Das Gewaltige, Schöne und Große, im Leben selbst Erlebte und Geschaute gibt dem Menschen das Ziel seiner Bestimmung an. Von Poseidonios also stammt diese umfassende Umdeutung Platons, die an die Stelle der Erkenntnis der Ideen die des räumlichen Kosmos setzte. Aber Poseidonios, der das meiste dazu beigetragen hatte, die platonische Philosophie zu neuem Leben zu erwecken, mußte das Schicksal erfahren, vom neu aufblühenden Platonismus verdrängt zu werden. Schuster (S).

Reidemeyer, K., *Mathematik und Logik bei Plato* (Hamburger mathem. Einzelschriften 35). gr. 8° (20 S.) Berlin und Leipzig 1942, Teubner. M 2.—. — R. versucht einen neuen Zugang aufzuweisen zur Dialektik Platons und zwar auf dem Wege über die Mathematik. Die Mathematik, die Plato kannte, war die Pythagoräische Mathematik, in der sich die Umwendung vom Anschaulichen zum Begrifflichen vollzog. Der Nachweis, daß Diagonale und Seite eines Quadrates nicht mit derselben Einheitsstrecke gemessen werden können, läßt sich nicht veranschaulichen, sondern ist nur dem Denken zugänglich. So entzieht sich das ursprünglich anschaulich gegebene Quadrat bei näherem Zugriff der anschaulichen Behandlung. Die mathematischen Wissenschaften sprechen scheinbar »von Wahrnehmbarem, tatsächlich aber von Erkenntnishaftem« (10). Dieser Zustand in der mathematischen Erkenntnis soll Plato dazu geführt haben, das Sein in einen urbildlichen und einen abbildlichen Teil zu zerlegen. Durch mathematische Schulung wird es erreicht, den »Philosophen aus der Verblendung des sinnlich Wahrnehmbaren zu befreien und seinen Blick zum Erkenntnishaften und Seienden umzuwenden« (10). »Den Zugang zum Sein dieses Seienden zu finden, ist die Aufgabe der Dialektik« (17). Diese Dialektik ist zwar eine notwendige Vorbedingung für die Schau des Seienden und des Guten, aber keine hinreichende. Dem Menschen ist es nämlich nur gegeben, nach Weisheit zu streben, sie zu besitzen ist den Göttern vorbehalten, die sie dem dialektisch Vorgebildeten in einer glücklichen Stunde zeigen. Das Ergebnis der Dialektik selbst ist, »den Umriß einer widerspruchsfreien Gnosis und Logik zu entwerfen« (19). Junk (S).

Bommersheim, P., *Plotin und der Aufbau der religiösen Personalwelt*: BIDPh 16 (1943) 370—386. — Verf. will die Personalwelt Plotins als umfassenden Zusammenhang zwischen Person und Welt in ihren Baugesetzen und Baugliedern darlegen. Ursprung der Religion ist bei Plotin nicht Hypostasierung einer metaphysischen Idee, sondern die religiöse Erfahrung. Diese Religion fällt aber mit Philosophie zusammen. Objekt der religiösen Erfahrung ist Gott oder besser gesagt die Göttlichkeit als Attribut Gottes, das jedoch nicht als bloße Eigenschaft Gottes gedacht werden darf. Grundlegend ist die Einheit Gottes. Der Grundgegensatz herrscht zwischen Gott und Welt, dem Einen und dem Vielen. Daneben besteht aber auch eine Grundseinsverbindung zwischen Welt und Gott. Das Wesen aller Religion hängt nun daran, daß der Mensch ein Mittleres ist zwischen Grundgegensatz und Grundseinsverbindung, beiden angehörig und in keinem allein verweilend. Im Gefüge des Plotinischen Stufenkosmos werden die einzelnen Seinsbereiche zu Stufen der Gottesnähe. Alle Stufen der Welt sind zugleich auch Schichten der Seele. Unserer körperformenden Seele entspricht im großen Weltall die Allseele, die zugleich in allen Einzelseelen ist und ihre Einheit

ausmacht. Wenn sich die Seele zu ihrem eigenen Wesen wendet, kommt sie zugleich zu dem, was über dem Geist ist. So hat die niedere Stufe die höhere in sich als ihren Kern, ihr Wesen und ihren Ursprung. Die Seele besitzt nun die doppelte Möglichkeit der Verweltlichung und der Gottung oder Hinwendung zu Gott. Auch diese ist doppelter Art, durch Arbeit an der Welt oder Flucht aus der Welt. Bei Plotin herrscht wesentlich der letztere Typ. Neben dem Attribut des Einigen betont Plotin noch das Licht, aus dem das Erkennen fließt, und das Gute oder den Wert. Ewigkeit und Leben dagegen treten zurück. Erst das Licht und das Gute erlauben eine Ableitung der Welt aus Gott. Die Seele muß die Stufen des Heilsweges mit Bewußtsein durchschreiten. — Eine Betrachtung der religiösen Struktur Ekkeharts soll später folgen.

Schuster (S).

Masnovi, A., S., Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi. 8° (VIII u. 178 S.) Mailand 1942, Vita e Pensiero. L 12.— Das Büchlein faßt sieben Aufsätze bzw. Vorträge aus den Jahren 1931—1941 zusammen, von denen fünf im Sinne des Titels der Durchführung des Vergleichs zwischen Augustinus und Thomas dienen. M. will vor allem das Gemeinsame beider herausarbeiten. Beiden großen christlichen Denkern geht es in ihrem Philosophieren um das Problem des Lebens, und sie finden dessen Lösung in Gott. Der Aufstieg zu Gott beruht bei beiden auf dem Grundsatz, daß das Veränderliche im Unveränderlichen seinen letzten Seinsgrund habe, also (?) auf dem Satz: Omne, quod movetur, ab alio movetur (144). Überhaupt sei der beste Deuter Augustins gerade Thomas (166). — Die Frage drängt sich aber auf, ob dabei nicht die geschichtliche Wirklichkeit des Philosophierens Augustins im Sinne des Thomismus eine gewisse Umdeutung erfahre. Gewiß besteht zwischen Augustin und Thomas im Religiös-Christlichen eine letzte und entscheidende Gemeinsamkeit; das hindert aber nicht, daß im Systematisch-Philosophischen tiefgehende Unterschiede bestehen können. Die Bedeutung des Neuplatonismus ist für das Denken Augustins doch wohl größer, als M. zuzugeben geneigt ist (vgl. 121, 168 f.). Dieser Einsicht hätte sich M. kaum verschließen können, wenn er außer dem persönlichen Bekenntnisbuch Augustins auch dessen systematisch-philosophische Schriften herangezogen hätte. — Die beiden restlichen in M.s Buch wiedergegebenen Vorträge — das 2. und 3. Kap. — gelten weiteren »Entwicklungen« (sviluppi) des thomistischen Gedankens: das 2. Kap. der geschichtlichen Bedeutung des Neothomismus; M. sieht sie vor allem darin, daß die Erneuerer des Thomismus im 19. Jahrh. die thomistische Abstraktionslehre gegenüber vielen Mißverständnissen wieder ins rechte Licht rückten und so den Weg zur Lösung des die Zeit am meisten bewegenden Erkenntnisproblems wiesen. Das 3. Kap. bringt M.s anläßlich der Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu in der Mailänder Katholischen Universität gehaltenen Vortrag »Die Gesellschaft Jesu und ihre philosophische Wirksamkeit«. Hervorgehoben werden die Verdienste Fonsecas und seiner Mitarbeiter in Coimbra um die Neubelebung des Aristoteles-Studiums und die des Suarez um die systematische Ordnung und Durcharbeit der neuen Erkenntnisse. Noch bedeutsamer scheint M. die Tätigkeit S. Sordis und anderer, namentlich italienischer Jesuiten zur Wiedererweckung des Thomismus im 19. Jahrhundert.

de Vries (S).

\* \* \*

Fichte, J. G., La Destination de l'homme, übers. von M. Molitor, mit einer Einleitung von M. Gueroult. kl. 8° (214 S.) Aubier 1942, Montaigne. — Fichtes »Bestimmung des Menschen« bildet den Auftakt zur letzten Periode seines philosophischen Schaffens. Die vorliegende französische Ausgabe bietet einen sinngetreu übersetzten Text. Die Einleitung (47 S.) ordnet die Gedanken der Schrift, von der eine sorgfältige Analyse gegeben wird, sowohl in die philosophische Entwicklung Fichtes als auch in den weiteren Zusammenhang der Philosophiegeschichte ein. — Wie weit die Veränderungen im Denken Fichtes seinen ursprünglichen Absichten

entsprechen oder widersprechen, darüber sind die Meinungen bekanntlich geteilt. Die Hauptänderung in der »Bestimmung des Menschen« besteht nach G. darin, daß Fichte an Stelle der intellektuellen Anschauung den blinden Glauben gesetzt habe. So überrascht man vom dritten Buch über den »Glauben« auch ist und so verständlich die These G.s durch Zitate aus anderen Schriften auch wird, ein Blick auf die Gesamtentwicklung Fichtes und auf die Reihenfolge seiner Schriften läßt einen doch nicht zur Ruhe kommen. Es wäre doch mehr als merkwürdig, wenn Fichte eine so grundlegende Änderung selbst nicht bemerkt oder geglaubt hätte, daß andere sie nicht bemerken würden. Er schreibt aber in der Vorrede seines Werkes, daß man in ihm nichts finden werde, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre. »Die Bestimmung des Menschen«, die 1799 (nicht 1789) ausgearbeitet worden ist, stünde so inmitten von Schriften, die ihr vorausgehen und nachfolgen, aber von ganz anderer Geistesart sind. Was noch mehr bedeutet: Fichte hat seine »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794 im Jahre 1802 wieder unverändert in Druck gegeben. Er konnte sich also keiner so grundlegenden Veränderung bewußt sein. Zur Lösung des Rätsels sei auf eine Stelle seiner Abhandlung »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« verwiesen. Es heißt dort: »Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, daß alles, worüber reflectiert wird, auch nur ein Vorstellen sein werde... Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn« (S. W. I 80). In Übereinstimmung damit unterscheidet Fichte in der »Anweisung zum seligen Leben« fünf verschiedene Standpunkte, von denen je einer sich über die anderen erhebt. Als vierten nennt er den Standpunkt der Religion (S. W. V 470). Es ist eben der, der in der »Bestimmung des Menschen« als der letzte, der Standpunkt des Glaubens beschrieben wird. Als fünften und letzten Standpunkt nennt er dann den Standpunkt der Wissenschaft (472), fügt aber ausdrücklich hinzu, daß das gottselige Leben durch ihn keineswegs bedingt sei. Was folgt daraus? Daß die »Bestimmung des Menschen« keine Darstellung der Wissenschaftslehre ist, daß sie bewußt auf dem vorletzten Standpunkt stehen bleibt. Fichte betont in seiner Vorrede ja ausdrücklich, daß das, was außer der Schule brauchbar ist, von der neueren Philosophie, den Inhalt dieser Schrift ausmachen solle, vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müßte.

Brugger (S).

Heyse, H., Kant und Nietzsche: Kantstudien 42 (1942-43) 3—27. — Durch alle vorletzten Verschiedenheiten hindurch gilt es zu den letzten »gemeinsamen metaphysischen Horizonten« (3) von Kant und Nietzsche vorzudringen. Beide überwinden die Bindungen des christlichen Glaubens in einer neuen Begegnung mit dem ursprünglichen Griechentum. So stellt Kant »die gesamtabendländische Metaphysik in Frage« und führt »damit zugleich eine neue metaphysische Situation« (4) herbei. Aus dieser Situation heraus hat Nietzsche philosophiert »und eben damit die kantischen Problemstellungen radikalisiert und umfassend erweitert« (4). Bei Kant wird das Ding-an-sich in uns und außer uns als das Grenzenlose, Un-bestimmte, Un-endliche durch den von der menschlichen Existenzialität und Subjektivität entworfenen, begrenzenden oder de-finierenden Horizont zur Idee umgewendet, als Erscheinung konstituiert und so erst zum Sein gebracht. Diese Grundkonzeption führt Nietzsche darin fort, »daß der dionysische Urgrund in der apollinischen Lichtwelt zum Erscheinen gebracht wird« (17). Von hier aus wird der Wille zur Macht als »Prinzip zugleich der Existenzkonstituierung wie der Weltauslegung« (19) begriffen; er steigert sich als »Wahrheit hineinlegen« am höchsten, wenn es ihm gelingt, »dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen« (21), was in der ewigen Wiederkehr geschieht. Der hiermit umrissene Kerngedanke wird bei beiden vielfach noch von andersartigen Elementen durchkreuzt. Für die Zukunft gilt es nach H., ihn in

radikaler Reinheit durchzuführen. — Zweifellos besteht zwischen Kant und Nietzsche eine letzte Gemeinsamkeit. Sie treffen sich in der Idee des Menschen als des Gesetzgebers, der das ungeformte Chaos gestaltet. Dabei hat Nietzsche Gott bereits ausgeschaltet, während für Kant die Gottesidee noch eine gewisse Rolle spielt. H. treibt weiter zur reinen Immanenz und absoluten Autonomie des Menschen. Auf dieser Linie bewegte sich das echte Griechentum sicher nicht eindeutig; vielmehr hat es fortschreitend um die Transzendenz gerungen, wenn es auch der Immanenz zu sehr verhaftet blieb. Sachlich schließt die Annahme eines transzendenten Gottes das Schöpfer-tum des Menschen nicht aus, sondern ein; denn einzig in einem konstituierenden Entwerfen kann sich dem Menschen die Wahrheit des Seienden enthüllen. Freilich wird sich, wenn »das Urphänomen der Grenze« (10) nicht einfach hingenommen, sondern philosophisch durchdrungen wird, zeigen, daß dieses Entwerfen nicht ein ur-vollziehendes, sondern ein nach-voll-ziehendes ist; deshalb liegt ihm auch nicht ein schlechthin ungeformtes Chaos zugrunde. Im übrigen übt auf H.s Darlegungen die Begrifflichkeit der protestantischen Theologie mit ihrer starren Gegensätzlichkeit zwischen der bloßen Immanenz des (erbsündlichen) Menschen und der allein aus dem Glauben möglichen Transzendenz einen bestimmenden Einfluß aus.

Lotz (S).

Hawighorst, G., Der Möglichkeitsbegriff in der kritischen Ontologie Nikolai Hartmanns. 8<sup>o</sup> (72 S.) Passau 1942, GogeiSSL. — Die kleine Schrift ist ein Auszug aus einer bedeutend größer angelegten Dissertation, die H. bei der Päpstlichen Universität in Rom eingereicht hat. Das Kernstück der von Hartmann im Anschluß an die Überlieferung wieder erweckten Ontologie bildet die Modalanalyse. Innerhalb der Modi wiederum kommt der Möglichkeit in verschiedener Hinsicht die zentrale Mittelstellung zu. Dabei soll ein neuer Möglichkeitsbegriff herausgearbeitet werden, dessen Eigenart vor allem in der realen Sphäre zu wesentlichen Abweichungen von der aristotelischen disjunktiven Möglichkeit führt. Es ist eine eingliedrige Möglichkeit, die entweder nur Möglichkeit des Wirklichseins oder nur Möglichkeit des Unwirklichseins besagt. Des genaueren ist real möglich nur das, dessen Bedingungen bis zur letzten wirklich sind. Da aber mit der Erfüllung aller Bedingungen etwas nicht nur möglich, sondern schon wirklich ist, gilt, daß im Realen alles, was möglich ist, auch wirklich ist, und daß umgekehrt nur das, was wirklich ist, auch möglich ist. Ferner ist das Mögliche ohne weiteres notwendig, weil es mit der Erfüllung aller Bedingungen unausweichlich wirklich ist. Demnach muß das erste Glied der ganzen Kette von Bedingungen, dem keine früheren Bedingungen mehr vorausliegen, als zufällig erscheinen. Die metaphysischen Voraussetzungen dieser Möglichkeitslehre sind die Trennung der idealen von der realen Sphäre, die Leugnung der inneren Finalität und die Irrationalität unserer Erkenntnis. So bleibt »nur die äußere, mechanistische Möglichkeit der Verkettung« (54). Wenn sich Hartmann für diese Auffassung gegen Aristoteles auf die Megariker beruft, so geschieht das zu Unrecht, weil diese »eine innere, wenn auch starre Wesensmöglichkeit verteidigten« (68). — H.s Arbeit zeigt am Kernstück der Möglichkeit, was jüngst Guggenberger eingehend nachgewiesen hat, daß nämlich Hartmann unrettbar dem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet bleibt.

Lotz (S).

Pfeil, H., Die philosophische Entwicklung seit 1900: Klerusblatt 24 (1943) Nr. 23-24. — Pf. zeigt in diesem vielbeachteten Artikel, wie sich in der außerscholastischen Philosophie seit 1900 eine vollzogene vom denkbar schärfsten Gegensatz zwischen der herrschenden Philosophie und der aufstrebenden neueren Scholastik zu einer ständig fortschreitenden Annäherung an diese drei Gesichtspunkte sind dafür kennzeichnend: 1. Die Wende zum Objekt in der Frage nach der Objektivität der Erkenntnis, nach der Realität der Außenwelt und in der Rückkehr zur Metaphysik. 2. Die Erhellung des Geistes, die zur Erkenntnis einer strukturierten, geistigen Seele führt und in der Anthropologie ein im Grunde aristotelisches Menschenbild formt.

3. Die Begegnung mit Gott, der von der Mehrzahl der führenden Denker anerkannt wird. Hand in Hand geht damit eine Korrektur in der Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie und in der Auffassung vom Wesen der Philosophie. Pf. erhofft sich aus dieser Annäherung, die in manchen Grundfragen bis zur Übereinstimmung führte, einen neuen Höhepunkt der philosophia perennis. — Es ist gewiß richtig und ermutigend, daß sich seit 1900 eine Bewegung in der von Pf. gezeigten Richtung angebahnt hat. Ob aber Pf. sich nicht über die Tragweite dieser Bewegung täuscht? Die Wende zur Metaphysik ist doch meist nur eine Wende zur Ontologie im engeren Sinne (vgl. J. B. Lotz »Ontologie und Metaphysik«, Schol 18 [1943] 1—30). Es ist sicher zuviel gesagt, daß dem Inhalt nach und in den Grundfragen zwischen der fortschrittlichen Psychologie und Anthropologie von heute und der neueren Scholastik kein Gegensatz mehr besteht. Meist fehlt ein klarer Begriff von der Geistigkeit der Seele. Bei aller Anerkennung der Eigen-gesetzlichkeit des Geistigen wird dieses doch in solcher Abhängigkeit von den unteren Schichten gesehen, daß es mit diesen steht und fällt. Es ist kein Zufall, daß überall dort, wo die Geistigkeit der Seele nicht klar erkannt ist, auch der Schritt zur Unsterblichkeit nicht getan wird. Über die Auffassung der Transzendenz bei Jaspers, die von der Auffassung der Scholastik bei aller Ähnlichkeit »letztlich doch durch einen Abgrund getrennt ist«, vgl. J. B. Lotz »Analogie und Chiffre« (Schol 15 [1940] 39—56). — Wenn die These Pfs einige Einschränkungen erfuhre, so geschah dies, um den falschen Eindruck hintanzuhalten, als ob die moderne Philosophie sich der Ansicht der Scholastik ganz genähert habe. Gar leicht möchten die Leser Pfs daraus die Folgerung ziehen, daß sich das Studium der Scholastik nun erübrige, da man ihr Wahrheitsgut ebensowohl und dazu noch in moderner Fassung auch anderswo finde.

Brugger (S).

de Vleeschauwer, H. J., Die nationalen Unterschiede in der europäischen Philosophie: Kantstudien 42 (1942-43) 64—105. — In den nach vier-jähriger Unterbrechung nunmehr mit einem 328 Seiten starken Band eine neue Folge beginnenden Kantstudien legt der bekannte flämische Philosoph in einer nebeneinander französisch und deutsch veröffentlichten Abhandlung anregende Betrachtungen über das genannte Thema vor. Fruchtbarer als die gebräuchlichen Gegenüberstellungen von lateinischem und germanischem oder mittelmittelmeerrischem und nordischem Geist scheint ihm die Entgegen-setzung von westlichem und mitteleuropäischem Denken zu sein. An der Grenzscheide der beiden Kulturen mit beiden wohl vertraut, aber mit un-verkennbarer Vorliebe für das mitteleuropäische Denken, bringt er den Gegensatz etwa auf die — in ihrer Kürze freilich mißverständliche — For-mel: Mitteleuropäischer Irrationalismus und westlicher Rationalismus. Irra-tionalismus meint dabei nicht, wie das Wort gewöhnlich verstanden wird, Ver-neinung der Vernunft (83), sondern ein Denken, das nicht bloß »klare und deutliche Begriffe«, sondern auch die ahnungsreiche, schöpferische Intuition zu ihrem Recht kommen läßt, das darum nicht bloß die rational völlig be-herrschbaren Bereiche der Wirklichkeit gelten läßt, sondern in besonderer Weise den geheimnisvollen Tiefen des Seins zugewandt ist. Das mittel-europäische Denken gibt sich nicht mit der bequemen Herausarbeitung von Gegensätzen und der Entscheidung für eine der beiden Seiten zufrieden, sondern sucht in »verstehender Weisheit« (81), die Gegensätze in höherer Einheit zu verbinden; die coincidentia oppositorum des Kusaners ist ein urdeutscher Gedanke. Demgegenüber verkörpert der Westen die schluß-folgernde Vernunft mit ihrer mathematischen Strenge und ihrem tech-nischen Verfahren als Norm des Denkens und Handelns. Der westliche Geist zielt auf die »Konstruktion eines Weltbegriffs, der sie vereinfacht bis hin zur abstrakten Struktur von allgemeinen Gesetzen, die leicht zu handhaben sind« (81); wenn der Erfolg ausbleibt, gibt er sich leicht dem Skeptizismus hin, der nur die Kehrseite des Dogmatismus ist. Gegenüber dieser Gemein-samkeit des westlichen Denkens, die sich namentlich in der unmittelbar praktischen Zielsetzung der Wissenschaft und der damit gegebenen Vorliebe

für die positiven Wissenschaften zeige, scheint dem Verf. der zweifellos bestehende Gegensatz zwischen dem französischen mathematisch-rationalistischen Charakter (etwa Descartes') und dem englischen physico-empiristischen Charakter (etwa Bacons) zweitrangig zu sein. Zum Schluß bemerkt der Verf., trotz der tiefgreifenden Gegensätze zwischen westlichem und mitteleuropäischem Denken trete doch die geistige Einheit Europas klar hervor, sobald man sein Denken im ganzen genommen etwa mit dem Denken Asiens vergleiche; diesen Vergleich will er ein anderes Mal durchführen. — Der Verf. hat mit feinem Verständnis die Vorzüge des deutschen und die Gefahren des westlichen Denkens herausgearbeitet. Wenn er dabei auch den Geist der katholischen Kirche einseitig dem westlichen Denken zuordnet (89), so liegt freilich eine Verwechslung des Wesentlichen dieses Geistes mit einer zufälligen Ausprägung vor. Ist es doch gerade der Geist des ungeschmälerten, katholischen Christentums, der die natürlichen Vorzüge der verschiedenen Völker zu ganzer, harmonischer Entfaltung bringt, weil er die Gefahren des Abirrens, die ja die Kehrseite natürlicher Vorzüge sind, überwinden läßt, ohne die berechnete Eigenart und gottgewollte Mannigfaltigkeit aufzuheben.

de Vries (S).

L ü t h. P. Nishida und die japanische Philosophie. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Japans: ZDKulturph 9 (1943) 135—141. — In der Geschichte der neueren japanischen Philosophie lassen sich drei Perioden unterscheiden: eine des ungehemmten Einströmens westlichen Geistes, eine der kritischen Sichtung des Ausländischen und eine der Rückbesinnung auf das eigene Wesen. Während T. Takeki (»Japanische Philosophie der Gegenwart« in: BIDPhil 14 [1940] 277 ff., vgl. Schol 17 [1942] 116) Nishidas Bedeutung vor allem in der Auseinandersetzung mit europäischen Philosophemen sah, glaubt L. diese am besten dahin zu kennzeichnen, daß Nishida die dritte Periode der japanischen Philosophie eingeleitet habe. Nishida habe in der Form einer rein logischen Entwicklung nichts anderes getan, als den Grundgedanken des urjapanischen Zen-Buddhismus zur Darstellung gebracht. — Gut hebt L. den Unterschied zwischen dem leeren und abstrakten Nichts der Negation alles Seienden und dem vollendeten Nichts (japan. Mu-itschimoto) hervor, das man sich als Konzentration alles Konkreten zu denken hat. L. verwahrt sich dagegen, daß es sich dabei um ein »Jenseits« oder um ein sonstwie Transzendentes handle. Ob sich diese Verwahrung nicht aus einem (weit verbreiteten) Mißverständnis der Transzendenz erklärt? Muß denn das Transzendente als absolut distanziert von der Diesseitigkeit gedacht werden? Man kann sein Verhältnis zum Diesseits, das eine gewisse Immanenz einschließt, kaum schöner ausdrücken, als der Zen-Meister Joka es in den von L. zitierten Versen tut: »Ein und derselbe Mond spiegelt sich / In allen Wassern. / Alle Monde im Wasser / Sind eins mit dem einzigen Mond.« Wird dieses Bild in die Begriffssprache der Scholastik übersetzt, so ist es nicht weit von der Auffassung eines Thomas von Aquin. Bei den folgenden Versen des Dichters: »Die Gestalt der Wahrheit aller Buddhas / Durchdringt meine Natur, / Und die meinige wiederum / Wird eins mit dem, der da ist«, würde er allerdings seine Einschränkungen machen, ihnen aber dennoch einen guten Sinn abgewinnen können. Würde das aber auch der Sinn Nishidas sein? Wir wissen es nicht. Gerade die scholastische (nicht bloß auf aristotelische Quellen zurückgehende) Metaphysik besitzt ein Rüstzeug, das der begrifflichen Durchdringung und Aufhellung östlichen Denkens wohl mehr gewachsen ist, als jede andere Form europäischer Philosophie.

Brugger (S).

## 2. Ideen- und Literaturgeschichte der Scholastik.

Beltrán de Heredia, V., Hacia un inventario Analítico de Manuscritos Teológicos de la Escuela Salmantina, Siglos XV—XVII, conservados en España y en el extranjero: Revista Española de Teología 3 (1943) 59—88. — Wie der Titel besagt, will dieser Aufsatz eine methodische Anleitung zur

Sammlung und Katalogisierung der Hss aus der Schule von Salamanca geben. M. E. kommt ihm eine ähnliche Bedeutung zu wie dem 1883 erschienenen Aufsatz Ehrles über das Studium der Hss der mittelalterlichen Scholastik. Wenn auch das Gebiet nicht so unbekannt ist, wie damals das handschriftliche Material der mittelalterlichen Theologie, so werden sich doch die allerwenigsten über die auftretenden Schwierigkeiten und Besonderheiten im Klaren sein. Hier spricht nun ein Spanier, der seit mehr als 20 Jahren unter diesen Hss lebt. H. weist im ersten und wichtigsten Teile auf die verschiedenen Klassen von Hss und die aus ihrem besonderen Charakter sich ergebenden Schwierigkeiten hin. Er unterscheidet magistrale Hss, die unmittelbar auf die von den Lehrern verfaßten und geschriebenen Vorlesungen zurückgehen, und Schülerhss, Nachschriften nach den Vorlesungen des Professors. Sie bilden die Mehrzahl. Andere wieder sind Kompilationen aus den Vorlesungen mehrerer Professoren. Man nahm eine Nachschrift und ergänzte die fehlenden Teile aus anderen Vorlesungen, die derselbe Professor früher oder sein Substitut oder auch ein ganz anderer gehalten hatte. H. nennt solche Kompilationen akademische Hss zweiter Klasse, im Gegensatz zu den unmittelbaren Nachschriften. Eine dritte nicht scharf geschiedene Klasse umfaßt die Traktate, die sich ein Student für die nicht selbst gehörten Teile aus anderen Nachschriften zusammenstellte. Es herrschte die Sitte des Diktierens. Aber auch da gab es verschiedene Formen. Jenachdem fiel die Nachschrift anders aus. In den Nachschriften wurden oft Name, Datum und anderes angegeben. Fiel dies bei späteren Abschriften fort, so entstanden neue Fehlerquellen. H. zeigt aus seiner reichen Erfahrung heraus all die Klippen, die man bei Beschreibung der Hss zu umgehen hat, so daß schon deshalb dieser Aufsatz für Forscher auf diesem Gebiet unentbehrlich ist. Er weist auch die Hilfsmittel auf, die zur Bestimmung der chronologischen Ordnung dienlich sind. — Im zweiten Teil gibt er eine Übersicht über die hauptsächlich in Betracht kommenden Bibliotheken. Hier sind zumal bei außerspanischen Bibliotheken viele Ergänzungen möglich. Verwiesen sei nur auf den Artikel von Stegmüller in den Spanischen Forschungen 1935 über Spanische und portugiesische Theologie in englischen Bibliotheken. Auch Cambridge (Molina: De incarnatione), München (Petrus Soto, Azor, Vazquez), Mailand bieten Ergänzungen. — Im dritten Teil werden Einzelvorschriften über die Katalogisierung gegeben, unter denen ich die Forderungen eines genügenden Incipit und Explicite und die strenge Einhaltung der Reihenfolge und Angabe der Besonderheiten hervorhebe. — Ich schließe mit einer Anregung. Wenn Spanien diese große Aufgabe übernehmen will, was durchaus zu begrüßen ist, so wäre es eine große Ersparnis von Zeit und Kosten, wenn sofort ganze Arbeit geleistet würde, ich meine, daß man alle iberischen Dogmatiker und Moralisten von c. 1500—1650 inventarisierte, ob Salmantiner Schule — bei dem weitreichenden Einfluß von Salamanca ein schwer zu umschreibender Begriff — oder nicht. Es wird sehr viel Spreu dabei sein. Aber das läßt sich bei solchen grundlegenden Arbeiten einmal nicht vermeiden. Ferner wünschte ich, daß man ein Verzeichnis der Druckwerke iberischer Dogmatiker und Moralisten anlegte; denn einmal wird durchgängig das Wertvollste doch in den Druckwerken enthalten sein, dann aber ist es oft weit schwieriger, über ein Druckwerk, zumal spanisches Druckwerk, von 1500—1650 sich zu unterrichten als über einen Inkunabeldruck. Pelster (S).

\* \* \*

Landgraf, A., Ein anonymes Werk aus dem Bereich des Odo Rigaud O. F. M.: CollFranc 13 (1943) 5—12. — Im Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl., der wegen seiner Fragen aus dem Kreis um Alexander von Hales in den letzten Jahren öfter genannt wurde, findet sich ff. 153<sup>r</sup>—217<sup>v</sup> ein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch: Legitur 4<sup>o</sup> regum V<sup>1o</sup>: Tunc Helyseus ad Naaman Syrum Vade et lavare sepcies in Jordane et caro tua recipiet sanitatem et mundaberis. In hoc verbo tangitur. Er schließt unvollständig im Traktat De ordine »ut vult se noluisse frequenter«. Es ist eine Sa-

kramentenlehre im Anschluß an die Erklärung des Lombardus aus der Zeit des Überganges zur neuen Form. L. zeigt nun an einigen Fragen, daß sie eng mit dem Kommentar Odo Rigaldis verwandt ist. Gehört sie zur Schule Rigaldis oder war sie Vorlage für Odo? M. E. lösen die beigebrachten Texte diese Frage nicht. Gewisse, aber nicht entscheidende Gründe scheinen eher für eine Vorlage zu sprechen. Da die Lösung dieser Frage für die Beurteilung Rigaldis ihre Bedeutung hat, so müßte die Untersuchung auf Grund weiterer Texte fortgeführt werden.

Pelster (S).

Müller, J., *Der Tractatus de formis des Johannes Quidort von Paris: DivThom (Fr) 19 (1941) 195—210.* — In der Venediger Ausgabe der *Quodlibeta des Hervaeus von 1513* findet man als Anhang auch eine Schrift *De unitate formarum: Omnes homines scire desiderant* als Werk des gleichen Verf. In dem Neudruck des Cosmas Alemannus, der die letzte *Quaestio* aufgenommen hatte (Paris 1885—1894, t. 3), glaubte Ehrle einstweilen bei dieser Zuteilung bleiben zu dürfen. Und da die zahlreichen Traktate und Quästionen über Einzigkeit und Mehrheit der Formen zwar oft genannt, aber sehr selten gelesen werden, so ist es bis heute dabei geblieben. M. beweist nun hauptsächlich durch Zitate aus dem *Correctorium* des Johannes von Paris, von denen mir zumal jenes über die Konsekrationsworte überzeugend zu sein scheint, daß Johannes auch Verfasser dieses Traktates ist. Die Lösung einer Schwierigkeit — das *Correctorium* zitiert ein cap. 19, während der Traktat nur 18 Quästionen hat — dürfte M. ruhig mit mehr Zuversicht vortragen; denn die letzte *Quaestio* nach Johannes zwei Disputationen. Hier dürfte auch der Grund liegen, weshalb er von cap. 19 redet, nicht von Q. 19; es sind 18 Quästionen, aber 19 capitula. Obendrein kann M. auf Cod. 251 Avignon hinweisen, der den Traktat unter dem Namen eines frater Johannes bringt. Inbetreff der zeitlichen Fixierung dürfte etwas mehr Vorsicht am Platze sein. Der anmaßende und unhöfliche Ton lassen allerdings an ein Jugendwerk denken. Aber Zitierungen des bekannten Briefes Kilwardbys an Petrus de Conflento beweisen noch nicht, daß der Traktat unmittelbar nach 1277, etwa 1278—1279, geschrieben ist. Vor dem Tode des Kardinals (Nov. 1279) würde der Verfasser so ungezogene Worte wie ‚inerudite et pueriliter dictum‘, ‚relicta ratione‘, ‚ruditas et imbecillitas intellectus‘ wohl nicht zu gebrauchen gewagt haben. Ich sehe keine Schwierigkeit, den Traktat um einige Jahre später anzusetzen, zumal Johannes erst 1304 Magister wird.

Pelster (S).

Grabmann, M., *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus* (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1943, 2). gr. 8° (103 S.) München 1943, Beck. M 6.50. — Schon vor geraumer Zeit hat G. die ehemals dem Skotus zugeschriebene *Grammatica speculativa* als ein Werk des Thomas von Erfurt festgestellt. Die vorliegende Arbeit bringt neue Forschungen über den bislang nur wenig bekannten deutschen Gelehrten des 14. Jahrh. Die Einleitung berichtet über den Anteil Deutschlands am mittelalterlichen Aristotelismus von Notker Labeo an bis zur Gründung der deutschen Universitäten. Sodann werden zum Teil neu aufgefundene Schriften des Thomas von Erfurt besprochen. Neben der *Grammatica speculativa* oder dem *Tractatus de modis significandi* und den Kommentaren dazu sind es die Schrift *Fundamentum puerorum*, der *Tractatus de constructione grammaticae*, Handschrift des *Compendium*, endlich die Kommentare zur *Isagoge* des Porphyrius und zu den Kategorien des Aristoteles. Das 3. Kap. zeigt im Umriss Persönlichkeit und Leben des Rektors der Erfurter Stadtschule mit einem Überblick über das Aristotelesstudium daselbst. Thomas war sicher im frühen 14. und wahrscheinlich schon im späten 13. Jahrh. als magister, als regens oder rector an den Schulen von St. Severi und zu den Schotten in Erfurt tätig. Er erfreute sich als Verfasser von logischen und sprachlogischen Schriften eines bedeutenden Ansehens. Den Grad eines *Magister artium* hat er sich vermutlich in Paris erworben. In Erfurt bestanden vier Hauptschulen: von St. Marien, von S. Severi, bei

den Reglern und Schotten, die im 14. Jahrh. unter einem gemeinsamen rector superior standen. Thomas ist der erste uns bekannte Rector dieser Hauptschulen. Die Benennung Erfordiensis läßt Erfurt auch als seine Vaterstadt erscheinen. Übrigens ist mit ihm ein anderer, noch bedeutenderer Lehrer gleichzeitig an der Stadtschule tätig, Johannes Aurifaber, Verfasser von logischen und naturphilosophischen Schriften, der in der bisherigen Bibliographie noch nicht erwähnt ist. Das 4. Kap. behandelt die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik und ihre Literaturgattungen. Es sind durch die handschriftlichen Forschungen eine große Anzahl bisher unbekannter Tractatus de modis significandi zutage gefördert worden, nämlich von Thomas von Erfurt, Siger von Courtrai, Michael von Marbais, Boetius von Dacien, Martinus von Dacien, Simon von Dacien, Johannes Josse de Marvilla, Johannes Avicula de Lotharingia, Radulfus Brito, Matthaues de Bononia, Johannes Aurifaber und Erhardus Knab von Zwiefalten.

Schuster (S).

X  
Bruni, G., *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super primum sententiarum* (Bibl. Augustiniana medii aevi, Series 1, Textus theologici et philosophici, t. 1). gr. 8° (104 S.), Romae 1942. — Der Orden der Augustinereremiten hatte in der Theologie des 14. Jahrh. eine führende Rolle. Aber auch im 16. und bis ins 18. Jahrh. hinein kann er eine gute Anzahl von bedeutenden Dogmatikern und Moralisten aufweisen. So ist es sehr zu begrüßen, daß man neuerdings dieser Schule großes Interesse entgegenbringt. Ein Zeichen desselben ist auch die nun beginnende Bibl. Augustiniana medii aevi, an der ich nur die Beschränkung auf das Mittelalter bedauere. Dieses 1. Heft enthält nun keine Schrift des Schulhauptes Aegidius von Rom, sondern eine Kritik des ersten Buches seiner Sentenzen von dominikanischer Seite. Sie ist deshalb so aufschlußreich, weil sie zeigt, daß die Differenzen zwischen Thomas und dem in manchen Punkten ihm nahestehenden Aegidius doch zahlreicher sind, als man gewöhnlich annahm. Aegidius ist ein sehr selbständiger Denker. Der Kritiker behandelt die wichtigsten Unterscheidungslehren im ersten Buch. Sie liegen in der Auffassung der Theologie als einer vorzüglich affektiven Wissenschaft, in der Behandlung unserer Erkenntnis der verschiedenen göttlichen Attribute, in vielen Fragen über die Konstitution der Personen in der hl. Dreifaltigkeit, bei welcher Gelegenheit die Theorie der Relationen ausführlich erörtert wird, endlich im Problem, wie die übernatürliche Liebe wachse. Es wird ein großer Teil fundamentaler Fragen der Trinitätslehre erörtert, wobei der Kritiker sich als kenntnisreichen und gründlichen Theologen offenbart. Wer ist der Verfasser? Der Auvergne Bernhard von Clermont, dem eine spätere Hand den Traktat in Cod. Vat. 722 zuweist, kommt nicht in Frage, wie schon A. Pelzer gezeigt hat. Bruni läßt die Sache in Schwebe. M. E ist der Kritiker augenscheinlich ein englischer Dominikaner. Wie ich in einem Artikel des Greg zeige, ist es hinreichend verbürgt, daß Thomas Sutton, der bedeutendste englische Thomist, auch diesen Traktat geschrieben hat. Ich glaube ihm noch manches, unter anderem auch verschiedene Opuscula Thomae, zuweisen zu können. — Die Ausgabe bietet neben der Einleitung, die sich auf das Notwendigste beschränkt, den Text und die ausdrücklich gemachten Zitate. Für weitere Ausgaben scheint mir eine kurze sachliche Einleitung wünschenswert. Sonst bleibt das Werk nur zu leicht littera mortua. Außerdem sollten die Aegidius wörtlich oder fast wörtlich entnommenen Stellen sofort kenntlich sein. Da die Hs wegen der vielen Abkürzungen nicht gerade leicht leserlich ist und zudem sehr subtile Fragen behandelt werden, so sind leider mehrere Fehler unterlaufen und andere offenbare Fehler der Hs nicht verbessert. Zu Nutz und Frommen anderer Leser seien eine Anzahl von Lesefehlern oder notwendigen Textänderungen mitgeteilt. Ich habe aber keineswegs den ganzen Text verglichen, sondern nur bei gelegentlichen Anstößen ihn zu Rate gezogen. Lesefehler: 5<sub>26</sub> increpanda) increpandum — inventum) in ventum; 9<sub>12</sub> per) pro — facile) facili; 14<sub>18</sub> necessarie) necessario; 17<sub>12</sub> apte) aperte; 19<sub>29</sub> aspersa) et sparsa; 22<sub>45</sub> vi-

deatur) videant; 27<sub>19</sub> und 27<sub>21</sub> receptam) receptivam; 29<sub>2</sub> hec) hoc; 34<sub>19</sub> male) malo; 35<sub>2</sub> sanctus) sancti; 35<sub>18</sub> filius) fieri; 37<sub>12</sub> scibilem in ordinem) scibile in ordine; 37<sub>43</sub> ad hoc) adhuc; 37<sub>43</sub> ipsa) ipsam; 47<sub>32</sub> convenienter) convenientius; 85<sub>20</sub> ea) eam, 92<sub>28</sub> eiusmodi eiusdem; 98<sub>28</sub> mutum) motum. Der Zusammenhang verlangt m. E. folgende Verbesserungen: 17<sub>10</sub> usitatio) usitatus; 21<sub>24</sub> ist das Komma nach ipsa zu streichen; 36<sub>14</sub> alia a realitate mit Umstellung; 48<sub>28</sub> und statt sed des Textes; 52<sub>34</sub> proximior) proximius; 85<sub>25</sub> ponat) ponatur; 87<sub>18</sub> relata) relativa; 87<sub>22</sub> non ist zu streichen; 87<sub>26</sub> ad relationem) aliud quam relationem; 88<sub>18</sub> facere) fieri; 95<sub>5</sub> stare nisi. — Es wäre sehr zu wünschen, daß auch die beiden anderen Gegenschriften gegen das gleiche Buch des Aegidius, zumal jene in Cod. 217 des Merton College Oxford, die »sicher« ein Werk des Robert von Oxford ist, veröffentlicht würden.

Pelster (S).

Gutierrez, D.; Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII: Ciudad de Dios 153 (1941) 227—255. — G. gibt in diesem Artikel, dem weitere folgen sollen, einen Überblick und eine Charakteristik der spanischen Augustinerschule des 16. Jahrh. Den ersten mächtigen Anstoß zur eifrigen Mitarbeit an der Erneuerung der Theologie dieser Zeit findet er in dem Provinzialkapitel von Dueñas, das 1541 unter dem Vorsitz des großen Ordensgenerals Girolamo Seripando tagte. In ihm wurde nicht nur ein engerer Zusammenschluß der verschiedenen Observanzen, sondern auch eine Reform der Studien durchgesetzt. Als nicht minder mächtigen Faktor dürfen wir wohl den allgemeinen Aufschwung der theologischen Studien in Spanien hinzufügen. Charakteristisch ist nun, daß nicht Aegidius von Rom, noch weniger Gregor von Rimini im Vordergrund standen wie in der Augustinerschule des 14. Jahrh., sondern der hl. Thomas, dessen Summa erklärt wurde. Die alten Augustinerlehrer, zumal Aegidius, wurden zitiert; aber in den Unterscheidungslehren stand man gewöhnlich auf Seiten von Thomas. Als Beispiel wird die Lehre über den Charakter der Theologie angeführt. G. führt diesen Unterschied auf folgende Gründe zurück: Aegidius hatte nur die ersten drei Bücher des Lombardus erklärt — das dritte nur teilweise —; es fehlte also ein vollständiger Kurs. Er stand ferner in vielen Lehren Thomas sehr nahe. Dazu kam das stets wachsende Ansehen des hl. Thomas und nicht zuletzt die Empfehlung Seripandos, nach der Thomas in den Fragen, die Aegidius nicht behandelte, dienen sollte. G. bezeichnet die Stellung der Augustiner des 16. Jahrh. als einen unabhängigen Thomismus; wie mir scheint eine recht glückliche Charakterisierung. Möge bald die versprochene Behandlung der Autoren dieser Zeit — es ist eine stattliche Anzahl — folgen. Nur eine Bemerkung, die mehr Nebensächliches betrifft. G. macht sich die heute bei manchen gebräuchliche Charakterisierung der Jesuitentheologen als Elektiker, die sich besonders durch Erudition und Kenntnis der positiven Theologie auszeichnen, zu eigen. Mir scheint, diese Charakterisierung, die nicht selten einen etwas verächtlichen Beigeschmack hat, ist sehr mißverständlich. Mit ganz dem gleichen Recht wie die Augustiner kann man die meisten und hervorragendsten Jesuiten wie Gregor von Valentia, Molina, Vasquez, Lessius, Ruyz de Montoya, ja selbst Suarez als unabhängige Thomisten bezeichnen. Man hat einzelne Abweichungen von der strengen Thomistenschule, die durch Kontroversen über Gebühr in den Vordergrund geschoben wurden, zu sehr beachtet und dabei die überwiegende Menge von Fragen, in denen Übereinstimmung herrscht, übersehen.

Pelster (S).

\* \* \*

Gradi, Renata, Il pensiero del Cusano (Problemi d'oggi. Seconda serie, volume settimo). 8° (126 S.) Padua 1941, Cedam. L 16. — In einem gedrängten Durchblick sucht G. den wahren und lebendigen Grund des Cusanischen Denkens durch alle Probleme und Widersprüche hindurch aufzuzeigen. Das bloß Geschichtliche wird absichtlich zurückgestellt. Im ordnenden Mitvollzug soll die denkerische Leistung des Cusaners mehr dargestellt als interpretiert

werden. Mensch, Universum, Gott sind dafür die Ordnungsbegriffe. Der Mensch, Kopula des Universums, stehend zwischen Zeit und Ewigkeit, rührt mit seinem Intellekt an das Geheimnis der höchsten Einheit. Zeit und Zahl, Sinne und Seele werden einbezogen in den Aufstieg aus dem Dinkel des Nichtwissens zum Gipfel des ‚sapere‘, ein Aufstieg, der gleicherweise absteigender Fluß von Licht zu Finsternis wie aufsteigender Rückfluß ist, Zirkulation der Liebe, worin das wahre Leben des Seins sich erschöpft. G. zeigt, wie beide Gefahren, die des Immanentismus in der Idee der »causa sui«, andererseits die des Agnostizismus, in der Auffassung der »docta ignorantia« überwunden werden. Die Verfasserin sieht in Nikolaus von Cues einen Aristoteliker dem Grundzug nach, einen neuplatonischen Mystiker in der gesamten Geisteshaltung. Zwei Welten streiten in ihm, die rationale und die mystische. — Nach einer knappen Übersicht über die Werke des Cusaners mit gedrängter Inhaltsangabe (103—110) folgt abschließend ein Ausblick auf die fruchtbare Auswirkung seiner Ideen, insbesondere auf die italienische Renaissancephilosophie (110—119). Grundlage der Untersuchung bildet die Baseler Ausgabe der Werke von 1565. P. Rottas Darstellung ist vielfach verwertet, weniger die durch die Neuausgabe der Heidelberger Akademie in Fluß gekommene und an sie anknüpfende Diskussion. Auf das Verhältnis zu Meister Eckhart wird an einzelnen Stellen hingewiesen (30<sup>a</sup>, 33, 46<sup>a</sup>, 52, 64<sup>a</sup>, 70, 102). — Das Buch bietet eine übersichtliche knappe Darstellung einzelner Grundgedanken des Cusanischen Denkens, die sich selbstständig einen Weg durch die Probleme seiner Gedankenwelt zu erschließen sucht.

Fischer (S).

Bohnenstädt, Elisabeth, Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1938-1939. 1. Abhdlg. = Cusanus-Studien 3). gr. 8<sup>o</sup> (136 S.) Heidelberg 1939, Winter. M 7.—. — Nach einer Einführung (1—27) von Augustinus über das Reich der Deutschen zu Thomas von Aquin und Dante wird im Geiste Cusanischen Denkens die Gestalt der Kirche gezeichnet, wie sie sich in den Werken des Cusaners widerspiegelt in ihrer Selbstaussage und als *ecclesia coniecturalis*: Ihr göttlicher Ursprung und Zielpunkt in der sichtbaren Gemeinschaft, die in Übereinstimmung auf Glaube und Liebe aufgebaut gegen alles Widertätliche durch die Inkarnation des Wortes ihren Bestand gewinnt und erhält. Die »vermutungshafte« Kirche ist eine Gegenüberstellung von »eingefalteter« und »ausgefalteter« Kirche, ein Messen der Wirklichkeit am Ideal. Das »Imperium« ist für Nikolaus das deutsche Kaiserreich. Seine formbildenden Elemente, Naturrecht, Gesetz, Herrschen, der rechte Selbststand des Reiches werden ebenfalls in ihrer ideellen Gestalt und konkreten Auswirkung sowie ihrer zeitgenössischen Verflochtenheit zur Darstellung gebracht. — Die Untersuchung ist ausgezeichnet durch eine klare Herausarbeitung der tragenden Gedankengänge des Cusaners, dessen eigene Worte, insbesondere aus der »Concordantia catholica«, und sich gleichbleibende Position die eigentliche Grundlage bilden. Zum Text werden reichliche Anmerkungen geboten. Gewiß verdient die sicherlich nicht leichte Untersuchung der Cusanus-Übersetzerin als ein wertvoller, fördernder Beitrag zur Cusanus-Forschung angesehen zu werden.

Fischer (S).

Creutz, R., Medizinisch-physikalisches Denken bei Nikolaus von Cues und die ihm als »Glossae Cardinalis« irrig zugeschriebenen medizinischen Handschriften (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, 1938-1939. 3. Abhdlg. = Cusanus-Studien 4). gr. 8<sup>o</sup> (34 S.) Heidelberg 1939, Winter. M 1.30. — Die in der Cusanus-Bibliothek zu Cues befindlichen 19 Bände medizinisch-wissenschaftlichen Inhalts mit 109 Traktaten geben Zeugnis von dem Interesse des Cusaners auch auf diesem Gebiet. Die im Cod. 222 enthaltenen Traktate, »Glossae Cardinalis«, stammen, worauf J. Koch hinwies, nicht von Nikolaus, sondern von einem Magister Cardinalis, der sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. zu Montpellier nachweisen läßt. Auch sonst

findet sich der gleiche Traktat handschriftlich überliefert (Amploniana-Erfurt, Würzburg, Paris, Metz, Basel). C. gibt einleitend einen kurzen Überblick über physikalisches Denken insbesondere bei Ärzten und stellt des Cusaners »de staticis experimentis« als Schulbeispiel schöpferischen medizinisch-physikalischen Denkens hin. Den größeren Teil (14—34) nimmt ein Teilabdruck aus dem genannten Traktat ein, nach Cod. Amplon. Q. 181,3 fol. 49 ss. und Cod. Cusanus 222 fol. 1 ss. nebeneinander. Über die richtige Lesung kann hier nicht geurteilt werden. Es handelt sich jedoch kaum um einen unabhängigen veränderten Auszug (13), sondern um die Niederschriften zweier verschiedener Schreiber.

Fischer (S).

Hofmann, J. E., Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Klasse, 1941-1942, Abhdlg. 4 = Cusanus-Studien 7). gr. 8° (37 S.) Heidelberg 1942, Winter. M 2.— — Ramon Lulls Traktat »De quadratura et triangulatura circuli« umfaßt zwei Teile. Der erste mathematische Teil sollte nur eine Einleitung sein »zu einer weit tiefergehenden Betrachtung, worin die ganze Theologie und die anderen Wissenschaften unter einheitlichen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden sollten« (6). Vorliegende Abhandlung befaßt sich nur mit diesem mathematischen Teil. Er findet sich auch, von Cusanus selbst geschrieben, in einem aus dem Jahre 1428 stammenden Codex der Hospitalbücherei von Cues und »bildet eine der unmittelbaren Quellen der Cusanischen Mathematik« (4). H. bringt eine Untersuchung des Inhaltes dieses Teiles und zeigt, daß Lulls Ergebnisse zwar »mit der Mathematik des Wirklichen und Wahrnehmbaren nicht viel zu tun« haben, daß aber die allgemeine Formulierung einiger Sätze, »richtig als Keimling späterer allgemeiner Methoden verstanden, von erheblichem methodischem Wert und bestimmt eine gedanklich wichtigere Leistung« ist »als das, was uns in zahlreichen recht schwachen und banalen, wenn schon richtigen Rechnungen aus der gleichen Zeit erhalten ist« (15). Eine Darstellung der gesamten Abhängigkeitsverhältnisse des Cusaners von Lull will H. bei einer späteren Gelegenheit bieten, hier beschränkt er sich darauf, auf die unmittelbare Übernahme des bei Cusanus immer wiederkehrenden Satzes von der Inkommensurabilität zwischen Kreisbogen und Sehne hinzuweisen. Die Mathematiker von Fach, die bei Lull wie, bei Cusanus »nur mehr die unmittelbaren Ergebnisse, nicht aber die methodischen, philosophischen und historischen Zusammenhänge gesehen« (18) haben, wurden den Leistungen der beiden Männer nicht gerecht. »Erst in jüngster Zeit hat sich ein Wandel in der Auffassung vorbereitet« (5). Nach dieser Einführung folgt am Schluß der Abhandlung (21—37) die kritische Wiedergabe des lateinischen Textes der mathematischen Schrift von Lull.

Junk (S).

\* \* \*

Malaxechevarria, J., S. J., Martin de Olabe. Estudio Historico gr. 8° (294 S.) Rom 1940, Pont. Universidad Gregoriana. — Dieses Buch über den ersten Rektor des Collegium Romanum ist freilich in manchen Teilen wegen der allzu breiten, panegyrisch-rhetorischen Form, wie sie früher in Spanien manchmal Brauch war, heutigem Geschmack weniger entsprechend; es verdient aber wegen des reichen sachlichen Materials und der guten Zeichnung der Umwelt im Alcalá, Paris, Trient und Rom des 16. Jahrh. alle Beachtung. Der Verf., der jetzt in Venezuela lebt und für einen weiteren Leserkreis schreibt, konnte keine archivalischen Studien machen; er hat aber das in den Monumenta Historica Societatis Jesu und anderen Quellen vorliegende Material und neuere Bearbeitungen gewissenhaft benutzt. Olabe, ein Baske aus Vitoria, machte seine Studien in Alcalá und später in Paris, wo er als Mitglied des Collegium Sorbonicum den theologischen Doktor erwarb (1544). Bald nachher wurde er wohl auf Verwenden des Dominikaners Pedro de Soto, den Olabe zeit lebens als väterlichen Freund verehrte, kaiserlicher Kaplan. 1552 schloß er sich dem Jesuitenorden an, der den gelehrten und fähigen Mann mit offenen Armen aufnahm. Ignatius machte Olabe

schon im folgenden Jahr zum ersten Rektor und Theologieprofessor im neu entstandenen Collegium Romanum. Olabe blieb in dieser Stellung bis zu seinem bereits am 17. August 1556, wenige Wochen nach dem Hinscheiden des Stifters, erfolgten Tode. Für die Geschichte der Theologie ist Olabe in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Die von Kardinal Truchseß gegründete theologische Fakultät Dillingen sieht in Pedro de Soto und Olabe ihre ersten Professoren der Theologie, die sich auch der Reform der Diözese widmeten. Auch in Trient war Olabe einige Zeit als Vertreter des Kardinals von Augsburg tätig. Die Protokolle über die 12.—14. Sitzung (Eucharistie und Buße) verzeichnen seine aktive Teilnahme an den Verhandlungen. Vor allem aber ist von Bedeutung, daß Olabe als erster Rektor, Professor und Studienpräfekt dem römischen Kolleg der Gesellschaft Jesu und damit indirekt den anderen theologischen Studienhäusern der Gesellschaft eine bestimmte Richtung gab. Es ist Paris, wie es vor der Mitte des 16. Jahrh. war: wiederaufblühende Scholastik — Olabe legte als erster in Rom, noch vor den Dominikanern, die Summe des hl. Thomas dem Unterricht zu Grunde — mit starkem positiv-humanistischem Einschlag, wie sie Olabe zuerst im Alcalá des Kardinals Cisneros und dann in Paris hatte kennen lernen. Auch das Äußere, die feierlichen öffentlichen Disputationen und literarischen Darbietungen, entsprachen dem, was Olabe und seine ersten Mitarbeiter in Paris gesehen hatten. Eine größere literarische Tätigkeit konnte der hochgebildete Mann bei seiner vielseitigen anderweitigen Tätigkeit nicht entfalten. Doch spürt man bei vielen derartigen Erstunternehmungen der jungen Gesellschaft seinen fördernden Rat. Olabe verdient es, als Wegbereiter größerer Nachfolger mit Ehren genannt zu werden. M. hat es verstanden, die anziehende Gestalt dem Leser nahe zu bringen, wenn man auch wünschen darf, daß im ersten Teil, wo die Quellen dürftiger fließen, manche phantasievolle Ausmalung fehlte. Das Geburtsjahr 1508 scheint mir viel zu früh angesetzt. Den Tatsachen würde besser etwa das Jahr 1512 entsprechen. Man begann damals die logischen Studien in sehr jungen Jahren.

Pelster (S).

### 3. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre.

#### Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. 2. Bd. gr. 8° (VIII u. 174 S.) Basel 1942, Verl. f. Recht u. Gesellschaft. — Der gegenüber dem 1. Band (vgl. Schol 17 [1942] 462) viel reichhaltigere 2. Band des Jahrbuches gibt einen lehrreichen Einblick in das philosophische Leben der Schweiz. Immer wieder spürt man aus den verschiedenen Beiträgen heraus, wie sich hier deutsches und französisches Geistesleben berühren und befruchten. Es scheinen besonders zwei Richtungen im Denken der Gegenwart zu sein, die Interesse und Pflege finden: einerseits eine an den positiven Wissenschaften ausgerichtete Logik und Wissenschaftslehre, die namentlich in den französischen Arbeiten stark in den Vordergrund tritt, andererseits die Existenzphilosophie. Zum ersten Fragenkreis gehört die klare, ruhig abwägende Abhandlung von K. Dürr über »alte und neue Logik« (104—122). D. erkennt die Verdienste der neuen, mathematischen Logik an, wendet sich aber gegen die Verächter der alten Logik und zeigt, daß doch mehr Verwandtschaft zwischen alter und neuer Logik und mehr Stetigkeit in der Entwicklung besteht, als es die übereifrigen Verteidiger des Neuen wahr haben wollen; die Betonung dieser Verwandtschaft könne das Studium der Geschichte der Logik nur vertiefen. — A. Mercier bietet in seinem kurzen, französisch geschriebenen Beitrag (141—146) einige erkenntnistheoretische Erwägungen über die moderne Physik; diese sei nicht mehr mit A. Naville als die Wissenschaft zu bestimmen, in der sich die Begriffe der Zahl, des Raumes, der Zeit und der Materie verbinden, sondern eher als die »Wissenschaft von der Entwicklung der Systeme« — gemeint ist: der Systeme von Korpuskeln. —

A. Speiser sucht in seiner Arbeit »Platons Ideenlehre und die Mathematik« zu zeigen, wie die Lücken in Platons Unsterblichkeitsbeweis im *Phaedon* durch Berücksichtigung seiner Philosophie der Mathematik sich schließen: die Seele ist verwandt mit den Zahlen und Ideen und darum unvergänglich. — Während Speiser mit Platon anerkennt, daß nur eine metaphysische (»dialektische«) Betrachtung ein letztes Urteil über den Sinn der Mathematik erlaubt, versucht R. Wavre in seiner Abhandlung »Inventer et découvrir« (147—168) unter ausdrücklicher Vermeidung aller metaphysischen Voraussetzungen die Frage zu lösen, wie sich »Erfinden« und »Entdecken« in der Erkenntnis des mathematischen Gegenstandes gegeneinander abgrenzen; durch freie Konstruktion des Geistes »erfunden« werden die methodischen Hilfsmittel, aber auch die Definitionen, »entdeckt« mit deren Hilfe die sich damit notwendig ergebenden Folgerungen; die entscheidende Frage nach den ersten Begriffen — und, wäre hinzuzufügen, nach den ersten Einsichten — bleibt offen und muß bei der positivistischen Haltung des Verf. offen bleiben. — Auch die ebenfalls französisch geschriebene Abhandlung von J. de la Harpe über den Gegensatz von Subjekt und Objekt (84—103) leidet unter der Schwäche der metaphysischen Grundlagen; es geht dem Verf. um eine Abgrenzung der verschiedenen Bedeutungen von »Subjekt« und »Objekt« und eine Begriffsbestimmung der »Objektivität«. — Zur Existenzphilosophie bietet E. Spieß eine gründliche geschichtliche Darstellung der »Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger« (47—77). — Dagegen ist der Beitrag »Philosophie der Existenz« von H. Barth (22—46) der systematischen Klärung existenzphilosophischer Fragen gewidmet. B. bekennt sich zu einer an die große antik-christliche Überlieferung anknüpfenden Existenzphilosophie. Diese dürfe auf Systematik nicht verzichten. So sucht B. vor allem den Begriff der »Existenz« selbst zu klären; Existenz ist ihm »Erscheinung als Ereignis«, d. h. die Erscheinung in ihrem In-die-Erscheinung-Treten; dieser Begriff erfahre durch den Begriff der »Vorwegnahme« eine gute Auslegung; die entwerfende Vorwegnahme wird weiter als »Entscheidung« bestimmt. — Wenn die positiv-wissenschaftliche Philosophie vor lauter »Exaktheit« kaum mehr an die großen Lebensfragen des Menschen herankommt, so steht die Existenzphilosophie umgekehrt in Gefahr, über der persönlichen Anteilnahme die der Philosophie eigene echte Wissenschaftlichkeit zu vernachlässigen. Beide Gefahren beruhen auf dem Fehlen einer tragfähigen metaphysischen Grundlage. M. de Munynck O. P., dessen Vortrag »La base métaphysique de la personnalité« den Band eröffnet (1—17), ist offenbar von der Überzeugung tief durchdrungen, daß der Thomismus in dieser Beziehung unserer Zeit Entscheidendes zu sagen hat. Darum legt er einfach im Sinn des hl. Thomas dar, wie der Mensch durch seinen Geist allem Seienden offen und dadurch über die raum-zeitliche Welt und ihre Naturgesetzlichkeit überlegen ist. Wenn der Vortrag noch mehr an die Fragestellungen der Gegenwart angeknüpft hätte, wäre er wohl zu einer noch fruchtbareren Begegnung mit der modernen Philosophie geworden.

de Vries (S).

Hoogveld, J. H. E. J., Inleiding tot de Wijsbegeerte. Deel II. Wezen en taak der wijsbegeerte. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 403 S.) Nimwegen (1942), Dekker und Van de Vegt. Fl 5.50; geb. Fl 6.75. — Über den 1. Band dieser Einleitung in die Philosophie, der eine gründliche thomistische Wissenschaftslehre bietet, haben wir früher (Schol 16 [1941] 140 f.) berichtet. Die dort gerühmten Vorzüge kommen in erhöhtem Maß dem vorliegenden 2. Band zu, der »Wesen und Aufgabe der Philosophie«, also das Hauptthema der Einleitung, behandelt. Man wird nicht leicht über diese Gegenstände Darlegungen finden, die sich an umfassender Kenntnis der Fragen und der einschlägigen Literatur, an Gediegenheit der Lehre und Ausgewogenheit des Urteils mit dem vorliegenden Band messen können. Bei aller Treue zur thomistischen Überlieferung greift H. auch mutig die neuen Aufgaben an, so etwa bei Behandlung der Einteilung der Philosophie. Im einzelnen folgt nach einem kurzen, aber klugen Kapitel über die einzuhaltende Methode im 2. Kapitel

die allgemeine Wesensbestimmung der Philosophie; das 3. Kapitel behandelt die Beziehung der Philosophie zu den positiven Wissenschaften, das 4. ihr Verhältnis zu Glaube und Theologie — hier wird auch die Frage der »christlichen Philosophie« behandelt; das 5. Kapitel bespricht abweichende Auffassungen über das Wesen der Philosophie, besonders die Descartes', Kants, Hegels, der Marburger Schule und Heideggers; im 6. Kapitel wird eine beachtenswerte, auch die neueren philosophischen Fächer in die platonische Dreiteilung einbeziehende Einteilung der Philosophie vorgelegt und begründet; das 7. Kapitel behandelt die Bedeutung der Philosophie für Wissenschaft und Leben. Ein Anhang »Logos und Bios« bringt in beschwingter Sprache eine Verteidigung des recht zu verstehenden thomistischen »Intellektualismus«. — Im 3. Kapitel ringt der Verf. u. a. mit der schwierigen Frage einer genauen Abgrenzung von Naturphilosophie und Naturwissenschaft; trotz mancher trefflicher Bemerkungen hat man aber den Eindruck, daß es auch ihm noch nicht gelungen ist, hier zu letzter Klarheit zu kommen. Die schwächste Seite des Buches scheinen uns indes die eingestreuten erkenntnistheoretischen Erörterungen zu sein. Die Art, wie H. den Realismus mehr vorschreibt als begründet, erinnert an Gilscons »methodischen Realismus«. Mißverständlich scheinen uns auch die Ausführungen über das Verhältnis der metaphysischen Grundbegriffe zur konkreten Erfahrung; hier müßte u. E. auch die innere Erfahrung berücksichtigt werden, sonst dürfte bei völliger Trennung dieser Begriffe von der Erfahrung der Wirklichkeit ihre Realgeltung folgerichtig nicht mehr begründet werden können. Gewiß wäre es unbillig, von einer Einleitung in die Philosophie eine letzte philosophische Lösung dieser schwierigen Fragen zu erwarten; nur sollte dann auch der Eindruck vermieden werden, als seien diese Fragen so leichtin lösbar.

de Vries (S).

Flechtner, H. J., Selbstbesinnung der Philosophie. gr. 8<sup>o</sup> (232 S.) Innsbruck 1941, Wagner. M 6.50. — F. geht davon aus, daß das Vertrauen zur Philosophie in unserer Zeit weithin geschwunden ist. Mit Recht bemerkt er, daß der »Historismus in der Einführung in die Philosophie« (7) wohl viel Schuld an der bestehenden Mißstimmung trage. Jedenfalls fordert die heutige Lage eine Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr Wesen und ihre Aufgaben. Nach einem einführenden Kapitel über das »Phänomen Philosophie« geht F. daran, aus den geschichtlichen Gestalten der Philosophie induktiv einen Wesensbegriff der Philosophie zu erarbeiten. Doch erweist sich dieser Versuch als undurchführbar (92). Das vorläufige Ergebnis ist nur eine logisch geordnete Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten, das Wesen der Philosophie zu bestimmen. Nur so viel ist klar, daß die Philosophie auf Erkenntnis zielt. Das folgende Kapitel »Die Probleme der Philosophie« zeigt dann, wie in all der Gegensätzlichkeit der Richtungen doch eine Einheit der behandelten Probleme lebt. Alles Philosophieren nimmt seinen Ausgang von gewissen Urfragen, die Kant in den drei Fragen zusammenfaßt: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen; F. fügt als vierte die Frage hinzu: Was bin ich und was ist die Welt, in der ich bin. Das sind nicht rein theoretische Fragen, sondern Lebensfragen, die den ganzen Menschen angehen; dadurch unterscheidet sich die Philosophie von jeder »Wissenschaft« — wir würden sagen »Einzelwissenschaft«. In anregenden Ausführungen entfaltet F. dann den Begriff des Problems; nicht jede Frage ist ein Problem; ein Problem ist vielmehr eine Fragestellung, die erst auf Grund von Vorerkenntnissen möglich ist, ja selbst schon eine Erkenntnis davon ist, was dem Gegenstand möglicherweise zukommt (125). Die Probleme sind philosophische Probleme durch ihren Zusammenhang mit den Urfragen. Im nächsten Kapitel wird die Bedeutung der »Lösungen philosophischer Probleme« erörtert. Der Laie nimmt immer wieder Ärgeris an der Vielheit der Richtungen. F. zeigt gut, wie manche Gegensätzlichkeit nur eine scheinbare ist, weil es sich in Wirklichkeit um einander ergänzende Teilansichten handelt, die freilich oft irrtümlich als das Ganze ausgegeben werden. Aber außer dieser in der Sache selbst begründeten Mehrheit der An-

sichten gibt es auch eine durch die persönliche Eigenart der Denker bedingte. Logisch sind stets mehrere Lösungen der philosophischen Probleme denkbar; zwischen diesen Möglichkeiten entscheidet sich der einzelne Denker mit Notwendigkeit je nach seiner persönlichen Eigenart. Trotzdem soll sich kein Relativismus ergeben; die einander widersprechenden Urteile sollen wahr bleiben, weil die gewählte Lösung einen möglichen Kosmos wiedergibt (177 f.; 216). Auf Grund dieser Ergebnisse werden im Schlußkapitel die Aufgaben der Philosophie, ihre Erkenntnis- und Führungsaufgabe, erörtert. — F. hat es aus der Eigenart der Philosophie begreiflich gemacht, warum man es ihr nicht mit Recht vorwerfen kann, daß sie »immer wieder von neuem beginnt« und nicht, wie rein theoretische Einzelwissenschaften, den »sicheren Weg einer Wissenschaft« findet. Auch das Bemühen, die Vielheit sich bekämpfender Richtungen verständlich zu machen, verdient Anerkennung. Der dazu gewählte Weg muß allerdings Bedenken erregen. Abgesehen davon, daß nicht alle Richtungen widerspruchsfreie Denkmöglichkeiten darstellen, behaupten die sich bekämpfenden Richtungen nicht bloß die Denkmöglichkeit, sondern die Wirklichkeit ihrer einander entgegengesetzten Weltbilder. Sie als gleichberechtigt anerkennen, müßte also doch zu dem auch von F. abgelehnten Relativismus führen, der das gesunkene Ansehen der Philosophie wahrlich nicht heben kann.

de Vries (S).

Kolbenheyer, E. G., Bauhüttenphilosophie. Ergänzende und erläuternde Abhandlungen. 8° (716 S.) München 1942, Langen und Müller. M 14.—. — Aufsätze, Reden und Essays aus den verschiedensten Gebieten: Philosophie, Kunst und Ästhetik, Religion, Erziehung, Kulturpolitik, Politik und Wirtschaft aus den Jahren 1912—1941 sind hier zusammengefaßt. Sie nehmen — wie das frühere Werk: »Die Bauhütte«; siehe Schol 16 (1941) 139 f. — Stellung zu wichtigen Gegenwartsfragen vom Standpunkt einer biologischen Metaphysik aus, die das Seelische als eine dem Bestand und der Entwicklung des menschlichen Artlebens dienende Hilfsfunktion betrachtet. Zur Philosophie und Religion im wissenschaftlichen Sinn haben die Aufsätze nur geringe Berührung. Sie sprechen aber die Überzeugung aus, daß der Katholizismus zwar der mediterranen Menschheit entsprechend, dem deutschen Volk dagegen wesensfremd sei. Es bestehe kein Zweifel darüber, daß die Überwindung des rationalistischen Individualismus nicht mehr auf religiösem Wege erfolgen könne. Der deutsche Glaube, die deutsche Frömmigkeit sei unreligiös und undogmatisch.

Nink (S).

\* \* \*

Rausch, J., Der Urteilssinn. Eine logische Untersuchung (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 39). gr. 8° (88 S.) Berlin 1943, Junker u. Dünnhaupt. M 3.80. — Die Frage nach dem Urteilssinn, so zeigt diese an Bruno Bauch anschließende transzendentallogische Untersuchung, führt hin auf größere Zusammenhänge; der zeitliche Zusammenhang des tatsächlichen Urteilens, Fragens und Verstehens ist auf den logischen Zusammenhang der Wahrheit bezogen; das Urteil führt zurück auf den Begriff. Dieser aber ist nicht ein Absehen, »logisch gesprochen ein Außerhalbstehen von seinen besonderen Bestimmungen, sondern das Gesetz, durch das jene überhaupt leben, sind, d. h. logisch, gelten«. Er ist »das Gestaltungsprinzip eines Ganzen von Spezifikationen zur Einheit«. Er »spezifiziert sich auf Grund des in ihm liegenden Kategorienkomplexes selbst in seine Besonderheiten« (55). »Sinn hat das Urteil, sofern es Setzung durch eine ihm überlegene Ordnung ist, innerhalb derer seine partielle Identifikation überhaupt erst möglich wird. Sinn ist also immer Ausdruck der logischen Tat, der durchgreifenden Spontaneität des Logos« (58). Ihren Höhepunkt erreicht die transendentale Analysis im 3. Teil, der die Bedingungen der Gegenständigkeit entwickelt: Identifikation, Konkreszenz und Limitation. Identität ist »nichts Starres, sondern etwas Wechselbezügliches«; Bestimmtheit — der deutsche Ausdruck für Identität — ist Produkt einer Identifikation, eine Beziehung, in der sich etwas durch ein Heteron zu sich selbst und dieses

durch sich selbst bestimmt. »Alles, was ist, ist, was es ist, durch etwas, was es nicht ist; dieses aber ist seinerseits, was es ist, durch das, was es zu dem machte, was es ist« (50, 66). Kategorien sind Funktionen, als solche Arten der Spontaneität, d. h. zugleich Arten der Identifikation. Die verschiedenen Einheiten der Identifikation befinden sich ihrerseits wieder in höheren, die sich durch Gliederung in die niederen zu sich selbst bestimmen. Das Gesetz der Erzeugung von Diskretem ist die Limitation. — So wesentlich diese Untersuchung sich von der scholastischen Bestimmung des Urteilssinnes unterscheidet, so spielen doch dieselben Grundmotive eine bedeutende Rolle in beiden. Dies gilt sowohl vom Zusammenhang der Wahrheit, auf den jede Urteilsaussage stößt, wie ganz besonders von den Möglichkeitgründen der Gegenständlichkeit. Jedes Seiende ist tatsächlich ein Concretum, in dem formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch, beim *ens contingens*: identifiziert sind. In jedem *ens contingens* ist eine Idee verwirklicht; doch verwirklicht, »entfaltet«, »gliedert« oder bestimmt die Idee sich nicht selber zum Diskreten und Anderen; aber die Idee ist im Gegenstand konkretisiert, bestimmt und limitiert; in skotistischer Terminologie: »kontrahiert«. Jede echte Sinnergründung aber ist logische Sachanalyse, deshalb weil es keinen logischen Gehalt gibt der nicht sinnvoller Gehalt eines Seienden wäre. Darum gibt es kein vom Reich des Möglichen und Wirklichen getrenntes Reich des »reinen« Sinnes. Darum führt auch die Ergründung der inneren Struktur der Sinngehalte zum Begriffspaar Potenz und Akt, damit aber zugleich zum Begriffspaar Logos und Telos sowie zu den Prinzipien des Potenz-Akt-Verhältnisses. Dies sind Andeutungen. Näheres siehe vom Ref., Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung, in Schol 18 (1943) 239—261. Nink (S).

Santos, A. J. M., *Las dos fuentes de la metafísica*. gr. 8° (XIV u. 55 S.) Rom 1943. Gregoriana. Dissertation. — Der geschickt ausgewählte Ausgang aus der Dissertation ermöglicht einen guten Überblick über den Gedankengang des Ganzen. Es geht dem Verf. um die Frage, ob die eigentliche Quelle metaphysischer Erkenntnisse das begriffliche Denken oder die »Intuition«, die konkrete Erfahrung des Seins, ist. Der 1. Teil erläutert an bezeichnenden Beispielen die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten: Die einen, wie Garrigou-Lagrange und Maritain, erwarten in der Metaphysik alles Heil allein vom begrifflichen Denken, die andern, wie Chevalier und Le Roy, allein von der Intuition; andere verbinden beide Quellen miteinander, so in mehr kritischer Einstellung Santeler und Dal Prà, in mehr ontologischer Einstellung Jolivet — der freilich wieder nahe an die bloß begriffliche Metaphysik heranrückt —, Romeyer, Descoqs und Hoenen. Im 2. Teil arbeitet der Verf. seine eigene Lösung heraus. Der Ausgang von der im Selbstbewußtsein gegebenen »Intuition« des eigenen Seins ist notwendig, weil der bloße Begriff das Dasein nicht geben kann. Mit dieser Intuition muß sich aber das begriffliche Denken verbinden; sonst kämen wir nie zu allgemeingültigen Wesenseinsichten. Die damit gegebenen zwei Quellen der Metaphysik führt S. ähnlich wie Hoenen dadurch in etwa auf eine einzige zurück, daß er die Wesenseinsicht zuerst am konkreten Einzelfall aufscheinen läßt. So liegt also wurzelhaft doch eine einzige Quelle vor, die Intuition (42). — In der Ablehnung einer rein begrifflichen, nur auf apriorischer Einsicht beruhenden Metaphysik wissen wir uns mit dem Verf. völlig eins. Was die genauere Kennzeichnung der anzunehmenden Zweieinheit angeht, scheint uns freilich, wie wir schon früher (Schol 14 [1939] 176—181) gegenüber der Auffassung Hoenens dargelegt haben, die eigentlich metaphysische Einsicht von der konkreten Erfahrung mehr abgehoben werden zu müssen; dadurch, daß ein in der konkreten Anschauung gegebenes Seinsverhältnis als notwendig erfaßt und verallgemeinert wird, dürfte der Bereich der möglichen Erfahrung noch nicht überschritten sein. de Vries (S).

De Craene, A. M., *L'engagement à l'Être*. Essai sur la signification de la connaissance. gr. 8° (129 S.) Brügge 1941, Desclée De Brouwer. Fr 40.—

Der Verf. will, wenn wir ihn recht verstehen, irgendwie die Erkenntnislehre Maréchal's weiterführen. Nicht nur das Urteil, sondern auch die Vorstellung (repräsentation) beruht nach ihm auf einer Aktivität des Geistes, die diesen als eine Fähigkeit auf der Suche nach der ihn erfüllenden Anschauung, nämlich nach der Anschauung des absoluten Seins erweist. So enthüllt sich das Indienstgenommensein vom Sein selbst (engagement à l'Être) als das innerste Wesen unserer Vernunft; damit erscheint die Metaphysik als innerlich notwendig. Daß die Vorstellung nur möglich ist auf Grund einer Bindung an das subsistierende Sein selbst, wird damit begründet, daß die Vorstellung nur dann geistig erfaßbar (intelligible) ist, wenn sie sich selbst identisch bleibt. Sie ist aber nicht einfach als identische gegeben sondern wird identisch nur durch die gleichsetzende Tätigkeit (identification) des Geistes. Diese Tätigkeit erweist sich als ein Streben auf die unbedingte Identität hin, die nur im subsistierenden Sein selbst verwirklicht ist. — Eine Beurteilung des Buches ist uns dadurch leider fast unmöglich gemacht, daß die schwierige, (wenigstens für uns) an entscheidenden Stellen der wünschenswerten Eindeutigkeit entbehrende Sprache des Verf. den Sinn der einzelnen Gedankenschritte nicht scharf genug hervortreten läßt. Schon die eigentliche Absicht des Verf. konnten wir nicht mit Sicherheit feststellen. Im Anfang scheint er eine erste erkenntniskritische Grundlegung bieten zu wollen, aber je weiter man liest, desto mehr zweifelt man an dieser Absicht — ihre Durchführung würde jedenfalls ein viel nüchterneres und vorsichtigeres Vorgehen erfordern. Vor allem aber konnten wir uns nicht darüber klar werden, was gemeint ist mit repräsentation (sinnliche Vorstellung oder Begriff), identité (wohl wenige Begriffe sind so wenig eindeutig festgelegt!), identification (wir stellen die Identität doch wohl nicht selbst her, sondern bringen nur eine vorgefundene Identität zum Ausdruck). Ferner fragt man sich: Soll das Streben zum absoluten Sein in jedem Denkkakt als ein bewußtes oder nur als der verborgene tiefere Sinn der Denkbewegung verstanden werden? Das letztere ist durchaus zuzugeben. Wenn das besagte Streben aber die Geltung unserer Erkenntnis erstlich begründen soll, müßte es ein bewußtes, erfahrungsmäßig gegebenes sein; es wird aber dem Verf. mit all seinen Beweisen schwerlich gelingen, jemand davon zu überzeugen, daß er eine Erfahrung hat, von der er selber nichts merkt. Vielleicht will der Verf. aber eine ausschließlich erkenntnis-metaphysische Untersuchung bieten, die dartun soll, daß unser Geist wesensnotwendig auf Metaphysik angelegt ist. In dieser Hinsicht bietet das Buch manche anregende und eindrucksvoll gefaßte Gedanken. Freilich würden auch diese Ausführungen noch überzeugender wirken, wenn das mit Recht so umstrittene Naturstreben nach der Anschauung Gottes ganz aus dem Spiel gelassen wäre.

de Vries (S).

Busch, E., *Mystik und Philosophie*. ZDKulturph 9 (1943) 142—151. — B. kennzeichnet die Philosophie als aktives Denken, das seinen Ausgang nimmt von der natürlichen äußeren oder inneren Erfahrung, von der u. U. auch auf Gott geschlossen wird, während für die Mystik nur der in einer passiven Erfahrung gegebene Gott das Erste und durch sich selbst Gewisse ist. Bis hierher können wir B. beipflichten. Was er aber weiter über die Ausgestaltung der Welt- und Selbstauffassung des Mystikers sagt, fordert (auch im geschichtlichen Teil) oft zum Widerspruch heraus. Vor allem läßt B. die Unterscheidung zwischen psychologisch naheliegenden Gedanken der Mystiker und logisch notwendigen Urteilen vermissen. Die Erfahrung des Mystikers vollzieht sich auf nicht-begriffliche, überbegriffliche Weise. Sie bietet von sich aus keine Gewähr einer richtigen (d. h. nicht erschöpfenden, aber doch auch nichts Falsches behauptenden) Übersetzung in die Sprache des Begriffs. Jede Aussage des Mystikers über Gott, die Welt und sich selbst ist aber auf eine begriffliche Übersetzung angewiesen. Sie wird danach ausfallen, wie der Mystiker sonst in seiner philosophischen oder natürlichen Weise (die ihm nie vollständig fehlt) zu denken gewohnt ist. Die philosophische und mystische Gotteserkenntnis sind zwar der Erkenntnisweise und

dem Formalobjekt nach sehr verschieden, sie lassen sich aber, wie a priori aus der Seinsmetaphysik und a posteriori aus der Personalunion großer Mystiker und Philosophen (Thomas v. Aquin u. a.) hervorgeht, widerspruchlos auf ein identisches Objekt beziehen. Brügger (S).

\* \* \*

Vanni-Rovighi, S., *Elementi di Filosofia*, Vol. II *Metafisica*, Parte I. *Ontologia*. gr. 8° (157 S.) Como 1942, Cavalleri. L 15.— Das »Elemente der Philosophie« betitelte Werk der Verfasserin umschließt 4 Bände. Der 2. Band ist der Metaphysik gewidmet und behandelt in seinen zwei Teilen die Ontologie und die natürliche Theologie. Die Ontologie bietet eine sehr klare, leicht verständlich und überaus flüssig geschriebene Darstellung der einschlägigen Hauptfragen. Der überlieferte Stoff ist persönlich durchdrungen und originell verarbeitet. Dabei zeichnen sich vier Problemkreise ab. Der erste entfaltet das Sein in seiner Transzendenz und Analogie, dazu das Mögliche und das Gedankending. Im zweiten werden die Transzendentalien erörtert; recht glücklich ist die Entwicklung der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, der Finalität im Zusammenhang jeweils mit Einheit, Wahrheit und Gutheit. Hieran schließt sich eine ansprechende Darstellung der Schönheit, die ebenfalls als Transzendente genommen wird. Ein dritter Problemkreis zeigt, wie das Werden nicht dem Identitätsprinzip widerstreitet; die Lehre von Akt und Potenz löst jeden Widerspruch und führt zum Kausalitätsprinzip, das sich vom Primat des Aktes über die Potenz her enthüllt. Die Schwierigkeiten, mit denen Hume, Kant und die moderne Atomphysik dieses Prinzip zu bedrohen scheinen, werden eingehend besprochen. Das Thema des vierten Kreises sind die Kategorien. Ausführlich ist von der Substanz, kurz vom Akzidenz die Rede; unter den verschiedenen Arten des letzteren wird einzig die Beziehung behandelt. — Seiner Grundhaltung nach folgt das Buch dem heutigen Thomismus; die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein wird der natürlichen Theologie vorbehalten. Zugleich sucht die Verfasserin an entscheidenden Punkten die Verbindung mit dem modernen außerchristlichen, zumal auch mit dem deutschen Philosophieren. Hier fällt auf, daß bei der Behandlung des Guten die Wertphilosophie nicht erwähnt wird. Im Ganzen bleibt die Berührung mit dem außerscholastischen Denken zu sporadisch und zu äußerlich; es müßte noch mehr zu einer inneren Begegnung und zu einer tieferen Assimilation des anderen Geistesgutes kommen. Bei der Auseinandersetzung mit dem Anfang von Hegels Logik könnte noch schärfer hervortreten, was darin eigentlich geschieht. Statt des Seins tritt nämlich das Werden in den Mittelpunkt; die Wahrheit des Seins ist das Werden, weshalb das Sein lediglich als Moment des Werdens erscheint. Was die Wesensproblematik einer Ontologie überhaupt angeht, so sieht die Verf. deutlich deren innere Einheit mit der natürlichen Theologie (vgl. 30, Anm. 22); welche Folgerungen sich daraus für die Behandlung der Ontologie ergeben, hat Ref. zu zeigen versucht (vgl. *Ontologie und Metaphysik*: Schol 18 [1943] 1—30). Statt des dort geforderten Einbeziehens der Theorie des Absoluten spürt man hier immer wieder das Bestreben, die Ontologie reinlich davon abzugrenzen. Zu den ersten Prinzipien wäre zu bemerken, daß sie besser nicht 'analytisch' genannt werden, zumal uns geschichtlich nichts an diesen Ausdruck bindet. Die synthetische Notwendigkeit oder die apriorische Synthese treffen genauer den vorliegenden Tatbestand (vgl. Jos. de Vries, *Geschichtliches zum Streit um die metaphys. Prinzipien*: Schol 6 [1931] 196—221). Lotz (S).

Descoqs, P., S. J., *Schema theodiceae. Liber primus: De Dei cognoscibilitate*. gr. 8° (VIII u. 227 S.) Paris 1941, Beauchesne. — Von den auf 4 Bände berechneten *Praelectiones theologiae naturalis D.* liegen bisher 2 Bände im Druck vor (vgl. Schol 9 [1934] 274—276 u. 12 [1937] 134 f.), das Erscheinen der restlichen 2 Bände hat sich durch die Ungunst der Zeit immer noch hinausgezögert. Das Werk stellt ohne Zweifel die gründlichste Darstellung der philosophischen Gotteslehre dar, die wir zur Zeit besitzen. Man wird daher die vorliegende Zusammenfassung der beiden ersten Bände

zu einem für den Unterricht brauchbaren Textbuch dankbar begrüßen; auch in der verkürzten Gestalt bietet das Werk bedeutend mehr als die meisten anderen Lehrbücher; das Latein, das hier gegenüber den Beigaben in französischer Sprache bei weitem überwiegt, ist fast immer durchsichtig und leicht verständlich. Bedeutung über den Schulgebrauch hinaus gewinnt das Buch durch die zur Ergänzung des größeren Werkes hinzugefügten überaus reichhaltigen Bibliographien des letzten Jahrzehnts; vor allem natürlich die französischen, aber auch die anderssprachlichen, namentlich die deutschen einschlägigen Arbeiten sind in reicher Fülle herangezogen und ausgewertet. Dazu werden manche neu aufgetauchten Fragen und Lösungsversuche besprochen, so namentlich in einem Anhang ausführlich A. Grégoires neuartiger Aufbau der Gottesbeweise (vgl. Schol 17 [1942] 98 f.). — Die Gesamthaltung ist die gleiche geblieben wie in dem größeren Werk: D. will nicht durch kühne Gedankengänge blenden, sondern standfeste Beweise bieten. Die Kritik abweichender Auffassungen nimmt einen breiten Raum ein. Namentlich ist D. gegenüber der »platonisierenden« Abart des Neuthomismus mehr als zurückhaltend, vor allem gegenüber den Ideen Maréchals. Alle vollgültigen Gottesbeweise beruhen nach ihm auf dem Gedanken der Kontingenz und Wirkursächlichkeit. Beachtenswert ist, wie er auch den umstrittenen Gottesbeweis aus dem Sittengesetz auf den Kontingenzgedanken zurückführt. Abgelehnt wird der ideologische Gottesbeweis, dem aus dem Glückseligkeitsstreben nur Wahrscheinlichkeit zugebilligt. Zu weit geht die Kritik u. E. beim Beweis aus den Vollkommenheitsstufen und dem eng damit zusammenhängenden Beweis der Unendlichkeit Gottes. Die einseitig »aristotelische« Fassung des Teilhabe-Gedankens (114 f.) hängt damit zusammen. Gewiß wird mit Recht betont, daß der Stufenbeweis nicht allein aus dem Nachbild-Urbild-Verhältnis geführt werden kann. Ebenfalls mit Recht wird immer wieder bemerkt, daß unser Seinsbegriff nicht von vornherein schon Unendlichkeit besage. Das schließt aber nicht aus, daß wir durch eine zu diesem Begriff hinzutretende Einsicht erfassen können, daß das Sein nicht aus sich endlich sein kann, woraus dann gefolgert werden kann, daß das reine, in sich subsistierende Sein unendlich sein muß. Der von D. stattdessen eingesetzte Beweis aus der Unveränderlichkeit Gottes (112, 161) dürfte wohl nicht unabhängig von diesem Zusammenhang sein. Auch wäre es wünschenswert, daß dem Nachweis der Unveränderlichkeit selber (51), der gegenüber dem naturalistischen Pantheismus von so entscheidender Wichtigkeit ist, noch mehr Sorgfalt zugewandt würde. de Vries (S).

\* \* \*

Bollnow, O. F., Über die Ehrfurcht: BIDPh 16 (1943) 345—360. — Diese feinsinnige, phänomenologisch eingestellte Arbeit über die Ehrfurcht geht aus von einem Goethewort, wonach die Ehrfurcht dem Menschen nicht natürlich und angeboren ist, sondern die Erhebung in eine ganz neue Ebene erfordert, in der der Mensch aus der Unmittelbarkeit seines naturhaften Daseins heraustritt. Die Ehrfurcht schließt zwei Komponenten in sich, die hinneigende Verehrung und zurückbebende Furcht, allerdings nicht als getrennte Faktoren. Nahe verwandt, aber doch zu scheiden von der Ehrfurcht ist die sittliche Achtung, der das Element der Scham fehlt. Die gegenständliche Qualität, das Ehrwürdige, liegt vor allem im Leben mit dem Doppelaspekt seiner Macht und Machtlosigkeit, wie wir es dem Kinde und der Frau gegenüber empfinden. Enge Beziehungen bestehen auch zwischen Ehrfurcht und der Haltung des primitiven Menschen gegenüber dem tabu, vor dem er heilige Scheu empfindet. Das ehrfürchtige Verhalten ist besonders das Schweigen und Verstummen. Während die Achtung ganz eingebunden ist in das Ganze des sittlichen Daseins, so daß sie sich mit diesem als eine Folge gewissermaßen von selbst ergibt, fließt die Ehrfurcht niemals aus einer bloß erkennenden Haltung; daraus würde sich kein Grund ergeben, über die Klarheit des Rationalen hinauszugehen. Die ursprüngliche Erfahrung der Ehrfurcht erschließt sich vielmehr erst aus der existenziellen

Bedrängnis, die aus der verletzten Ehrfurcht entspringt. Anthropologisch wichtig ist, daß in der geistigen Ebene der Achtung das menschliche Leben noch völlig klar und bis ins letzte hinein durchsichtig und vor einer rein rationalen Betrachtung offen daliegt; dagegen lassen sich die Erscheinungen der Ehrfurcht niemals auf eine vernünftige Begründung zurückführen. Die Ehrfurcht behält immer etwas wesenhaft Dunkles. Daher rührt die Tendenz jeder aufklärerischen Menschenauffassung, die Ehrfurcht zu leugnen oder auf bloße Achtung zurückzuführen. — Vielleicht liegt hier eine Überspitzung vor. Die wirkliche sittliche Achtung verträgt sehr wohl ein Stück des unaufgehellten Mysteriums. Schuster (S).

Utz, A. F., Wesen und Sinn des christlichen Ethos. gr. 8° (221 S.) München-Heidelberg 1942, Kerle. M 5.—. — Das Buch ist für den Christen geschrieben, um ihn die Werte seines eigenen, des christlichen Lebens neu erkennen und würdigen zu lassen; man muß dem Verf. dankbar sein für die eindringliche Darstellung des übernatürlichen Lebens und seiner inneren Tiefen. Aber das Buch wendet sich auch an den »Heiden«, an den Vertreter eines rein menschlichen Ethos, und will ihm Verständnis christlicher Haltung vermitteln und die Einsicht, welche Erfüllung sein Bemühen um edles Menschentum vom Christlichen her erfahren soll. Dieses konkrete Ziel der Darstellung hat seine Wichtigkeit; aber der Gedanke daran hat wohl dazu beigetragen, daß der Begriff des »Heiden« im Verlauf der Darlegungen verschiedene, ineinandergehende Bedeutungen annimmt. So erweist der erste Teil (Der Mensch im vorchristlichen Denken) mit Recht die Beziehung auf Gott und Ewigkeit als in der Natur des Sittlichen liegend, während der zweite (Christliche Überformung) sie als Eigenart des Christlichen in Anspruch nimmt, das abgegrenzt wird vom Ethos des »erdgebundenen«, »erdverwachsenen« Heiden (104 ff.). Die Wertung geht von der Bewunderung reiner Menschlichkeit des edlen »Heiden« bis zur Feststellung der »Verwüstung der natürlichen Sittlichkeit« (191), da »der Heide das Ideal edlen Menschentums höchstens zu erkennen vermag, ohne die Kräfte zu besitzen, es zu verwirklichen« (69). Allerdings gibt sich U. selbst immer wieder Mühe, die verschiedenen Betrachtungsweisen der reinen Natur in abstracto und der konkreten Lage des »Heiden« in der Verfallenheit durch die Sünde (und der geheimen Beeinflussung durch die Gnade Christi) zu unterscheiden. — Der dritte Teil (Menschlich-christliche Ganzheit) behandelt das Verhältnis von Natur und Übernatur. Die von U. dargestellte Synthese gipfelt in dem Satze, daß der Christ zugleich auch ganzer Mensch ist: dieses Gesetz, das sich während des irdischen Lebens nur im sittlich-religiösen Bereich uneingeschränkt auswirkt, wird in der einstigen Verklärung seine vollkommene Bestätigung erfahren. Das Prinzip: Gratia supponit naturam will U. auf seinen »Ursinn« eingeschränkt wissen, nach dem es als Voraussetzung für die Gnade nichts als das »schlichte Sein« des Menschen, seine wesenhafte Geistigkeit verlange (160). Das gilt gewiß für die Möglichkeit der Begnadung überhaupt; da genügt die bloße Existenz eines Menschenwesens, und ein perpetuo amens kann ebenso getauft werden wie ein noch nicht bis zur selbständigen Lebensfähigkeit entwickelter Embryo. Aber die völlige Unabhängigkeit der Gnade und ihres Wachstums von allen natürlichen Gegebenheiten dürfte doch nicht so bestehen, wie sie U. immer wieder behauptet. Sollten wirklich erbliche Belastung, geistige Unfähigkeit, seelische Schwäche (167) nicht oft genug ernste Bedrohung für die Bewahrung des Gnadenlebens und noch mehr schwere Hemmungen für seine Entfaltung sein, ebenso wie ein äußerlich menschenunwürdiges Dasein (155)? Es ist auch nicht einzusehen, warum aus dem »Nachteile«, der darin für den Betroffenen gegenüber besser Ausgestatteten liegt, ein Widerspruch gegen den Glauben folgen soll, daß Gott niemand über seine Kräfte versucht (155). Bevorzugen Gottes in der Mitteilung seiner Gnade sind Tatsache, und es entspricht doch wohl dem Lauf der Dinge, daß sich schon in den natürlichen Gegebenheiten des Menschenlebens solche Gnadenwahl Gottes auswirkt.

Hartmann (S).

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

Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 4. Aufl. 8° (95 S.) Leipzig 1943, Hirzel. M 3.50. — Immer mehr wird auch in Kreisen von Nichtfachleuten der Wunsch rege, mit den grundlegenden Wandlungen, die in der Physik der letzten Jahrzehnte stattgefunden haben, in zuverlässiger Weise bekannt zu werden. Diesem Verlangen kommt H., der als Begründer der Quantenmechanik in entscheidendem Maße an dem Fortschritt der modernen Naturwissenschaft beteiligt ist, durch diese Schrift entgegen. Die Broschüre enthält 6 Vorträge (seit der 3. Aufl. sind den drei Vorträgen der beiden ersten Auflagen drei weitere hinzugefügt), die in den letzten zehn Jahren vor Nichtphysikern gehalten worden sind. Ein volles Verständnis der modernen Physik läßt sich wohl nicht erzielen ohne intensives Studium und tiefes Eindringen auch in die mathematischen Formulierungen. Trotzdem gelingt es H., die entscheidenden neuen Gedanken und Auffassungen der physikalischen Wissenschaft auch für weitere Kreise verständlich darzustellen. In den einzelnen Vorträgen wird die heutige Situation der Naturwissenschaft in immer neuer Sicht gezeigt und durch Aufweisen ihrer Beziehungen zu den verschiedensten Fragen von allgemeiner Bedeutung dem Verständnis nahegebracht. Die Ausführungen offenbaren die bei dem Verf. selbstverständliche souveräne Beherrschung der neuen Physik, aber auch eine überlegene Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung von den ersten Anfängen her und zeichnen sich aus durch eine meisterhafte Darstellung. Alle Aussagen sind getragen von einem tiefen wissenschaftlichen Ernst und ruhiger Objektivität. Auch andersartige, nicht exakt-wissenschaftliche Naturbetrachtungen, wie die ästhetische und künstlerische, werden in ihrem Rechte anerkannt, und es werden Schichten der Wirklichkeit aufgezeigt, die mit den naturwissenschaftlichen Methoden nicht zu erschließen sind, wie die organische, psychische, ethische, religiöse. Der Philosophie sind durch die Probleme und Ergebnisse der neuesten Physik noch große Aufgaben gestellt. Diesem Bemühen kann H.s Buch viel Anregung und Hilfe bieten, wenn auch nicht alle, durch eine neopositivistische Grundhaltung bedingten philosophischen Antworten übernommen werden können. — Der früher als Einzelschrift schon erschienene 6. Vortrag »Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes« wurde hier bereits eigens angezeigt (Schol 17 [1942] 471).

Junk (S).

Planck, M., Wege zur physikalischen Erkenntnis. 8°. 1. Band. 3. Aufl. (VI u. 238 S.) M 6.—; geb. M 7.60. 2. Band (151 S.) M 4.—; geb. 5.40. Leipzig 1943, Hirzel. — Die beiden Bände bringen 21 Reden und Vorträge aus den letzten 25 Jahren, die alle bereits veröffentlicht waren, entweder in den ersten Auflagen des ersten Bandes oder in den »physikalischen Rundblicken« oder als Einzelhefte. (Vgl. die Besprechung zweier Einzelvorträge: Schol 13 [1938] 462 und 17 [1942] 471). In seinen Darlegungen gibt P., der durch seine Quantentheorie die Wendung von der »klassischen« zur modernen Physik eingeleitet hat und die neue physikalische Entwicklung aus eigener Erfahrung kennt, einen tiefen Einblick in die Aufgaben und Resultate der Physik von heute, soweit das in gemeinverständlicher Form möglich ist. Jeder Vortrag behandelt in abgerundeter Weise je eine besondere Frage. Dadurch werden zwar die grundlegenden Neuerungen der modernen Physik (Relativitätstheorie, Quantentheorie, Kausalitätsproblem usw.) mehrfach besprochen, aber meist in anderen großen Zusammenhängen und in neuer Beleuchtung dargeboten. In stetem Kampf gegen den Positivismus, der in rein sachlicher Haltung durchgeföhrt wird, tritt der Verf. ein für die Existenz einer realen Außenwelt, die zu erforschen Aufgabe der Physik sei. Auch zu den großen Menschheitsfragen, wie Willensfreiheit, Weltanschauung, Religion, Wissenschaft und Glaube nimmt er vom Standpunkt des exakten Wissenschaftlers Stellung. Er zeigt mit überzeugender Klarheit, daß auch die modernste Naturwissenschaft nicht im Gegensatz steht zur Religion, er sieht vielmehr beide vereint unter dem gemeinsamen Lösungswort: »Hin zu Gott!« (II 104). Allerdings weist er die philosophischen Vor-

aussetzungen und Folgerungen der Wissenschaft einem unbegründbaren Glauben zu, zu dem kein wissenschaftlicher Weg führe. »Vom Standpunkt eines im Geist der exakten Naturforschung aufgewachsenen Gelehrten« (II 91) unterschätzt er die Tragweite metaphysischer Gedankengänge, die auch zu wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen führen, allerdings nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden. Auf jeder Seite der beiden Bände tritt uns der Verf. entgegen als ernster Forscher und edler Mensch, ausgezeichnet durch tiefe Ehrfurcht vor der Wirklichkeit und der Überzeugung anderer Menschen. Eine besondere anerkennende Erwähnung verdient das ausgezeichnete Namen- und Sachverzeichnis zu jedem Bande, das es ermöglicht, gesuchte Stellen schnellstens aufzufinden. J u n k (S).

N o w a k, K., *Physikalisches Weltbild ohne Abstraktheit. Neue Erkenntnisse durch reale Betrachtung der Naturerscheinungen. Von der Lichtkorpuskelwendel, dem Elektronenwärmeumlauf und den falschen Rechnungsgrundlagen der »modernen« Physik.* 2. Aufl. 8° (86 S.) Leipzig 1942, Heling. M 3.20. — In wenigen Wochen war die 1. Auflage dieses Buches vergriffen. Der Titel läßt in ihm wertvolle Anregungen und neue Einsichten vermuten. Man kann den Inhalt in zwei Gedankengruppen scheiden: Kritik und Neubau. In den kritischen Teilen, die sich vor allem am Anfang und Schluß des Buches finden, beklagt der Verf. die neueste Entwicklung der Physik. Viele ihrer Ergebnisse und insbesondere ihre Methoden seien verfehlt. Man ist zu sehr ins Mathematische und Unanschauliche abgeglitten und hat so die Physik zu einer »Geheimwissenschaft« gemacht (79). »Man erfand für vernunftmäßig scheinbar unerklärbare Tatbestände verwirrende abstrakte Begriffe, die der weiteren Forschung eher schaden als nützen«; unübersichtliche mathematische Ableitungen hielten von »logischem Denken« ab (78). Man muß wieder zur klassischen Physik zurückkehren, zu dem »durch irdische Erfahrungen (direkte Sinneswahrnehmungen) gebildeten Denken« (77 f.). — Den Verirrungen der »modernen« Physiker Einstein, Heisenberg, de Broglie usw. stellt N. sein Weltbild gegenüber, das freilich noch »keineswegs Anspruch auf abgeschlossenem Ausbau erhebt« (78 f.). Die zu klärende Grundfrage ist durch die Doppel- (Wellen- und Korpuskel-) Natur der Materie und des Lichtes aufgegeben. Unter der Voraussetzung des anschaulichen Bohrschen Atommodells glaubt N. das Problem durch Annahme schraubenförmiger Bahnen der aus dem Atomverband austretenden Teilchen (Elektronen, Lichtkorpuskeln = Photonen, die nach N. als Masseilchen anzusehen sind) lösen zu können. Wie entstehen solche »Wendelbahnen«? Bekanntlich wird ein senkrecht zu einem äußeren Magnetfeld sich bewegender Ladungsträger in eine Kreisbahn abgelenkt; ein um den Kern rotierendes Elektron bzw. Photon erzeugt nun ein Magnetfeld; wird ein solches Teilchen aus dem Verband gelöst, so fliegt es nicht in der Tangente ab, es wird vielmehr durch das von ihm selbst erzeugte Feld in eine Schraubenbahn umgelenkt; diese steigt gleichmäßig an, da das »magnetische Eigenfeld der Bewegung« konstant ist. Mit dieser Grundannahme sucht dann der Verf. die verschiedenen physikalischen Tatsachen, vor allem die Strahlungserscheinungen, zu erklären. — In seiner Kritik hat N. manche schwachen Punkte der modernen Physik richtig erkannt; aus den neuen Erkenntnissen, etwa aus der Unbestimmtheitsrelation Heisenbergs, wurden ja häufig übertriebene Folgerungen grundsätzlicher Art über Naturgesetze und Naturerkenntnis abgeleitet; mit Recht fordert N. für die Energie stets einen Träger. Bedauerlich ist es aber, daß er bei der Aufstellung seiner Hauptthese (17 f.) äußeres Feld und Eigenfeld verwechselt. Eine Selbstablenkung, wie sie der Verf. konstruiert, käme einem perpetuum mobile gleich. Das Elektron würde durch eine magnetische Zentripetal- (nicht -pedal-, wie N. schreibt) kraft in eine Kreisbahn gezwungen, im Kreise umlaufend erzeugt es wiederum dasselbe Magnetfeld und dessen ablenkende Kraft. Dieser Gedankengang bewegt sich offenbar selbst im Kreise, allerdings in einem

circulus vitiosus. Damit fehlt dem weiteren Aufbau die nötige Grundlage.  
Pohl (S).

Hauser, G., Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie. Eine Einführung für gebildete Laien. gr. 8° (104 S.) Luzern 1942, Räder. M 3.85. — Aufbauend auf der Kenntnis der Geometrie, wie sie als Ergebnis des Mathematikunterrichts auf der höheren Schule vorausgesetzt werden kann, sucht das vorliegende Buch in gemeinverständlicher Form ein Verständnis der Geometrie zu vermitteln, wie sie als Wissenschaft heute betrieben wird. Das Studium der Elementarmathematik gibt nämlich kein zutreffendes Bild von der modernen geometrischen Wissenschaft. Im Anschluß an die axiomatischen Darstellungen von Hilbert, Geiger und Conseth wird gezeigt, daß die Geometrie eine reine Beziehungslehre ist, deren Aufgabe es ist, die zwischen den geometrischen Gebilden und Sätzen bestehenden Beziehungen einer erschöpfenden Untersuchung zu unterwerfen. Dabei tritt ein inniger Zusammenhang zutage zwischen Geometrie und Logik, und der Verf. hält geometrische Operationen für besonders geeignet, um logische Verhältnisse darzulegen. Eingehend werden Stellung und Eigenschaften der nicht-euklidischen Geometrien behandelt, soweit dies im Rahmen einer gemeinverständlichen Darstellung möglich ist. Das letzte Kapitel ist dem Problem »Geometrie und Wirklichkeit« gewidmet. Die Ausführungen ergeben als Resultat, daß die Geometrie ein begriffliches Schema ist, dessen Brauchbarkeit für die Darstellung der wirklichen Verhältnisse durch die Erfahrung zu entscheiden ist. Einstweilen lautet die Entscheidung der Erfahrung dahin, daß das angemessenste geometrische Begriffsschema für die Darstellung der physikalischen Erscheinungen im Bereich der menschlichen Umwelt die euklidische Geometrie ist, während für die kosmische Makrowelt eine nicht-euklidische Geometrie das passende Schema liefert. Doch ist damit die Frage nach der geometrischen Struktur der Welt noch nicht erledigt. — Das Buch scheint uns sehr gut geeignet, in das Verständnis dessen, was Geometrie eigentlich ist, einzuführen. Diesem Ziele dienen auch die kurzen eingestreuten historischen Hinweise.  
Junk (S).

Löbell, F., Geometrie, Wirklichkeit und Anschauung: Forschungen und Fortschritte 19 (1943) 174—175. — Der kleine Aufsatz behandelt mit außerordentlicher Klarheit das Geometrieproblem in seinen allgemeinen Zügen. Die Geometrie, wie sie durch die Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien und durch die Ausbildung der axiomatischen Methode geworden ist und heute vorliegt, ist eine abstrakte Geometrie, ein rein logisches Gefüge formaler Beziehungen, das frei ist von allen anschaulichen Bestandteilen. Diese Geometrie läßt sich anwenden auf die Wirklichkeit, wenn erstens erklärt wird, was in der wirklichen Welt unter den geometrischen Gebilden zu verstehen ist, »etwa unter Gerade ein Lichtstrahl im leeren Raum« (175), und zweitens nachgewiesen wird, daß diese Dinge der Wirklichkeit den Axiomen der Geometrie genügen. Diesen Nachweis zu erbringen, ist Aufgabe der Erfahrung. Zwischen der abstrakten und der angewandten Geometrie liegt noch eine Anschauungsgeometrie, in der die geometrischen Gegenstände als Idealisierungen kraft des räumlichen Anschauungsvermögens im Geiste existieren. Auch die nicht-euklidischen Geometrien sind dieser Anschauung zugänglich, wie der Verf. eigens gegenüber gegenteiligen Behauptungen hervorhebt. Im übrigen liegen auf dem Gebiete der Geometrie noch manche Probleme, bei deren Lösung »auch der Philosoph mitzuwirken Gelegenheit hat, sofern er auf der Grundlage eines umfassenden Studiums der mathematischen Klassiker zugleich Mathematiker, vornehmlich 'Geometer' ist« (175).  
Junk (S).

v. Weizsäcker, V., Gestalt und Zeit (Die Gestalt 7). gr. 8° (42 S.) Halle 1942, Niemeyer. M 2.40. — In der Schrift bemüht sich W. darum, ein Verständnis und damit eine Versöhnung anzubahnen des Widerstreites zwischen kausalanalytischer und ganzheitlicher Naturbetrachtung. Den Schlüssel zu diesem Verständnis bietet ihm der Zeitbegriff. Der gestaltlosen

Zeit der physikalischen Welt, die der kausalanalytischen Forschung zugrunde liegt, stellt er die Zeit der Biologie gegenüber. Eine eingehende Untersuchung der Struktur der biologischen Zeit führt zu dem Ergebnis, daß »Gestalt nicht in der Zeit entsteht oder besteht, sondern Zeit in der Gestalt entsteht und vergeht, als Anfang und Ende, als Dauern und Vergehen . . . Bestimmungen wie: vorher, nachher, langsam, schnell, ruhig, unruhig, bewegt u. a. erweisen sich als Glieder eines Übergreifenden, die Zeitgestalt Mitformenden« (31). Aus den Ergebnissen der Wahrnehmungsphysiologie und -psychologie wird dann der Nachweis erbracht, daß die Gestalt es ist, die die Zeitstruktur mitgestaltet. »Es ist die Struktur einer biologischen Zeit, welche sich als fähig erweist, die Vergänglichkeit der Gestalt und die Gerichtetheit der Gestalt mit ihrer Festigkeit in einer Gegenwart zu vereinigen« (37). — Ob die Deutungen W.s zurecht bestehen, mag dahingestellt sein. Jedenfalls handelt es sich um einen Versuch, in sachlich-nüchterner Weise das Gestaltproblem zu behandeln, im Gegensatz zu manchen anderen Versuchen ähnlicher Art, die eher der dichterischen Phantasie ihren Ursprung verdanken.

Junk (S).

\* \* \*

Henrichs, M., Die erste Kindheitserinnerung. 8<sup>o</sup> (64 S.) Luxemburg 1943, Worre-Mertens. — Die aus dem psychologischen Institut von Köln hervorgegangene Arbeit beschreibt zunächst die Lösungen der bisherigen 50 Jahre. Verf. selbst sammelte Kindheitserinnerungen von 220 Kindern (13—14 Jahre alt) und 45 Erwachsenen, teils durch mündliche Prüfung, teils durch Fragebogen. Er strebt besonders danach, die psychologische Ursache festzulegen, die diese Erinnerungen vor anderen bevorzugt. Das Alter der ersten Kindheitserinnerung war im Mittel etwa 4 Jahre und schwankte zwischen 2—6. Wird ein Kind darüber befragt, so begnügt es sich nicht mit einer Begebenheit, sondern reiht daran noch manche andere Erlebnisse. Als Verf. an einem sehr kalten Wintertag eine Schulklasse untersuchte, kam vielen die Erinnerung an das Erlebnis, daß der Rhein zugefroren war, so daß man über ihn wandern konnte. Zur Erklärung der Kindheitserinnerungen Erwachsener wird die Lehre vom Gedächtnis aus der Psychologie nachgetragen; das Beste darüber bietet G. E. Müller. Daß dieser die Richtigkeitskriterien, die er beim Lernenlassen neutraler Silben gewonnen hatte, »ohne weiteres« auf die gewöhnlichen Lebenserinnerungen übertrage, ist allerdings unrichtig, wie H. schon aus meiner Psychologie S. 155 f. hätte erkennen können. Die von Erwachsenen erhaltenen Ersterinnerungen erwiesen sich häufig als affektbetont (etwa ein Schreck), oder gefühlsbetont (Liebesbedürfnis; Neid), als ichbetont (empfindlich für Lob und Tadel), als strukturbetont (aus seiner Furcht oder seinem Mut); bisweilen auch ist sie von keinem Gefühl unmittelbar getragen. — Die Arbeit vertieft unser Wissen über diese Frage nicht unerheblich.

Fröbes (S).

Schwabenbauer, E., Die vorverlegte und beschleunigte Jugendentwicklung als allgemeine Erscheinung der neueren Zeit: ZAngewPsych 64 (1943) 241 ff. — Bei der Pubertät spricht man mit Recht von den Flegeljahren. Es herrschen Übermut und Lärm, derber Ausdruck, Trotz. Körperlich strecken sich die Extremitäten allein, wodurch die Bewegungen unbeholfen werden. Seelisch ist der Kern der Pubertät die Neugestaltung des Weltbildes, körperlich die Erreichung der Fortpflanzungsfähigkeit. Auffallend ist die allgemeine Veränderung der Entwicklung in der neueren Zeit, etwa seit 1900; die Jugendentwicklung verfrüht sich körperlich und geistig immer mehr; seit der Jahrhundertwende um etwa 1½ Jahre. Diese Erscheinung wird in fast allen Kulturstaaten beobachtet, auch in Nordamerika, Australien und Japan. In dieser Richtung wirken die Menge, die Nähe, die Enge in den Städten. Heute leben in Deutschland Zweidrittel der Bewohner in Städten. Aber auch die ländliche Lebensweise ändert sich allmählich. Die Ursache der beschleunigten Entwicklung liegt in der ganzen Änderung der Lebensformen. — Genauer: Die vom Lande in die Stadt Wandernden sind lebendi-

ger, tüchtiger, regsamer. Die allzufrühe Landarbeit schädigt den Körper vieler Bauernkinder. Beim Landkind hat das Sexuelle nicht den gleichen Reiz; es wird einfach hingenommen; es herrscht da nicht die nervöse Labilität. In der Stadt beeinflußt das Kino oft ungünstig; schon fast jedes Schulkind liest dort die illustrierten Blätter. Weiter greift die Großstadt immer mehr in das Land hinaus, städtische Formen der Kleidung, der Wohnung, Lebenshaltung, beginnende Geburtenbeschränkung. Nach allem sind die Faktoren der beschleunigten Jugendentwicklung die Labilitätssteigerung, die Reizanhäufung, die höheren geistigen Anforderungen, die durch die Umwelt geänderte Lebensweise. Der Jugendliche ist vor und während der Reifezeit äußeren Einwirkungen besonders ausgesetzt. Fröbes (S)

Pauli, R., Der Arbeitsversuch als charakterologisches Prüfverfahren: ZAngewPsych 65 (1943). — Die Kräpelinische Arbeitskurve in der genaueren Form, die ihr Pauli neustens gegeben hat, ist schon öfter besprochen worden (vgl. meine frühere Besprechung von Rempelin in dieser Zeitschrift 18 [1943] 152). Das Eigentümliche des Artikels ist die bis ins Einzelne gehende Beschreibung, wie der Versuch auszuführen und zu verrechnen ist. Es handelt sich um die Addition von möglichst vielen einstelligen Zahlen innerhalb einer Stunde. Die Leistung muß für den Betreffenden neu sein und die Absicht bestehen, dabei das höchste zu leisten, worüber später nachgefragt wird. Die Höhe der Leistung ist bei Kindern weniger als 2000 Additionen, bei Erwachsenen 3000, selten 4000. Alle drei Minuten ist ein Strich zu machen bei der Zahl, wo man gerade steht, so daß auch die 20 Teilsommen berechnet werden können. Gemessen wird nachher die Menge der Additionen, die Steighöhe, die Gipfelage, die Schwankung. — Die psychologische Deutung stellt fest: Willensstärke, Geschicklichkeit, Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit. Für jede Gruppe (nach Alter, Geschlecht, Bildungsgrad, Stadt oder Land) wird aus dem Material eines Versuches selbst bestimmt die Rangordnung für jedes Symptom. Für die Deutung ist gewöhnlich entscheidend die Größe der Gesamtleistung. Das Urteil wird ergänzt durch die Stetigkeit, Steighöhe usw. — Theoretisch ist der Zusammenhang mit den guten Charaktereigenschaften hier nicht ganz klar. Wenn einem die Summe schnell einfällt, ist die Arbeit fast ein Spiel und beweist nicht notwendig Charakterstärke oder Gewissenhaftigkeit. P. selbst empfiehlt übrigens durchaus alle anderen Kennzeichen der Willenseigenschaften, selbst Graphologie, mit zu benutzen. Fröbes (S).

Spieth, R., Typenpsychologische Untersuchungen an Hilfsschülern: ZAngewPsych 63 (1942) 129 ff. — Hilfsschüler sind bekanntlich Schüler, die in der Volksschule nicht mitkommen. Hier sollte auch bei ihnen der Wahrnehmungstypus bestimmt werden, ob bei ihnen bei der Auffassung gesehener Gegenstände deren Farbe bevorzugt ist oder die Form, oder beide gleichmäßig erscheinen. Überwiegende Formseher heißen diejenigen, die in über 60 v. H. der Fälle allein die Form des Gegenstandes nennen; überwiegende Farbseher, die in weniger als 40 v. H. die Form angeben; Formfarbseher, die zwischen beiden liegen (40—60). — Beim tachistoskopischen Versuch wurden verschiedene Formen in verschiedenen Farben dargeboten während 1:250 Sekunden und verlangt, das Gesehene zu bezeichnen. Da waren überwiegende Formseher 8, Farbseher 9, Formfarbseher nur 5, also letztere unter den 22 Vpn 23 v. H. Also während Lutz und Scholl bei Erwachsenen und normalen Kindern ein deutliches Überwiegen des Mischtypus fanden, treten bei den Hilfsschülern die reinen Typen stark hervor. — Bei gewöhnlichen Sortierversuchen, wo bloß anzugeben war, was gesehen wurde, zeigten schwach Begabte überwiegend Farbreaktionen. Das hing aber stark vom Material ab. Wenn der Gegenstand bekannt ist oder man sich an den Farben satt gesehen hat, wird mehr die Form beachtet. Also ist der tachistoskopische Versuch in dieser Hinsicht zuverlässiger. — Ferner die Formseher haben den kleinsten Beachtungsumfang, die Farbseher den größten; erstere haben fixierende, letztere fluktuierende Aufmerksamkeit. Wurden in eigenen

Versuchen sinnvolle Worte mit Druckfehlern geboten, so begnügen sich die Farbseher mit subjektiver Richtigkeit, geben gleich ganze Worte an; die Formseher dagegen beginnen mit einzelnen Buchstaben. Beide Erscheinungen waren bei Hilfsschülern besonders ausgeprägt. Auch beim Rorschach-test erwiesen sich die Farbseher als mehr subjektiv, als phantasiereicher, unkritischer. — Zusammenfassend ist das Charakteristische der geistig Zurückgebliebenen ihre einseitige Einstellung gegenüber der Wirklichkeit. Die Formseher lassen sich schwer beeinflussen, können sich nicht leicht umstellen; die Farbseher sind beweglicher, machen die größten Lesefehler, verlangen nach beständiger Abwechslung.

Fröbes (S).

### 5. Vergleichende Religionsgeschichte.

Staudacher, W., Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern. kl. 8<sup>o</sup> (XVIII u. 121 S.) Tübingen 1942, K. Blötzer. — Der erste Teil bietet zunächst einen Überblick über die Formen und die Verbreitung der Himmel-Erde-Trennungs-Mythen (HETMythen). Er ist, obschon sehr reichhaltig, natürlich doch nicht vollständig, wenigstens was die Mitberücksichtigung verwandter oder vorausgesetzter mythischer Züge betrifft. Zu den letzten würde etwa der von W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, VIII, 342, nach A. C. Hollis von den Masai berichtete Mythos gehören, der unmittelbar den nach St. selbst (46 s. unten) hinter allen HETMythen stehenden Gedanken einer eigenartig vorgestellten Verbindung von Himmel und Erde enthält. Auch im biblischen Schöpfungsbericht wird ein Anklang an die HETMythen vermutet. Die Phönizier haben die Vorstellung eines Welteneies (Moth) = Chaos. In Indien wird der Mythos in kraftvollem Stil erzählt. Es ist die Rede von einem Auseinanderstemmen von Himmel und Erde durch die Gottesmacht; ein Urdrache spielt eine Rolle. China und Japan, Indonesien und Melanesien bieten je verschiedene Formen. Von den Ländern des 5. Erdteils hat Neuseeland die von St. zum Teil nach Bastian wiedergegebenen klassischen Typen der Mythe. Polynesien und Amerika schließen den Überblick ab. — Wenn St. entschlossen den psychologischen Ausgangspunkt der Mythen im Erlebnis des täglichen Wechsels zwischen Tag und Nacht erblickt (46 ff.), weil das nächtliche Dunkel als dadurch entstanden empfunden wird, daß sich der Himmel jede Nacht dicht über der Erde gelagert hat, so dürfte sich doch fragen, ob nicht am Anfang auch die einfachere Vorstellung des ungeschiedenen Beisammenseins einer Schöpfungsmasse gestanden haben könne (die sich für den primitiven Menschen im Beisammen von Himmel und Erde summiert). Dann könnte man das Auseinandertreten der beiden großen Teile auch ohne das genannte Erlebnisvorbild als Trennung auffassen. Richtig ist beobachtet, daß die HETMythen nur einen von den Grundtypen der Weltentstehungslehren darstellen. Es gibt außerdem auch noch die Vorstellung der vom Himmel heruntergelassenen Erde und die von ihrer Auffischung aus dem Meere (49). Entscheidend ist die Feststellung, daß HETMythen in ihrer primären Verbreitung auf die prähistorische, rassische und kulturelle Einheit: Indien, vopolynesisches Ozeanien und Vorderer Orient beschränkt, d. h. vorindogermanisch sind. Sie gehören der indomediterranen Kulturgemeinschaft an, deren Bestand durch die jüngsten Entdeckungen der Hindus-Kultur gesichert ist. — Im ersten Teil erweist St. die HETMythe als den Sinn der hesiodeischen Erzählung von der Uranosentmannung und als orphisches Gut, und zwar ist die Orphik, obwohl sie in ihrem Göttersystem von Hesiod abhängig ist, in der Gestaltung ihrer HETMythe (wie in manchem andern auch) Hüterin und Weiterbildnerin vorgeschichtlicher Anschauungen. Der Beweis, der sich für den zweiten der beiden griechischen Heimaträume des Mythos in mühsame Untersuchungen quellenanalytischer Art stürzen muß, ist m. E. im ganzen überzeugend geführt. Bahnbrechend kann, weit über das erzielte Einzelergebnis hinaus — das aber in sich selbst

wertvoll genug ist — wirken die Tatsache, daß die Arbeit überhaupt an dem Einzelbeispiel, das sie aufgegriffen hat, das Unberechtigte des eingestrichelten Mißtrauens gegenüber der Möglichkeit, den jüngeren orphischen Quellentrümmern Stücke alter Tradition abzugewinnen, mit jugendlicher Frische dartut. St. geht mit großer Zielbewußtheit, die den Überblick über die wesentlichen, das Quellenverhältnis klärenden Einzelmomente nie verliert, und unter Aufwand einer straffen Zucht des schließenden Denkens voran, so daß die Arbeit sich gar nicht wie die Anhäufung philologischen Kleinwissens, sondern wie die Entfaltung und Lösung eines mathematischen Problems liest. — Sachlich wichtig ist, was den orphischen Stoff betrifft, nicht nur das, was als sicherer Bestand der hinter den einzelnen Seitenströmen der Überlieferung stehenden Urform ermittelt ist, sondern ebenso sehr das, was als ihr fremd ausgeschieden wird; dahin gehört z. B. die Vorstellung des Chronos, die als zervanistische Zutat erkannt wird. Wir geben das Gesamtergebnis teilweise unter Anlehnung an die Worte des Verf. (119): Die altophische HETMythik ist ein volkstümlicher Schöpfungsmythus, dessen Vorhandensein in Griechenland uns schon die Sage von der Uranosentmannung bei Hesiod beweist, die ihrerseits aber eine stark entstellte Form des nämlichen Mythos ist. Grundsätzlich wertvoll ist an diesem Ergebnis ein Doppeltes. Einmal erweist sich die Orphik als Hüterin alten volkstümlichen Gutes, das sonst in der griechischen Religion unbeachtet geblieben ist. Daß sich gerade der Schöpfungsgedanke als Teil dieses Altgutes herausstellt, ist die zweite, an religionswissenschaftlicher Bedeutsamkeit noch vorangehende Allgemeinerkenntnis. — In der für die Völkerkunde aufgeschlossenen Art der Themastellung und der philologischen Sauberkeit der Durchführung macht die Arbeit auch ihrem Anreger Herter (jetzt in Bonn) alle Ehre.

P r ü m m (S).

Stübler, G., Die Religiosität des Livius (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 35). 8° (XII u. 215 S.) Stuttgart 1941, Kohlhammer. — Die Arbeit zeigt an fünf Stoffen aus dem Geschichtswerk des Livius, wie sich die Stimmung der augusteischen Reform in der Religiosität des Livius widerspiegelt. Die Darstellung der Persönlichkeit, der Leistung und besonders der Vergöttlichung des Romulus erweist sich als ausgerichtet an der (offenbar ehrlichen) Überzeugung des Livius über die in Augustus wirksame göttliche Kraft. »Livius hat, wie wir gesehen haben, den Mythos des Romulus benutzt, um die Göttlichkeit des wiedererstandenen Romulus, des Augustus, zu verkünden und durch die Verbindung der für die Religion des Gründers wichtigsten Begriffe und Vorstellungen zu erklären: Augustus hat einen Gott zum auctor, besitzt deshalb selbst göttliche auctoritas, vermittelt als optimus augor Rom den Segen der Götter und gewährleistet seinen ewigen Bestand; zuletzt wird er zum Himmel zurückkehren, um als Gott weiterhin sein Volk zu behüten« (15). Besonderen Nachdruck legt St. auf die Formel *deum deo natum*, die aus der Mitte der Menge heraus nach der Entrückung des Romulus hörbar wird. »Noch nie war bisher der römische Heros als selbständiger Gott verehrt worden, noch nie war ein römischer Gott zugleich Sohn eines Gottes gewesen« (25). St. glaubt, daß Livius hierbei an Augustus gedacht hat und daß auch der römische Leser seines Werkes sofort herausgehört habe, daß mit diesem unbestimmten Ausdruck zugleich das Wesen des Augustus bezeichnet werden solle. Das mag alles stimmen, bloß ist gegen die Übersetzung der Wendung *deus deo natus* mit »Gott Gottes Sohn« Einspruch zu erheben. Es müßte gesagt werden: »ein Gott eines Gottes Sohn«. Die scheinbar belanglose Hinzufügung des Artikels reißt die ganze Kluft auf, die die mit der Wendung verbundene Gedankenwelt trennt von jener Gedankenwelt, innerhalb der die Bezeichnung Christi als Gottes Sohn steht (auf die St. 26 hinweist). — Der Abschnitt über Numa sucht besonders auch die Zusammenhänge zwischen Religion und Sittlichkeit herauszuarbeiten, die Livius im Gründerwerk des Numa und der Reform des Augustus verwirklicht glaubte. Gut wird hier unter anderem bemerkt, daß Livius Anschauungen verrät, »die eine Versittlichung der Religion mit einer gewissen Aufklärung verbinden«, und daß er insofern kein Vertreter

ganz originaler römischer Religion ist. — Der Abschnitt über Camillus beschäftigt sich mit der beherrschenden Gestalt des 5. Buches von Livius, in der eine Parallele zur Gestalt des Romulus erkannt wird. Hier schon begegnet das Motiv der Devotion, nämlich in der Todesbereitschaft der Greise, die nach dem Verlassen der Stadt durch das Volk noch darin zurückbleiben. Mit diesem Motiv beschäftigt sich im einzelnen der Schlußabschnitt des Werkes. Er behandelt den Opfertod der beiden Decier, Vater und Sohn, der schon so vielfach auf die zugrunde liegenden Anschauungen untersucht worden ist. St. verwendet besonderen Fleiß darauf, die Devotion des jüngeren Decius mit der Devotion und Einweihung der Samniten zu verknüpfen, die zehn Kapitel später erzählt wird. Er glaubt folgende Deutung vorgelegen zu dürfen: »Wie Decius sind auch die Samniten *victimae* (X 38,9); nur er bieten sie sich nicht freiwillig zu dem Opfer wie Decius, der dem Befehl der Götter in den Tod hineinfolgt, sondern werden von ihren Priestern mehr als Opfertiere an die Altäre herangeführt als wie wirkliche Teilnehmer an der heiligen Handlung (38,9). Es sind regelrechte Menschenopfer, so wie sie die Bacchanten ihren Göttern darbringen; mit scharfen Worten brandmarkt Livius das Verabscheuungswürdige dieses Rituals« (188). Religionsgeschichtlich wertvoll sind die weiteren Bemerkungen über die Gestaltung der Vereidigung der Samniten nach dem Bilde der Einweihungsreligionen, deren Vorbild St. auch in der Erzählung des Livius über die Spanier Mandonius und Idibilis XXVIII 34,5 (138) wirksam meint. Schließlich glaubt St. Züge namhaft machen zu können, die den sonst sehr natürlichen Tod des Augustus zur freien Tat einer Devotion erheben — Den größten Umfang beansprucht die Würdigung der Darstellung des 2. Punischen Krieges. Hier findet man u. a. die Stellen gesammelt, in denen sich die Überzeugung des Livius und auch der Zeitgenossen über göttliche Fügungen im Verlauf dieses weltgeschichtlichen Ringens (besonders bei der im 26. Buch erzählten Wendung) ausspricht. Man braucht die Dinge nur im Lichte augustinischer Geschichtstheologie zu sehen, um einen berechtigten Kern in diesen Anschauungen zu erblicken. — Wir haben eine Grenze der wertvollen Arbeit schon angedeutet. Man empfindet auch bei ihr oft, daß die in religionsgeschichtlichen Untersuchungen der heutigen Altertumforschung verwendeten Kategorien teils zu sehr im Banne bestimmter religionsphilosophischer Thesen stehen, teils zu verschwommen sind, um der geschichtlichen Wirklichkeit ganz objektiv gerecht zu werden.

Prüm m (S).

Beukers, Cl., *Cicero's Godsdienstigheid*. gr. 8° (XVI u. 224 S.) Brüssel und Nijmegen 1942, NV. Standaard-Boekhandel, Dekker en Van de Vegt, Fr. 70.— — Wenn Livius vielleicht als Beispiel dafür gelten kann, daß der im ganzen doch unerfreuliche Gesamteindruck der römischen Religionslage um die Zeitwende Raum läßt für mancherlei Belichtung durch das Bild des religiösen Willens einer Einzelpersönlichkeit, die den Durchschnitt beträchtlich überragt, so zeigt die Untersuchung von B., daß es bei Cicero trotz mancher verstehenden Bemerkungen über Religion kaum zu einer tieferen Frömmigkeit gekommen ist. Das Grundergebnis der Arbeit ist die Herausstellung des Zwiespältigen und wesentlich Theoretischen der religiösen Gesamthaltung des Redners. Originell ist die Art, wie das Ergebnis erarbeitet wird. Einmal im Verfahren strengster Induktion aus den Quellen: die Literatur wird nur zur Nachkontrolle oder zum Vergleich der unmittelbar den Texten abgewonnenen Erkenntnisse herangezogen. Andererseits sucht B. überall in die religiöse Psyche des Menschen Cicero einzudringen, die hinter den Texten steht. Er nimmt sich die Zeit zu einer kontemplativen Versenkung in die Hintergründe und scheut sich nicht, das Gespräch mit der Person des Redners und Politikers, in das er überall hineinstrebt, auch in der Form der Darstellung zur Geltung kommen zu lassen. So sprengt die Form die Fesseln einer zünftigen philologischen Dissertation. Das Buch ist in seiner Anlage und Gestaltung nur in einem Lande wie Holland und Flandern möglich, wo der Humanismus älteren Stils noch eine wirkliche

Macht ist und wo der Autor von vornherein darauf rechnen konnte, in weiten Kreisen auch außerhalb der Reihen der Philologen eine rege Anteilnahme für die aufgeworfenen Fragen zu finden. Das macht auch eine gewisse behäbige Breite der Darstellung wohl verständlich; sie fällt schon sofort im ersten Abschnitt, der sich mit dem Wollen von *De natura deorum* befaßt, auf. Es ist mit dieser Feststellung nicht gesagt, daß der Philologe und Historiker der alten Religion das Werk nicht voll und ganz ernst zu nehmen habe, sondern eher, daß er insofern von der Art des Verf. lernen kann, als sie zeigt, wie man Texte, die inhaltlich so zeitgebunden sind wie möglich, durch Verbindung mit modernen (in diesem Fall religionsphilosophischen Fragestellungen) für jeden Gebildeten interessant gestalten und so der Altertumswissenschaft Freunde erwerben oder auch erhalten kann. Der Vorsprung des Buches gegenüber anderen seiner Art besteht darin vor allem, daß es feste religionsphilosophische Maßstäbe anlegt, nicht aber solche, die mit so und so vielen ‚als ob‘ belastet sind. Das religiöse Phänomen selbst wird in seiner vollen, also nicht bloß geschichtlichen und phänomenologischen Objektivität genommen und sogar Fragen wie die nach der *salus infidelium* werden wenigstens gestreift. Es ist für das Buch auch von Vorteil, daß die in zwanglosem Gespräch und in freiem Diskurs der Gedanken erarbeiteten Einsichten oft in knappen Zusammenfassungen wiederholt werden, was namentlich dem nichtholländischen Leser das Verständnis bedeutend erleichtert. Soviel ich sehe, ist z. B. das durch die Methode der psychologischen Einfühlung in den Menschen Cicero gewonnene Bild über den Sinn des Werkes »Über das Wesen der Götter« z. T. wenigstens wirklich neu, und was wichtiger ist, auch für das Ziel des Buches, die Analyse und Wesensbestimmung der religiösen Grundhaltung des Mannes ergebnisreich, insofern sofort das Schwankende und doch auf innerem wirklichem Interesse an der Gottesfrage Aufruhende dieser Haltung sichtbar wird. Wir können hier nicht die Mosaiksteine ausbreiten, die das Grundergebnis der Arbeit ermöglichen. Scheinbar geht der Autor oft sprunghaft voran, so wenn er auf *De natura deorum* die Analyse des *Enkomions* auf die Weisheit aus *Tuscul.* V 5 folgen läßt. In Wirklichkeit machen aber diese so verschiedenen religiösen oder quasireligiösen Mächte (eine solche ist eben auch die Philosophie, zu der Cicero, wie B. nicht ungeschickt sagt, geradezu eine duleutische Haltung einnimmt) das Zerrissene der religiösen Haltung Ciceros schon weithin verständlich. Wenn dann noch das Unvermögen hinzukommt, zwischen den verschiedenen Möglichkeiten einer Stellungnahme zu einer und derselben religiösen Gegebenheit — in den Büchern *De divin.* z. B. zwischen dem skeptischen Standpunkt des Markus und dem mehr bejahenden des Quintus — sich zu entscheiden, kann nur Verwirrung als Endstadium übrigbleiben. Diese schon in der Untersuchung über *De natura deorum* begründete Annahme zweier Grundstrebungen im Charakter Ciceros selbst, einer idealistisch gerichteten und in die Tiefe dringenden und einer mehr geüßerischen und oberflächlichen, wird durch die Schlußuntersuchung über seine Stellung zum Augurat vertieft. Im übrigen weicht der Verf. einer ausgeführten Darstellung der Beeinflussung der Lebensführung Ciceros durch seine Religionsanschauung ziemlich aus. Den eigentlichen Kern des Werkes bilden geistvolle Einzeluntersuchungen, die unter dem Obertitel »Vorstellungen, Gedragingen, Formen« zusammengefaßt sind. Sie befassen sich mit Ciceros religiöser Anlage, seinem (persönlichen) kultischen Verhältnis zu Minerva und Jupiter (*Capitolinus*), dem Inhalt und den Beziehungspunkten seines *deus*-Begriffs, mit seiner religiösen Sprache und den Motiven und Stimmungen, die diesen Sprachvorrat bei ihm zum Aufklingen bringen — wie man sieht, schon in der Fragestellung originale Untersuchungen.

Pr ü m m (S).

\* \* \*

Koppers, W., Bhagwān, the supreme deity of the Bhils. A contribution to the history of Indian and Indo-European Religions: *Anthr* 35-36 (1940-1941) 264—325. — Der bekannte Ethnologe berichtet in dieser Arbeit

über die religionsgeschichtlichen Ergebnisse seiner 1938-1939 unternommenen Forschungsreise unter den Bhils, einem zwischen ein und anderthalb Millionen zählenden Stamm, der die Ausläufer des Vindhya- und Satpuraergebirges zwischen Nordindien und dem Dekkanhochland bewohnt. Außer den eigenen Untersuchungen stand K. auch umfangreiches Material von L. Jungblut S. V. D. zur Verfügung. — Obwohl vorarischen Ursprungs sprechen die Bhils heute in der Hauptsache eine indoarische Sprache. K. warnt deshalb davor, aus Sanskrit oder Hindunamen ohne weiteres zu schließen, daß auch der so bezeichnete Begriff hinduisiert worden sei. Bhagwān im Munde eines Bhil ist etwas ganz anderes als im Munde eines Hindu. K. geht dann anhand der im Stamme gebräuchlichen Gebete, Flüche, Mythen und Legenden (besonders des Schöpfungs- und Sintflutmythus), der Gottesnamen, Sprichwörter und Gelübde den Glaubensvorstellungen der Bhils nach. Es zeigt sich, daß die Bhils Bhagwān klar von den »Göttern« unterscheiden, daß sie ihn allein als den Schöpfer der Menschen und der Götter betrachten. Die anderen Götter sind seine Diener. Er ist Herr über Leben und Tod. Er besitzt kein Weib. Er war bei Beginn der Schöpfung allein. Zuweilen tritt sogar der Gedanke der Schöpfung aus Nichts klar hervor. Seine Macht ist unendlich. Er gibt und er nimmt: was er tut, ist wohlgetan. Er richtet die Toten; seine erste Frage gilt dabei den Taten der Nächstenliebe. — Obwohl sich natürlich auch weniger reine Vorstellungen finden, ist es doch bemerkenswert, daß gerade jene Bhils, die dem Einfluß der Hindus weniger unterlagen, die oben genannten Ideen zeigen. Sie gehören also zu ihrem Ahnenerbe. — Der Glaube an ein höchstes Wesen oder Überbleibsel davon findet sich auch bei anderen Eingeborenentämmen Zentralindiens; mancherorts sogar unter demselben Namen. So bei den Korkus, Korwas, Oraons, Lohars (ein Zweig der Mundas), den Bihors und den Baigas. Einige von diesen gebrauchen neben dem indo-arischen Namen Bhagwān auch ältere nichtarische Bezeichnungen. — Der Name Bhagwān führt uns zurück auf den Vedischen Gott Bhaga = Geber der Gaben (von der Wurzel bhaj = zuteilen). Er hängt weiter zusammen mit dem бага persischer Inschriften. Ferner ist uns ein phrygischer Ζεὺς Βαγαῖος bekannt und das slawische Wort bog (bogu) für Gott. Diese Namenreihe für einen indogermanischen Hochgott, auf die schon L. Schröder hingewiesen hatte, findet in K.'s Untersuchung ihre Bestätigung. — Es scheint, daß die vorarischen Bewohner Indiens bei ihrer Begegnung mit den arischen Eroberern erkannten, daß unter den arischen Göttern keiner ihren eigenen Gottesvorstellungen besser entsprach als Bhagwān, sodaß sie mit dem Wechsel der Sprachen auch dessen Namen als Bezeichnung für ihre höchste Gottheit übernahmen. Damit stimmt zusammen, daß auch die hinduistischen Formen der Bhagavatreigionen (Bhagavat und Bhagwān sind nur verschiedene Formen von derselben Wurzel bhaj) im Gegensatz zu Polytheismus und Pantheismus besonderen Nachdruck auf den einen Gott Bhagavat legten. Nach Garbe war die »Bhagavadgita« ursprünglich monotheistisch. Da Bhaga in den Veden trotz allem nur eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt, ist die starke Wirkung dieser Gottheit und ihres Namens wahrscheinlich dem Einfluß nichtvedischer Arier, möglicherweise auch dem der Eingeborenentämme zuzuschreiben. — Die gründliche Arbeit hat der Religionsgeschichte ohne Zweifel einen reichen und bedeutsamen Ertrag gebracht.

Brugger (S).