

N12<509733676 021

UB Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXV. JAHRGANG

1950

VERLAG HERDER FREIBURG



Gd 861.

Herausgeber: Die Professoren der Theolog. Fakultät S. J. und der Philosoph.-Theolog. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main sowie der Philosoph. Fakultät im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Frankfurt/M.-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: N. Junk S. J. (Frankfurt), Jos. Ternus S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

Inhalt des XXV. Jahrgangs (1950)

Abhandlungen:

Das Allgemeine bei Hegel. Von August Brunner S. J. 1
Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewußtsein. Von Hans Heyse 21
Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität. Von Joh. Beumer S. J. 40
Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage, ob Christus ein Geschöpf sei. Von Artur Michael Landgraf 73
Zum Wesen der Existenzphilosophie. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 161
Grundformen der Ursächlichkeit. Von Albert Mitterer 184
Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S. J. 209
Abaelard und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Von Heinrich Weisweiler S. J. 235
Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens. Von Josef Ternus S. J. 321
Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung). Von Franz M. Sladeczek S. J. 361
Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S. J. 389
Die Enzyklika „Humani generis" Papst Pius' XII. De nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur. Der Wortlaut 481
Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563). Von Piet Fransen S. J. 492
Zur Begründung des Kausalprinzips. Von Anton Pechhacker S. J. . 518
Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau. Von Walter Brugger S. J. 535

Beiträge:

Die Verleiblichung des Wollens. Von Walter Brugger S. J. 248
Richardus Rufus Anglicus O. F. M. (c. 1250), ein Vorläufer des Duns Scotus in der Lehre von der Wirkung der priesterlichen Lossprechung. Von Franz Pelster S. J. 549

Besprechungen 97 254 404 553

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 123 433
Naturphilosophie und Psychologie 133 446
Ethik und Rechtsphilosophie. Sozial- und Staatsphilosophie . . 142 454
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 462
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 149 471

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie. Aus der protestantischen Theologie 277 583
Geschichte der Theologie 284 590
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 286 600
Dogmatik und Dogmengeschichte 294 607
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik und Mystik. Kirchenrecht 305 621

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abd-el-Jalil J. M. 611
d'Athaïde Tr. 470
Alanus von Lille 474
Albert der Große 476
Albright W. F. 565 608
v. Alesch J. 153
Allgeier A. 287 473
Alszeghy Z. 478 608
Amand D. 318
Ambrosius 593
Anciaux P. 474
Anselm von Laon 151
Archiv f. Rechts- und Sozialphilos. 457
Aristoteles 435
Arnold F. X. 624
Assomption de Marie 614
Athanasius 418
Augustinus 435 464 594
Aupiais 478

Bachmann-Isler M. 467
Baisi C. 584
Ballauf Th. 438
v. Balthasar H. U. 97 466
Bardy G. 103 279
Barth K. 282 283
Bartsch H. W. 281
Bassi P. 153
Bätscher Th. W. 467
Battaglia F. 458
Bauer W. 600
Baumann R. 589
Becher E. 433
Becher H. 433
Becker W. 277
Beer B. 124
Behn S. 125
Berbuir, Euch. 604
Berkhof H. 591
Bernard H. 104
Bernold von St. Blasien 473
Beth E. W. 434
Beurlen K. 453
Biedermann H. M. 593
Bigelmaier A. 312
Bihlmeyer K. 284
de Blic J. 103
Blum O. J. 422
Bochenski I. M. 433
Bollnow O. F. 406
Bonaventura 297 608
Bonnefoy J. 102 606 614
Bonnes J. 422
Bonsirven J. 102
Borella P. 107 271
Borino G. B. 595
Botte B. 300
Bouillard H. 303
Boutin L. N. 620
Boutonier J. 141
Bover J. 611
Bovini G. 630
Braun F. M. 266
Breña D. N. 630
Bréton St. 128
Brien L. 613
Brinktrine J. 277
de Broglie V. 543
Bruckberger R. L. 470
Brunner A. 123
Bucher Z. 136
Bulang H. 295
Bultmann R. 283
Burkhard von Worms 471

Calcaterra M. 153
Callewaert C. 107 271
Calvin 145
v. Campenhausen H. 318
Candal E. 474
Canguilhem G. 467
Capéran L. 104
Carreras y Artau 160
Carter G. E 614
Casel O. 625
Catholicisme 264 583
Cavallera F. 101
Cayré A. A. 613
Centi T. 153
Ceuppens F. 600
Ceyssens L. 304
Chatillon J. 103
Chenu M. D. 102
Chercher Dieu 308
Chifflet F. 473
Claeys Boùùart F. 627
de Clercq C. 627
Combes A. 104 308
Conc. Florentinum 574
Congar J. 265
Conrad-Martius H. 128 139 449

Creusen J. 629
Crivelli C. 611
Crone G. 593
Curvelo E. 469

Dalbiez R. 470
Daniélou J. 308 611
Dante 479
Darmstädter F. 458
Darquennes A. 419
Dauvillier J. 103
Deißler A. 287
Delavignette M. A. 308
Delhaye Ph. 151
Deman T. H. 143
Denis L. 587
Dennewitz B. 631
Dessauer Fr. 130
Devy V. 614
Dibelius O. 459
Dillenschneider Cl. 614
Ps.-Dionysius 471
Dondaine H. 302
Dorolle M. 437
Druwé E. 611
Ducros X. 102
Duhr J. 615
Dulckeit G. 126
Du Manoir H. 610
Durand H. 627
Durandus 157
Dürr K. 435

Eberle A. 312
Eckehart 155
Egenter R. 456
Engberding H. 106
Entmythologisierung 283
Epikur 464
Esser R. 456
Eugen IV. 575
Eustathius von Antiochien 592

Feckes K. 316
Feigl M. 160
Feine H. E. 596
Ferland A. 614
Fernández Conde M. 631
Fernandez Truyols A. 266
Ferreres J. 305
Fidèle de Ros 104
Fink E. 128
Fischer E. H. 312 632
Flick M. 303
Forest A. 470
Frank K. 134
Frénaud D. 615
Frey H. 602
Friedrich G. 600
Fries H. 444
Frühauf H. 313

Galtier P. 301
Kard. Garampi 473
Gardet L. 470
Gauthier R. A. 475
v. Gebsattel E. 128
Geenen G. 611
Geiger 308
Gemelli A. 555
Gerbert von St.Blasien 473
de Ghellinck J. 102 118 122 473
Giet S. 320
Gigon O. 434 462
Gilson E. 308 470
v. Glasenapp H. 133
Glockner H. 465
Glorieux G. 611
Glorieux P. 429
Goldmann L. 147
Gottfried von Poitiers 474
Govenlock Sh. 614
Grabmann M. 254 475
Graf G. 312
Gregor VII. 595
Greinwald S. 622
Grillmeier A. 609
Grisar J. 286
Guardini R. 314 479 594
Gwynn A. 596

Hahn Fr. 139
Haimerl Fr. K. 312
Haller J. 596
Häring N. M. 616
Hartmann M. 446
Hartmann N. 128 406 442
Hartmann R. 132
Hauck Fr. 288 585
Hauser R. 560
Hausherr J. 104
Hazard P. 598
Hebensperger J. N. 312
Hegel 126 467
Heggelbacher O. 287
Heiler Fr. 621
Heinrich P. 601
Heisenberg W. 135
Heiß R. 128 457
Hermann R. 623
Hessen J. 443
Heyde L. 456
Heynck V. 302
Hilion G. 611
Hirschberger J. 462
Hocedez E. 575
Hoffmann J. G. H. 587
Hoffmann W. 132
Hofmann G. 574 596
Hofmann K. 597
Hohlenberg J. 467
Hourcade R. 311
v. Hügel F. 599
Hürth Fr. 305
Husserl E. 404

Ilarino da Milano 473 597
Iserloh E. 479
Iturioz D. 617
v. Ivanka E. 590

Jacquemet G. 264 583
Jaeger W. 149 463
Janssen A. 304
Jaspers K. 130 131 444
Jedin H. 285
Johannes a S. Thoma 620
Johannes von Fécamp 422
Johannes von Murro 156
Jolivet R. 434
Jombart E. 627 628
Jone H. 306
Jordan K. 596
Jouassard G. 611 615
Journet Ch. 470
Jugie M. 301 611
Jungmann J. A. 104

Kamlah W. 444
Kampmann Th. 468
Kant I. 147
Kierkegaard 408 434 467 468
Kittel G. 600
Klein J. 419
Klubertanz G. P. 142
Klug I. 622
Knapwell R. 431
Kneale W. 437
Koch J. 160
Koehler Th. 611
v. Kologriwof I. 114
Kolping A. 472
Koppers W. 607
Köster H. M. 612
Krestovsky L. 445
Krüger G. 465

Lais H. 312
Landgraf A. M. 118 609
Landgrebe L. 404
Lang H. 607
Lanseros M. 461
Larboudette M. 470
Laurentin R. 611
Lebreton J. 104
Lechner J. 155
Leclercq J. 422
Leenhardt F.J. 307
Lefebvre C. 627
Leibniz G. W. 465
Leicht P. S. 596
Leitz H. 292
de Lejarza F. 304
Lenz J. 123
Leonardi C. 568
Leontjew K. 114
Leroy M. V. 470
de Lestapis S. 611
Lhermitte J. 141
Liebrucks B. 125
Lietzmann W. 436
Linnebach K. 598
Lohmeyer E. 415
Lonergan B. 614
Longpré E. 614
Lorson P. 611
Lortz J. 284
Lottin O. 151 153 156 310 474 475

Lotz J. B. 128
Lousse E. 419
Louvel Fr. 308
de Lubac H. 102 129 132
Luño Peña E. 147
Lyonnet H. 625

Maeder H. 132
Maier A. 157 476 553
Malo A. M. 613
Manser G. M. 441
Maritain J. 142 145 469
Marmy E. 621
Martins A. 160
Martins D. 458
Massignon L. 470
May E. 133
Maydieu 308
Mazarella P. 476
Meißner B. 631
de Menasce P. J. 435
Mersch E. 306
Metzke E. 126
Mewaldt J. 464
Meyer-Abich A. 450
Meyer H. 468
Michel A. 596
Michel E. 308
Mikoltzky H. L. 597
Mitterer A. 149
Möller Chr. 280
Monden L. 619
Mondria A. 305
Montagu W. P. 469
Monteleone F. 433
Monzel N. 585
Moock W. 135
Moretus-Platin H. 104
Morin C. M. 614
Moser S. 129 132
Müller G. 418
Müller M. 128
Müncker Th. 305

Naviasky H. 262 458
Naz R. 627
Nédoncelle M. 141
v. Nell-Breuning O. 457
Newman J. H. 277 599
Nicolas J. H. 470
Nicolas M. J. 470 611
Niedermeyer A. 312
Nielen J. M. 315
Nietzsche Fr. 445
Nikolaus V. 575
Nikolaus von Cues 159

Ochsner H. 128
Ockham N. 479
Odello Ae. 153
Olphe-Galliard M. 104
Ostlender H. 479

Pacquin J. 620
Parent J. M. 614
Pascher J. 626
Pelletieri G. 601
Pelster Fr. 154 429 471
Pelzer A.150 432
Perl C. J. 435 594
Perrier J. 153 275
Pession P. 153
Petit Fr. 422
Petrus Aureoli 157
Petrus von Celle 422
Petrus Damiani 422 471
Petrus Olivi 157
Pfeil H. 445
Philippe M. D. 435
Philips Th. 464
Philo 259
Pieper K. 266
Pius IX. 621
Pius XII. 621
Planck M. 448
Plato 125
Pocquet Du Haut-Jusse B. A. 596
Poirier L. 613
Portmann A. 136 624
Pourrat P. 611
Puech L. M. 614

de Raeymaeker L. 123
Ragazzini S. M. 613
Rahner K. 545
Raimundo Sabiúda 160
Rambaldi G. 618
Raschke H. 438
Ravaschio R. 296
Régis L. M. 406
Rehm W. 128 408
Reiner H. 142
Reinhard W. 307
Reypens L. 611
Richaud 612
Richstätter K. 316
Riesenfeld H. 602 606
Ringgren H. 602
Robert A. 611
Rodigro L. 305
Roesle M. 123
Rohrbasser A. 621
Roig-Gironella J. 466
Rondet H. 615
Roschini G. M. 611
Russel E. S. 451
Rüttimann J. 440

Sacher H. 457
Sailer J. M. 315
Saliège Kard. 101
Saltet L. 102
Santeler J. 443
Schaefer J. 621
Scharp H. 630
Schelkle K. H. 291
Scherer R. 129 625
Schiel H. 594
Schilling O. 144
Schlüter-Hermkes M. 599
Schmal Fr. 145
Schmaus M. 111 294
Schmid J. 290
Schmidt H. 626
Schmidt W. 413
Schneider H. 287
Schniewind J. 283
Schottlaender R. 143
Schramm P. E. 596
Schreckenberg W. 433
Schreiber G. 572
Schröder R. A. 132
Schüler A. 454
Schulte H. 586
Schultze B. 574 589
Schultz-Henke H. 411
Sciacca M. F. 435
Sedlmeyer K. A. 312
Seiler J. 98
Semmelroth O. 570
Sepinski A. 297
Shankara 133
Siewerth G. 127 440
Simon P. 435 594
Smits van Waesberghe M. M. 579
Snoeck A. 260
Söe N. N. 557
Soiron Th. 299
Solá F. 160
Sorokin P. A. 565
Spann O. 155
Spanneut M. 592
Spiazzi R. 153
Stadler W. 128
Stakemeier E. 295
Stammler W. 159
Stegmüller Fr. 474
Steinbüchel Th. 128 305
v. Strauß und Torney L. 134
Struve W. W. 128
Studi Gregoriani 595
Stuiber A. 107 271
Suarez Fr. 160 461
Suermondt Cl. St. 153
Symeon der Jüngere 593
Symposion 128 132
Tellenbach G. 596
Theol. Wörterbuch 600
Thiemann W. 557
Thiels G. 578
Thomas von Aquin 127 143 149 153 154 419 439 475 476
Thomas Sutton 430
Tillmann F. 305 306
Torquemada J. 574
Traité de Droit Canonique 627
Trelles C. B. 148
Tüchle H. 284
Tyszkiewicz S. 278

Ullmann W. 597
Ulmer K. 132
Umberg J. B. 320

Vacarius Mag. 473
Vaccari A. 104

Valaresso F. 574
Valensin A. 588
Van den Daele A. 471
Van den Eynde D. 616
Verbeke G. 154 439
Vérin 141
Verfassungen der modernen Staaten 631
Verkündigung und Forschung 281
Vermeersch A. 629
Verneaux R. 470
Vers le dogme de l'Assomption 613
Viller M. 104
de Vine C. F. 614
Wahl J. 124
Walz A. 154
Wambacq B. N. 286
Wegener W. 598
Weickert H. 277
v. Weizsäcker C. F. 448
Welte B. 128 131
Welzel H. 455
Wenzl A. 433 557
Wetzel E. 123
Widengren G. 602
Wiesner W. 282
Wilhelm von Alnwick 476
Wilhelm de la Mare 429
Wilhelm von Ware 155
Williams G. L. 458
Winn R. B. 434
Wirtz L. 457
Witte J. L. 145
Wolf E. 128 283
Wolfson H. A. 259
Wunderle G. 427
Würtenberger Th. 458
Wyser P. 441
Zema D. B. 596
Ziegenfuß W. 436
Ziegler L. 460
Zimmermann W. 137 452
Zucker K. 562
Zunini G. 599

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivum Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = 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
BeitrChrPh = Beiträge zur christlichen Philosophie
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenMschr = Benediktinische Monatsschrift
Bibl = Biblica
Bijdr = Bijdragen
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DomStud = Dominican Studies
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphLit = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^{e} siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
FranzStud = Franziskanische Studien
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
JbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MissRelWiss = Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
MonNipp = Monumenta Nipponica
NeueJb = Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
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
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguesa de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Sap = Sapientia
Schol = Scholastik
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
SvenskTKskr = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
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
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche 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

Das Allgemeine bei Hegel

Von August Brunner S. J.

Wer nicht mit dem Denken Hegels vertraut ist, dem wird es leicht als widersprechend auffallen, daß Hegel einerseits auf das Allgemeine einen so hohen Wert legt und anderseits sich nicht scharf und absprechend genug über das abstrakte Denken äußern kann. Überall dringt er auf konkretes Denken. Wie reimen sich diese beiden Ansprüche zusammen? Stehen wir einfach vor einem Widerspruch, der bei einem System, das den Widerspruch zur treibenden Kraft des Geschehens und des Denkens macht, nicht weiter aufhalten darf? Oder ist es ein von Hegel selbst nicht bemerkter Widerspruch, wie ja in einem großen, weit umfassenden System leicht sich hier und dort der Riß eines Widerspruchs auftut, den der Blick, der allzu viel in eins zusammenschauen muß, nicht mehr bemerkt? Aber diese letztere Lösung hat von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit in sich, weil beides, die Betonung des Allgemeinen als des Wertvollen, ja als des allein eigentlichen Seins, wie auch der Tadel des abstrakten Denkens, zu oft ausgesprochen wird, und zwar zuweilen im gleichen Abschnitt, als daß einem Denker wie Hegel der Widerspruch hätte entgehen sollen.

Der Anstoß des Lesers kommt vielmehr von einer verschiedenen Bedeutung, die die Worte „allgemein" und „konkret" im gewöhnlichen Sprachgebrauch und bei Hegel besitzen. Für jenen fallen „allgemein" und „abstrakt" einfach zusammen. „Konkret" ist das besondere einzelne Seiende, „abstrakt" sind die allgemeinen Begriffe, die nie als allgemeine wirklich werden können. Diese Bedeutung, wenn wir von der Bewertung der beiden Gruppen absehen, geht auf Aristoteles zurück. Das Einzelne ist nach ihm zusammengesetzt, zusammengewachsen (con-cretum) aus der an sich allgemeinen Form und dem vereinzelnden ersten Stoff. Das Allgemeine rein für sich ist das Ergebnis des Abziehens (abstrahere; abstractio) des Stoffes vom vorgestellten Sinnending, wobei die Form in ihrer Allgemeinheit allein bleibt. Hegel hat die unmittelbare Bedeutung der beiden Ausdrücke „konkret" und „abstrakt" beibehalten. Das Konkrete ist das Zusammengesetzte, das Abstrakte ist das aus einer solchen Zusammensetzung Losgelöste, für sich allein Hingestellte. Aber die Zusammensetzung ist nicht mehr die des Aristoteles und der Scholastik, und deswegen ändert sich auch die Bedeutung von Konkret und Abstrakt, und zwar weil der Sinn von „allgemein" zwar nicht grundstürzend

vom alten Sinn verschieden ist, aber doch so verschoben wird, daß beide sich nicht mehr völlig decken, ja oft ganz auseinanderfallen.

Nun beruht die Möglichkeit einer solchen Verschiebung auf der Unklarheit und der Mehrdeutigkeit des Wortes „allgemein" nicht bloß in der leicht nachlässigen Sprache des Alltags, sondern bis in den philosophischen Sprachgebrauch hinein. Diese Vieldeutigkeit ist auf den ersten Blick auch bei Hegel vorhanden. Hegel spricht von allgemeiner Bildung, also einer solchen, die allen zugänglich ist und an der alle teil haben. Dies ist ein ziemlich loser, wenn auch klar verständlicher Gebrauch des Wortes. Ebenso ist von allgemeinen Gesetzen die Rede, nämlich solchen, die für alle gelten. Diesen Gebrauch findet man auch in der Scholastik, wo universalis bedeuten kann: weithin sich erstreckend, auf alle sich erstreckend, z. B. eine Erkenntnis oder eine Herrschaft. So ist die Erkenntnis der oberen Geister universalior, weiter sich erstreckend als die der niederen[1]. Der Übergang von dieser Bedeutung zu der der abstrakten Allgemeinheit ist nicht immer vermieden worden; in ihm ist einer der Gründe zu suchen, warum das Allgemeine höher geschätzt wurde als das Einzelne. Hegel nennt auch das Ich allgemein zunächst, weil jeder Mensch ein Ich ist, weil das Ich etwas allen Menschen Gemeinsames ist. Das gleiche Ich wird II 382[2] allgemein genannt, insofern es durch die Sprache den andern zugänglich geworden ist, Allgemeinbesitz ist. Der Zweck des Staates ist allgemein, als von der Gemeinschaft angestrebt, als der Zweck aller.

Aber bereits in den letzten Fällen wäre es falsch zu glauben, daß Hegel sich einfach gehen läßt und sich dem allgemeinen Sprachgebrauch lässig anbequemt. Hinter diesem Gebrauch steht bereits die besondere Bedeutung, die das Allgemeine bei Hegel besitzt, und zwar

[1] Vgl. S. Thomas, S. Th. I q. 55 a. 3: Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium cognoscere poterit: et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Die Antwort auf den zweiten Einwand daß eine Erkenntnis im allgemeinen unvollkommener sei als eine Erkenntnis im besondern, unterscheidet, wenn auch nicht in befriedigender Weise, zwei Arten von Allgemeinerkenntnissen. Vgl. De Ver. q. 8 a. 10 — Contra Gentes II c. 98: Totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita ... Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens, et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius dicit quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro de Causis dicitur quod intelligentiae superiores habent formas magis universales. Summum autem huiusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit.

[2] Die Seitenzahlen sind nach der Ausgabe von 1832—45 angegeben. Diese gibt auch die Glocknersche Jubiläumsausgabe am inneren Seitenrand an.

im doppelten Sinn des Wortes: Bedeutung als Sinn und als Wichtigkeit. Weiter führen uns einige Beispiele, wo das Wort eine schillernde Bedeutung hat, so daß man es noch in der gewöhnlichen Weise auslegen könnte, obschon dies im Zusammenhang einigermaßen schwierig ist. Da ist der bekannte Anfang der Phänomenologie, wo die Natur der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis untersucht wird. Es wird da gezeigt, wie das von den Worten Dies und Jetzt und Hier unmittelbar Gemeinte dauernd wechselt, aber das Dies und das Jetzt und das Hier bleiben. Dies und Jetzt und Hier sind somit Allgemeinheiten. Dies könnte bedeuten, daß in allen Wahrnehmungen ein abstraktes Element herausgehoben werden kann, worin sie sich gleichen, eben das Dies, das Jetzt und das Hier. Aber aus der ganzen Untersuchung geht hervor, daß sie gleichsam die Substanz, das Solide der Wahrnehmungen sind, und daß ihre Allgemeinheit etwas anderes bedeuten muß. Im Voranschreiten wird nämlich auch das wahrnehmende Ich als ein Allgemeines bezeichnet, das Ich, das doch ein Einzelnes ist: „Was darin [in den einzelnen Wahrnehmungen] nicht verschwindet, ist das Ich, als Allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baumes noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin ebenso einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher spielt, gegen das Haus, gegen den Baum ist. Ich ist nur Allgemeines wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich“ (II 78). Allerdings zieht Hegel daraus die Folgerung, daß ich alle Ich meine, weil diese aller Bestimmtheit entleerten Ich überall die gleichen sind; und wir rühren hier an einen der Übergänge von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Allgemein zu dem spezifisch Hegelschen. Dem Ich entsprechend wird auch der Gegenstand der Wahrnehmung als das „Wahre und Allgemeine“ bezeichnet; aber nun kommt eine neue Bestimmung hinzu, die uns weiterhilft: er ist auch „das sich selbst Gleiche“ (II 88), während die Momente wechseln, er ist „das Zusammengefaßtsein derselben“ (II 85); er ist das, was im Spiel der Veränderung bleibt und dem die verschiedenen Bestimmungen, die der Wechsel heraufführt, angehören, dessen Bestimmungen sie sind. „Das Ding ist das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außer einander bestehen“ (II 92), und entsprechend heißt es auch vom Ich: „Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind“ (II 91). Einmal werden die Eigenschaften eines Dinges in ihrer Mannigfaltigkeit als Wirkung der Wahrnehmung durch das Ich angesehen, dann wieder als zum gleichen Gegenstand gehörend und ihn bestimmend, wie sie vorher die Wahrnehmung bestimmt haben. Da-

mit stimmt die II 76 gegebene Erklärung überein: „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines." Was aber dieses und jenes sein kann und doch es selber ist, das muß sich im Wechsel durchhalten, oder um mit Hegel zu sprechen, sich selbst gleich sein. Darum sagt Hegel II 81, wo er erklärt, „daß Jetzt Allgemeines ist": „es ist eben ein Insichreflektiertes oder Einfaches, welches ein [im?] Anderssein bleibt, was es ist, ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dies ist das wahrhafte Jetzt." Diese Stelle, wie noch manche andere, klingt ganz aristotelisch; man braucht das Jetzt nur als Form anzusprechen, die sich in den einzelnen Jetzt vereinzelt. Aber so sehr Anklänge und Übereinstimmungen mit dem griechischen Philosophen bestehen, deren sich Hegel bewußt war — betrachtete er sich doch als den Vollender des Aristoteles —, so klafft doch zwischen beiden Auffassungen ein großer Unterschied. Die Übereinstimmung geht sehr weit, wenn man annimmt, es werde nur vom Ich im allgemeinen und vom Gegenstand im allgemeinen gesprochen. Aber daß dies nicht richtig sein kann, zeigt der Beginn mit dem Dies und Hier und Jetzt. Dies gilt sonst für das Konkreteste; aber seinen nicht konkreten Charakter will Hegel gerade klar machen. Der Gebrauch schillert; man weiß nicht, ist ein einzelnes Ich, ein besonderer Gegenstand gemeint oder Ich im allgemeinen, der Gegenstand im allgemeinen. Aber diese Zweideutigkeit ist bewußt; denn sie ist nach Hegel der Widerschein des Wirklichen.

Jedenfalls tritt ein Element hervor, das zwar bei der Aristotelischen Form auch nicht fehlt, jedoch nicht die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Es ist das Element der Selbstgleichheit, des Durchdauerns in der Veränderung. V 292 spricht Hegel von der „Allgemeinheit in der Zeit", die er mit den Worten erklärt, „ob die Eigenschaft dauernd ist". Und XI 89 bemerkt er, daß das Allgemeine nicht bloß Anfang ist, sondern auch in der Entwicklung dauernd bleibt „als absolute, dauernde Grundlage". Weiter heißt es: „Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich" (XI 118). Jetzt begreifen wir, warum das Dies, Hier und Jetzt wie auch das Ich und der Gegenstand allgemein genannt werden können, gleichviel ob es sich dabei um konkrete oder abstrakte Größen handelt in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Ausdrücke; sie bleiben eben in der fortschreitenden Wahrnehmung und in aller Veränderung als selbige, als mit sich identische.

Doch damit erschöpft sich die Bedeutung des Allgemeinen nicht. Bleibt es sich selbst gleich in der Veränderung, so ist es doch weder eine bloße Abstraktion, ein bloßes Gedankending, das daraus entsteht, daß man nur ein Gefüge, das bestehen bleibt, gedanklich aus der Bewegtheit heraushebt, noch ist es ein Block, der unbekümmert wie der

Fels im Strom die Veränderungen und Bestimmungen über sich hinwegrauschen läßt. Das erste würde Hegel eine Abstraktion nennen im tadelnden Sinn. Das Allgemeine ist ein Element, ein Moment, und zwar ein wirkliches Moment des Prozesses. Hierin ist es also wiederum der aristotelischen Form vergleichbar. „Das Allgemeine macht die innere Natur und das Wesen des Gegenstands aus. Diese Allgemeinheit ist nicht nur eine Gemeinschaftlichkeit, sondern die eigene Allgemeinheit eines Gegenstandes an ihm selbst, im Gegensatz gegen die Bestimmungen seiner eigenen Besonderheit oder Einzelheit" (XVIII 191). Zu diesen besonderen Bestimmungen steht es aber in einem ganz bestimmten Verhältnis, und das ist das Hegel Eigene an dieser Auffassung des Allgemeinen und zugleich die Grundkategorie, nach der nach ihm die Wirklichkeit durchgehend gefügt ist. Seine Selbstgleichheit ist nicht unmittelbar, starr und steif wie ein Block. Sie vollzieht sich im dauernden Entlassen und Wiederaufnehmen ihrer Bestimmungen; diese sind also im Allgemeinen „aufgehoben", wenn sie nicht gerade äußerlich an ihm erscheinen. Hegel betont diese Einheit von „Innerem und Äußerem", von Allgemeinem und Besonderem unzählige Male. „Das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere enthalten sei" (VI 323). Er erwähnt „die Totalität, welche . . ., als einfaches Ganzes, das sein Gesetztsein in sich selbst enthält und als identisch darin mit sich selbst gesetzt ist, das Allgemeine" (IV 242), und es wird weiter gesagt, daß „das Allgemeine nur identisch mit sich ist, indem es die Bestimmtheit als aufgehoben in sich enthält" (IV 242). „Das Allgemeine hingegen, wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist. Es ist die Seele des Konkreten, dem es innewohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es wird nicht mit in das Werden gerissen, sondern kontinuiert sich ungetrübt durch dasselbe und hat die Kraft unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung" (V 38 f.). Weil es seine Bestimmungen der Reihe nach aus sich heraussetzt, stellen diese es dar, sind es in gewissem Sinn, sind sein Außen, seine Existenz. „Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar: dieses macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muß" (V 43).

Nun können wir auch den Sinn begreifen, den Hegel dem Worte Konkret gibt. Während bei Aristoteles das konkrete Stoffding sich aus Form und erstem Stoff zusammensetzt, entsteht es bei Hegel aus der Allgemeinheit und der Bestimmtheit. Aber diese Zusammensetzung ist vielmehr ein Verwachsensein, ist nicht statisch, sondern dynamisch; und die beiden Momente sind sich nicht äußerlich, sondern das eine ist sozusagen durch das andere. Sie durchdringen sich, das

Allgemeine das Besondere, wie die Seele den Leib. Deswegen nennt Hegel das Konkrete auch ein Urteil und einen Schluß; es zerteilt sich dauernd in Allgemeines und Bestimmtheit und schließt sie wieder zum Einzelnen zusammen. So sind die wirklichen Seienden durch sich selbst vereinzelt; beide Momente, Einzelheit und Allgemeinheit sind „am Gegenstande selbst" und nicht erst vom Verstand an ihn herangetragen. Das dynamische Verhältnis drückt Hegel auch dadurch aus, daß er das Allgemeine eine Macht nennt; und wie sich weiter unten ergeben wird, ist es die metaphysische Macht, die alles in Bewegung hält. „Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die freie Liebe und die schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt" (V 39f.). Der Sinn der letzten Benennungen wird weiter unten noch klarer werden. Macht ist das Allgemeine, weil es nicht nur die Bestimmtheiten dauernd aus sich herausstellt, setzt, sondern sie auch wieder zurücknimmt, sie aufhebt. „Die Macht des Allgemeinen ist ein gegensatzloses Eindringen und Infizieren, weil das Allgemeine das Wesen des Besondern selbst, jenes schon an sich in diesem enthalten ist. Im Organischen ist es die Gattung, das innere Allgemeine, wodurch das Einzelne zu Grunde gerichtet wird" (VII 339). Weil die Besonderungen aus dem Allgemeinen herstammen, hat es Macht über sie, können sie sich ihm gegenüber nicht behaupten. Aber sie verschwinden nicht einfach in der Bewegung, sondern werden aufgehoben. Nie ist das Allgemeine ohne eine Besonderung; aber es bleibt bei keiner stehen; denn das Wirkliche ist rastlose Bewegung. Im Geistigen mehr noch als im Körperlichen zeigen sich diese Seinsverhältnisse, ja, wie sich ergeben wird, sind sie nur im Geistigen vollkommen verwirklicht, während die Natur leicht hinter ihnen zurückbleibt. „In der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß Nichts ihm entflieht" (VI 36). Die Wirklichkeit verstehen bedeutet, die Bestimmungen als aus dem Allgemeinen hervorgehend begreifen und sie nicht bloß äußerlich nebeneinanderzustellen oder gar zu trennen. „In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden, das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen; der Begriff teilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich" (XI 255). Das Entschließen ist hier zunächst aufzufassen als ein sich Aufschließen, um als Ursprung die Bestimmung heraustreten zu las-

sen. Es muß also gezeigt werden, wie das eine vom andern gefordert wird, wie es notwendig aus ihm hervorgeht. Deswegen wird Heraklit der Vorwurf gemacht: „Der Prozeß ist noch nicht als Allgemeines aufgefaßt"; er habe nur den Begriff der seienden Einheit, also einer starren, einfachen Einheit, und nicht einer in sich reflektierten, sich in den Bestimmungen aus sich hinaus- und von ihnen auf sich zurückbeugenden Einheit. „Dies Eins in seiner Einheit mit der Bewegung, dem Prozesse der Individuen ist das Allgemeine, Gattung, Verstand, oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke" (XIII 346f.).

Diesem philosophischen Verfahren steht gegenüber das abstrakte Denken, das wir nun in seinem Mangel leicht verstehen können. Es besteht darin, daß man den inneren Zusammenhang der Momente der Allgemeinheit und der Besonderheit im Werden nicht begreift. „Das Allgemeine ist für sich, weil es an ihm selbst die absolute Vermittelung, Beziehung auf sich nur als absolute Negativität ist." Aber die abstrakt Denkenden trennen absolut und gewinnen ihr Allgemeines durch das äußerliche Tun des Weglassens. Ihr Allgemeines begreift die Einzelheit nicht in sich, ist begrifflos. Darum sind sie außerstande, Leben, Geist, Gott, den reinen Begriff zu fassen, „weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit abhält, und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt" (V 60f.). „Dies macht also diese Allgemeinheit zur abstrakten, daß die Vermittlung nur Bedingung ist, oder nicht an ihr selbst gesetzt ist. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit des Abstrakten die Form der Unmittelbarkeit, und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist, welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das abstrakt-Allgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist" (V 47). Und er fährt fort: Dieser Begriff „Höchstes ist das negative Unendliche, die Abstraktion des höchsten Wesens, welches selbst die Bestimmtheit der Unbestimmtheit ist" (V 47); denn was dieses höchste Wesen von anderen Seienden unterscheidet, das ist sein Mangel an Bestimmungen, während Hegel in seiner Logik gerade seine Bestimmungen in ihrem notwendigen Zusammenhang und in ihrem Hervorgehen aus ihm, dem Allgemeinen, aufweisen will. Solche abstrakte Begriffe entstehen durch Weglassen des Besonderen; darum sind sie hohl und leer, bloße Schemen und Schatten. „Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei

sich selbst Bleibende" (VI 321). Das bloß Gemeinschaftliche darf mit dem wahren Allgemeinen nicht verwechselt werden; allerdings kann einmal auch Hegel eine Eigenschaft allgemein nennen, die zunächst nur gemeinsam ist (II 89); aber im Hintergrund steht bei ihm doch immer der Gedanke an das, was er die wahre Allgemeinheit nennt. Vom besonderen Begriff kann die Rückkehr zum Allgemeinen auf zwei Wegen erfolgen, entweder durch Abstraktion, die das Bestimmte wegläßt, oder „durch die Einzelnheit, zu welcher das Allgemeine in der Bestimmtheit selbst heruntersteigt. — Hier geht der Abweg ab, auf welchem die Abstraktion vom Wege des Begriffs abkommt und die Wahrheit verläßt. Ihr höheres und höchstes Allgemeines, zu dem sie sich erhebt, ist nur die immer inhaltloser werdende Oberfläche; die von ihr verschmähte Einzelnheit ist die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt und als Begriff gesetzt ist" (V 60). Der Verstand mit seinem analytischen Erkennen bewegt sich in dieser „Form einfacher Identität, der abstrakten Allgemeinheit. Das analytische Erkennen hat daher überhaupt diese Identität zu seinem Prinzip, und der Übergang in Anderes, die Verknüpfung Verschiedener ist aus ihm selbst, aus seiner Tätigkeit ausgeschlossen" (V 279). Solchem Denken entspricht auch eine Form praktischen Verhaltens: „denn die moderne moralische Ansicht geht von dem festen Gegensatze des Willens in seiner geistigen Allgemeinheit und seiner sinnlichen natürlichen Besonderheit aus und besteht nicht in der vollendeten Vermittlung dieser entgegengesetzten Seiten" (X 70f.), wobei offenbar an die Ethik Kants gedacht ist.

Nun ist es die Grundthese Hegels, daß im philosophischen Denken die Wirklichkeit bewußt wird, daß also die notwendigen Strukturen dieses Denkens auch die des Seins sind. Darum kann er auch logische Ausdrücke wie Begriff, Urteil, Schluß zur Beschreibung des Wirklichen verwenden. Er mußte folgerichtig auch nach Verwirklichungen der soeben dargelegten Strukturen der an sich seienden Allgemeinheit suchen, die ihre Bestimmungen selbst an sich setzt. Und er findet sie in der Tat in allen Bereichen der Wirklichkeit.

Die tiefste und unvollkommenste ist selbstverständlich in der Natur zu suchen; da dort der Geist außer sich ist, sich als Nicht-Geist, als Natur sich selbst gegenüberstellt, so können die Verhältnisse des Begriffs zuweilen nicht rein zum Ausdruck gebracht sein. Nun finden wir zuerst eine Darstellung, eine Verwirklichung des noch abstrakten Allgemeinen: „Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins — dessen vermittlunglose Gleichgültigkeit, der Raum" (VII_1 144f.). Der Raum ist eben eine große Einheit, überall der gleiche; aber weil er noch keine Unterschiede an sich hat, weil alle Plätze als leere gleich sind und vom

Raum her keinen Unterschied empfangen, ist er eine abstrakte Allgemeinheit, die sich nicht selbst vermittelt und mit den Unterschieden zu einer konkreten Einheit zusammenschließt. Ist der Raum so gleichsam die wirkliche Darstellung des Insichseins des Allgemeinen, so zeigt die Zeit das Außersichsein: „Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles: sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden; d. i. daß die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, d. i. jedoch sich selbst äußerliche, bestimmt sind" (VIII 153). Eine schon wirklichere, aber ebenfalls abstrakte Wirklichkeit erlangt das Allgemeine im Licht. „Die Schwere, das Sauersein, das Klingen sind auch Manifestationen der Materie, aber nicht, wie das Licht, reine Manifestationen, sondern mit bestimmten Modifikationen innerhalb ihrer selbst. Wir können kein Klingen als solches hören, sondern immer nur einen bestimmten, höheren oder tieferen Ton: kein Saures als solches schmecken, sondern immer nur bestimmte Säuren. Nur das Licht selbst existiert als diese reine Manifestation, als diese abstrakte unvereinzelte Allgemeinheit" (VII_1 139). Man muß hier natürlich an die Tageshelligkeit denken, die in sich keine Unterschiede aufweist. Aus dieser metaphysischen Natur des Lichts erklärt sich für Hegel auch seine Rolle in der Religionsgeschichte. „Aber das Licht ist nicht Lama, nicht Brahmane, nicht Berg, nicht Tier, nicht diese oder jene besondere Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst, die einfache Manifestation" (IX 217). Darum ist seine Anbetung durch die Perser kein Götzendienst: „Das Licht hat die Bedeutung des Geistigen" (ebd.); es stellt eine Seite, ein Moment des Absoluten dar, seine Allgemeinheit. Hier stoßen wir auf eine andere Seite des Hegelschen Systems, die Abbildlichkeit, die die Wirklichkeit durchzieht. Die niederen Stufen sind Spiegelbilder der höheren, und sie sind es, weil der gleiche innere Geist überall wirkt. Der alte christlich-neuplatonische Gedanke, daß die irdischen Dinge Symbole der himmlischen seien und daß sie darin ihren Sinn hätten, ist aufgenommen, aber auch aufgehoben, indem er ins rein Innerweltliche gewandt wird.

Zu einem viel klareren Ausdruck des Verhältnisses des Allgemeinen zu seinen Besonderungen gelangen wir beim Leben. Wir hörten ja schon, daß das Allgemeine die Seele des Konkreten ist. Es wurde auch bereits die Gattung genannt, ein Ausdruck, der bei Hegel dann auf alle ähnlichen Seinsverhältnisse übertragen wird, weil sie ja im Grunde Ausdruck des gleichen Geistesmomentes sind. Die Bewegung des Lebens ist gut dargestellt in folgendem Text: „Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Tiere, Pflanze ist sein Wesen die Gattung, — es als Allgemeines, das seine Be-

wegung anfängt und was es hervorbringt. Diese Totalität ist das Ganze (Pflanze, Tier usw.), aber dies Ganze ist nicht Produkt aus Fremdem: sondern sein eigenes Produkt, es ist zuerst vorhanden, das Erste, Sichselbstproduzierende" (XIII 412). Das Leben bringt so selbst seine Bestimmtheit, seine äußere Erscheinung hervor: „Die organische Substanz als innere ist die einfache Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in seiner Teilung eben so allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem Sein als das Tun oder die Bewegung der verschwindenden Wirklichkeit erscheint" (II 200 f.). Flüssigkeit ist ein anderes sprechendes Bild für dieses Allgemeine, das immer Besonderungen hervorbringt, aber sich auf keine festlegt, so daß sie wie die Wellen eines und desselben Flusses erscheinen. Das Allgemeine, das Leben ist in der Bewegung die treibende Kraft, die sich in immer neuen äußeren Erscheinungen verwirklicht. Dabei bleibt das Leben nicht im Innern; es durchdringt alles, auch seine vorübergehenden Besonderungen: „Das Leben, in seiner Idee nun näher betrachtet, ist an und für sich absolute Allgemeinheit; die Objektivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen, sie hat nur ihn zur Substanz . . . er [der Begriff] ist darin die allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und Eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Sein zukommt. . . . Aber die Äußerlichkeit ist im Leben zugleich als die einfache Bestimmtheit seines Begriffs" (V 247). Diese Durchdringung kommt auch in dem folgenden Text zum Ausdruck: „Die organische Individualität existiert als Subjektivität, insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisiert ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Einheit in sich enthält. Dies ist die animaliche Natur, welche in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der unmittelbaren Einzelnheit ebenso dagegen in sich reflektiertes Selbst der Einzelnheit, in sich seiende subjektive Allgemeinheit ist" (VII_1 539 f.). Die Organe sind Organe nur durch ihre Lebendigkeit, so daß in ihnen die Äußerlichkeit gleichsam ins Innere zurückkehrt, das Leben in sich reflektiert wird. Das Lebendige ist so die Einheit beider: „die organische Einheit ist die Einheit des sichselbstgleichen Sichaufsichbeziehens [sc. von Fürsichsein und Anderssein] und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; dies ist hierdurch an sich allgemein, oder es ist Gattung" (II 219 f.). Die Gattung wird so zu einem weiteren Bild des Allgemeinen im Sinne Hegels, wobei wohl mehrere Bedeutungen zusammenspielen, die Gattung im gewöhnlichen Sinn, dann auch das Hervorbringen der eigenen Bestimmtheiten aus sich selbst und ihre Zurücknahme. Überall, wo diese Seinsverhältnisse sich wiederholen, kann Hegel von Gattung sprechen. Umgekehrt spiegeln sie im Leben die Struktur des Begriffs wider, wie

der oben zitierte Text V 247 es ausdrückt, und darum kann das Leben seinerseits mit den bereits bekannten Ausdrücken der Logik: Begriff, Urteil, Schluß bezeichnet werden. Für den Begriff genüge der bereits erwähnte Text. Als Urteil, Ur-Teilung, wird die Gattung in der folgenden Stelle bezeichnet: „Die Gattung ist in ansichseiender einfacher Einheit mit der Einzelnheit des Subjekts, dessen konkrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urteil, um aus dieser seiner Diremtion an ihm selbst für sich seiende Einheit zu werden, um als subjektive Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Prozeß ihres Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelnheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist" (VII$_1$ 640f). Alleinstehende Allgemeinheit wie alleinstehende Einzelnheit ist überall negiert, indem sie sich immer zusammenschließen. Damit wird aber das Leben zu einem Schluß. „Das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung" erwähnend sagt Hegel: „Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist" (II 222). Das Leben selbst wird daher zu einem der bereits erwähnten Ausdrücke, mit denen Hegel die alles durchdringende Struktur der Wirklichkeit bezeichnet. Er kann auf den Geist genau so gut angewandt werden wie auf das organische Leben, und die angeführten Texte gehen auch in einzelnen Fällen über den engeren Sinn hinaus. Ja, das Leben in seiner Natürlichkeit verwirklicht diese Struktur noch nicht in ihrer ganzen Durchsichtigkeit, ist noch nicht ganz Leben oder Flüssigkeit oder Gattung. Denn diese zerfällt immer wieder in einzelne Individuen und kann ihre Allgemeinheit nur behaupten durch ein ständiges Hervorbringen und Vernichten der einzelnen Organismen. Das Wesen der Natur ist die Gattung. „Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seins; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes" (XIII 413). Sie ist in den einzelnen Lebewesen immer nur in einem Geschlecht verwirklicht, also nicht die Gattung, das Allgemeine als Ganze. „Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Tier nicht zur Erzeugung der Gattung; das durch diesen Prozeß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar" (VII$_2$ 18). Die reflektierte Einheit des Lebens „ist die allgemeine, welche alle diese

Momente als aufgehobene enthält. Sie ist die einfache Gattung", aber sie ist es noch nicht an und für sich. Dies ist das andere Leben, „für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein" (II 137). Wahrhaft verwirklicht sich dagegen die Gattung im Geiste, im Denken (VII_2 89).

Damit gelangen wir zu der höheren Stufe des Allgemeinen. „Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Bestimmung der innern Allgemeinheit" (VII_2 89). Warum das Ich ein an sich Allgemeines ist, das ergibt sich aus den gleichen Gründen wie beim Leben; nur daß nun Allgemeines und Besonderung zusammen in Einem bestehen, die Besonderung das Allgemeine nicht zerstört. „Ich ist das Denken und das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit" (VIII 35). „Ich ist diese Leere, das Rezeptaculum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllet liegt. Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche alles in sich enthält" (VI 47 f.; vgl. 37). Denn was es denkt und vorstellt, das sind die Bestimmungen, die es sich gibt. Diese scheinen allerdings von außen zu kommen. Aber im Grunde ist der Geist das Tätige, also auch im Ich; und nur als einzelner scheint er seine Bestimmungen von außen zu erhalten. Der Geist, so führt Hegel VII_2 18 f. aus, ist Zurückführung des Äußerlichen zur Innerlichkeit. Er ist Ich. „Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines"; dies zunächst, weil alle Menschen Ich sind, worauf wir noch zurückkommen werden. Aber dann auch, weil er sich sich selbst gegenübersetzt. Konkret wird aber diese Gegenübersetzung, dieser Unterschied, in der Assimilation eines Stoffes. „Indem das Ich diesen Stoff erfaßt, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein" (VII_2 19). Dabei verliert der Geist seine Einfachheit und sein Beisichsein nicht und ist darum ein an sich Allgemeines. „Ich aber ist erstlich reine sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahieren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtsein in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso

unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtsein, welches sich Anderem gegenüberstellt, und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein An- und Fürsichsein, welches schlechthin Gesetztsein und nur dies An- und Fürsichsein durch die Einheit mit dem Gesetztsein ist, macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffes aus; von dem Einen und dem Andern ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden" (V 14). Die Allgemeinheit des Ich zeigt sich vor allem im Denken, das ja seine Substanz ausmacht: „Das Denken nun ist die Tätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine ist aber nicht als Abstraktum, ist das Sich-in-sich-selbst-Reflektieren, das Sich-Gleichsetzen" (XIV 208). In allen seinen mannigfachen Inhalten bleibt das Denken es selbst, wie früher angeführte Texte erklären. Somit läßt sich sagen: „Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit" (VIII 313). Konkret ist sie erst, wenn diese Einzelnheit zu einem bestimmten Inhalt wird. „Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das Vernünftige nennt und was nur auf diese spekulative Weise gefaßt werden kann" (VII 159); wobei Hegel in diesem Text bereits den Willen im Auge hat.

Denn auch der Wille zeigt die gleiche Struktur: „Der Wille enthält a) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich . . .; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst" (VIII 38). „b) Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands . . . das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich" (VIII 40). „c) Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; — die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; — Einzelnheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen" (VIII 42). Und etwas weiter fährt Hegel fort: „Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als Allgemeines, — als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahieren, — als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch nur Abstraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatz das Besondere hat, das aber durch seine Reflektion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen

ist. — Diese Einheit ist die Einzelnheit, aber sie ist nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelnheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe" (VIII 42f.).

Das Denken, das diese Momente synthetisch zusammendenken kann, ohne sie zu verwischen, ist das oben erwähnte spekulative Denken, dem allein die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, sich erschließt. Der Wille „ist allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelnheit aufgehoben ist". Er ist „an und für sich seiende Allgemeinheit", die weder die Allgemeinheit der Reflexion, die Gemeinschaftlichkeit oder Allheit, noch die abstrakte Allgemeinheit ist. „Er ist die in sich konkrete und so für sich seiende Allgemeinheit, welche die Substanz, die immanente Gattung oder immanente Idee des Selbstbewußtseins ist; — der Begriff des freien Willens, als das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmungen hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist" (VIII 59). „Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelnheit, — das Subjekt ist insofern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußerlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß" (VIII 73). Frei ist also der Wille, weil er an keine besondere Bestimmtheit gebunden ist, obschon er nicht ohne eine solche sein kann. Er ist unendlich, weil die Bewegung der sich vereinzelnden und in sich zurückkehrenden Allgemeinheit am Willen selbst sich vollendet, nicht wie im Natürlichen durch Entstehen eines neuen Individuums und Sterben des alten. Dadurch wird er sich selbst zum Gegenstand; er will seine eigene Freiheit (VIII 57f.).

Damit sind wir aber zu einer neuen Stufe gelangt, die in den letzten Texten auch schon mehrfach erwähnt wurde, dem Begriff. Auch er, und er vor allem ist diese Bewegtheit des sich besondernden und aus der Besonderung zurücknehmenden Allgemeinen. „Der Begriff ist das Allgemeine, das zugleich bestimmt ist, das in seiner Bestimmung dasselbe Ganze, Allgemeine bleibt, oder die Bestimmtheit, welche die verschiedenen Bestimmungen einer Sache als Einheit in sich befaßt" (XVIII 123). „Die Allgemeinheit ist die positive, nicht ausschließende Einheit des Begriffs mit sich, welche das Entgegengesetzte in sich enthält, so daß sie zugleich gleichgültig dagegen und unbestimmt dadurch bleibt" (XVIII 117). „Der Begriff ist als diese Gleichheit mit sich selbst das Allgemeine" (V 12). Man könnte sagen, die Wirklichkeit als geistige, vernünftige ist Bewegtheit, die von Motiven (im musikalischen Sinn verstanden) durchzogen ist, die sich dauernd ein

anderes Äußeres, eine andere Erscheinungsform geben und doch die gleichen bleiben. In ihrer Gleichheit sind sie allgemein. Der Begriff ist die Einheit, die die drei Momente in sich begreift. Diese Motive sind nicht beliebige, sondern notwendige, aus einander sich ergebende Momente des Ganzen, des absoluten Geistes, der selbst wieder d e r Begriff ist, weil er die gleichen Gefüge zeigt. Daraus versteht man den folgenden Text: „Der Begriff selbst ist unsterblich, aber das in seiner Teilung aus ihm Heraustretende ist der Veränderung und dem Rückgang in seine allgemeine Natur unterworfen. Aber umgekehrt gibt sich das Allgemeine ein Dasein. Wie das Wesen zum Schein in seinen Bestimmungen, der Grund in die Erscheinung der Existenz, die Substanz in die Offenbarung, in ihre Akzidentien herausgeht, so entschließt sich das Allgemeine zum Einzelnen; das Urteil ist dieser sein Aufschluß, die Entwicklung der Negativiät, die es an sich schon ist" (V 78). Dieser Text läßt zugleich die Harmonie der Motive aufklingen: Allgemeines, Wesen, Grund, Substanz — Dasein, Schein, Existenz, Akzidentien. Er behauptet auch aufs neue die logische Struktur der Wirklichkeit; das Urteil ist sowohl eine Tätigkeit des Denkens wie des Seins.

Nun klären sich auch einige andere Dunkelheiten auf. Wir erwähnten zu Beginn der Arbeit den anscheinend lässigen Gebrauch des Wortes Allgemein an einigen Stellen. So wenn im Beginn der Phänomenologie das Jetzt, Dies, Hier als Allgemeine bezeichnet werden; man hat zuerst den Eindruck, als handle es sich um das, was Hegel mißbilligend die abstrakte Allgemeinheit nennt. Dasselbe ist der Fall dann mit dem Ich, besonders wenn er sagt, Ich, das seien auch die Anderen und so meine man alle Ich. Der folgende Text zeigt dies deutlich: „Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein" (VI 37). Aber für Hegel handelt es sich in diesen Beispielen um innere Momente; vor allem ist dies bei dem Ich der Fall. Denn das Ich ist das klarste Beispiel dieser Grundstruktur der Wirklichkeit, die Stelle, wo sie bewußt wird. Das Ich, das Selbstbewußtsein heißt darum in der „Phänomenologie des Geistes" die Kategorie: das Selbstbewußtsein ist „die Einheit des Ichs und des Seins, die Kategorie" (II 260; vgl. 177 f.). Das Ich ist ein Allgemeines, das sich in den Ich vereinzelt. Deswegen ergibt sich, daß Ich durch die Sprache Ich ist, aber ebenso Allgemeines, weil es durch sie allen zugänglich ist. „Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist" (II 382). Diese zunächst künstlich anmutende Überlegung wird verständlich aus dem Bisherigen; Selbstbewußtsein ist ein

allgemeines Motiv des Geistes, und darum können die Ich sich ineinander finden; darum kann Hegel meinen, daß ich im andern durch die Anerkennung meine volle Wirklichkeit finde. „Wir sehen hiermit wieder die Sprache als das Dasein des Geistes. Sie ist das für Andere seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich eben so als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zusammenfließt und ihr Selbstbewußtsein ist; es vernimmt eben so sich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das zum Selbst gewordenen Dasein" (II 491). Allerdings haben schon Nikolai Hartmann und J. P. Sartre[3] gezeigt, daß mein Bewußtsein von mir und das, was andere von mir wissen können, das Sein-für-mich und das Sein-für-Andere, sich niemals völlig decken können, daß darum das Objektivwerden des Ich nie gelingt.

Noch klarer geht auch der Sinn der Ausdrücke „allgemeine Bildung", „allgemeine Gesetze" auf ein echtes Allgemeines im Sinne Hegels zurück, auf den allgemeinen Willen und den allgemeinen Geist der staatlichen Gemeinschaft, die ja für Hegel Substanzen sind, ein Allgemeines, das sich eben in den besonderen Gesetzen und der besonderen Bildung vereinzelt und so konkret ist. Das Ideal ist ja für Hegel, daß im Staate die beiden Momente zur Geltung kommen und sich nicht gegenüberstehen, der allgemeine Zweck des Ganzen wie die volle Freiheit der Besonderheit und das Wohlergehen der Individuen (vgl. VIII 322). Dann erst ist die volle, konkrete Wirklichkeit erreicht. Auch im Schönen wiederholt sich das gleiche Verhältnis: „Der philosophische Begriff des Schönen, ..., muß die beiden angedeuteten Extreme in sich vermittelt enthalten, indem er die metaphysische Allgemeinheit mit der Bestimmtheit realer Besonderheit vereinigt. Erst so ist er an und für sich in seiner Wahrheit gefaßt (X_1 30). Daß es sich beim Schönen nicht um Allgemeinheit, sondern um eine besondere Art Allgemeingültigkeit handelt, haben wir anderswo[4] gezeigt. Doch kann man die Stelle auch so verstehen, daß sich in jedem Kunstwerk ein bestimmter Stil auf eigene, besondere Weise verwirklichen muß; und dann ist sie richtig.

Auch die Vernunft in der Weltgeschichte ist das Allgemeine, das in den besonderen Zwecken drin ist und sich durch sie vollbringt. „Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Dasein und voll-

[3] L'être et le néant, Paris 1943.
[4] Erkenntnistheorie, Kolmar 1945; Köln 1948, Kap. 30.

bringt sich in demselben, und durch dasselbe. Die Vereinigung des Allgemeinen, an und für sich Seienden überhaupt, und des Einzelnen, des Subjektiven, daß sie allein die Wahrheit sei, dies ist spekulativer Natur" (IX 32), spekulativ in dem bereits erläuterten Sinn.

Mit dem Begriff in seiner vollen Bedeutung sind wir bei der reinen Verwirklichung, bei dem ganz und voll Konkreten angelangt, das nichts ausschließt, nichts Unbestimmtes an sich hat, sondern das Allgemeine als Moment in sich enthält, weil es mit sich in aller Veränderung identisch ist und durch alle Veränderung nur selbst bleibt und wird. „Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach Außen gehende Seele nach Innen zurückgenommen ist, ... Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff, sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern Konkrete, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind. Insofern Leben, Ich, endlicher Geist, wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist ..." (V 41 f.). „Das Absolut-Konkrete ist der Geist, — der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existiert. Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigstens das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. — Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Tier usw., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren" (VI 324). Gott, der absolute Geist, ist also nicht abstrakte Allgemeinheit, „außerhalb welcher das Besondere, gegen welches das Besondere noch selbständig wäre" (XI 89), sondern erfüllte. So „bleibt Gott bei aller Entwicklung absolute Substanz. Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Er ist aber auch nicht ein träges, abstrakt Allgemeines, sondern der absolute Schoß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist. Das Allgemeine tritt also aus diesem Äther der Gleichheit mit sich selbst und des Beisichselbstseins nie heraus" (XI 493). Das Ganze ist Gott, aber nur als das Allgemeine; das Besondere als solches in seiner Besonderung ist

nicht göttlich. So glaubte Hegel den Pantheismus vermieden zu haben. Der angeführte Text könnte zur Not noch von der Schöpfung verstanden werden; aber im Ganzen des Systems ist dies nicht möglich. Und um dem Pantheismus zu entgehen, ist anderes und mehr erfordert, die Transzendenz des göttlichen Seins gegenüber dem endlichen Sein, ohne daß dabei die Immanenz der wirkenden Gegenwart verschwände. Verwirklichen kann eine solche Transzendenz zugleich mit innigster Gegenwart nur ein rein persönlicher Gott, der allein schaffen kann, ohne daß seine Substanz in die Schöpfung hineingezogen würde.

Sehr klar spiegelt die Rolle, die Hegel dem Begriffe als Struktur des Seins nicht weniger als des Erkennens im Ganzen der Wirklichkeit zuschreibt, der folgende Text wieder, mit dem unsere Darstellung darum abschließen soll: „Diese einfache Unendlichkeit oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. Sie ist sichselbstgleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dies ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegenteil — eines Anderen, so ist damit schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegenteil eines Anderen, sondern nur das reine Gegenteil; so ist es also an ihm selbst das Gegenteil seiner" (II 126).

So ist die Wirklichkeit nichts als diese geistige Bewegung, durch die das Gleiche sich als Anderes gegenübertritt und dann in diesem Anderssein sich selbst wiederfindet. In diesem Sichwiederfinden dessen, was sich für Anderes, Entgegengesetztes hielt und doch dasselbe war, sah Hegel die Liebe, die für ihn besonders in seinen Jugendschriften der Ausgangspunkt seines Denkens war[5]. So erklärt es sich, daß er in dem oben angeführten Text das Allgemeine „die freie Liebe und die schrankenlose Seligkeit" nennt (V 39f.); denn das Allgemeine findet sich in der Besonderung wieder, da sie ja die seine ist und aus ihm hervorgeht. Als alles belebend und in Bewegung haltend ist es die Seele, die allgemeine Flüssigkeit, das allgemeine Blut, der Äther der Welt.

Die Wirklichkeit ist also nach Hegel gleichsam eine lebendige, pulsierende und durch den Menschen ihrer selbst bewußte Kugel, die

[5] Vgl. Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933.

durchzogen ist von gewissen mehr oder weniger tiefgehenden Strukturen, den Allgemeinheiten, die aber in jedem Augenblick nur in einer besonderen Form existieren; diese Form ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Ganzen und dem augenblicklichen Zustand seiner Bewegtheit. Alles hängt in und durch das Ganze mit allem zusammen, und darum kann die Wahrheit nur das Ganze sein, ist das Wahre nur als System wirklich (vgl. II 19). Nur das Ganze ist im vollen Sinn konkret, weil es die Einheit der Allgemeinheit und des Besonderen und ihr Unterschied zugleich ist. Das Allgemeine ist dabei das, was in der Bewegung sich durchhält, ihr aber nicht äußerlich und gleichgültig gegenübersteht, sondern sie gleichsam beseelt und vorwärts treibt, weil es über jede einzelne Verwirklichung hinausgeht. Fragen wir uns, ob es in der Wirklichkeit so ein Seinsverhältnis gibt, so bietet sich sofort das Ich, die menschliche Person dar. Sie erhält sich in der dauernden Bewegung und durchdringt alle ihre Bestimmungen, die gerade dadurch die ihren sind. Der Mensch ändert sich und bleibt doch derselbe. Vielleicht hat Hegel aber seine Auffassung eher am objektiven Geist gebildet, an der Selbstgleichheit eines Volkes durch die Geschichte hindurch[6]. Ohne Zweifel besteht da ein ähnliches Seinsverhältnis wie beim einzelnen Ich. Aber was sich da hält, ist viel schwerer anzugeben, weil ein Volk in der Vielheit seiner Glieder Spannungen in sich vereinen kann, die das einzelne Individuum sprengen würden. Es sind gewisse gemeinsame und dauernde Grundhaltungen. Hegel hat diese Selbstgleichheit durch die Substantialität des Volksgeistes erklärt. Aber ihre Ähnlichkeit mit der Selbstgleichheit des Ich ist genügend auf der Tatsache begründet, daß eben Personen durch ihre wechselseitigen Beziehungen die Träger dieses Geistes sind. Anderseits macht ein substantieller Volksgeist, und nicht weniger der absolute Geist im Sinne Hegels, die Freiheit der Einzelnen unmöglich. Was Hegel in den oben angeführten Texten Freiheit nennt, ist ja nicht, was man gewöhnlich als Willensfreiheit versteht. Aber von diesem Irrtum abgesehen, drückt sich die Selbstgleichheit des objektiven Geistes nur in dem dauernden Wechsel der Gestalten aus, die er annimmt, und die doch wieder etwas an sich haben, was sie als Gestalten dieses Volkes oder dieser Epoche kennzeichnet. Beim objektiven Geist kann man auch berechtigterweise von reiner Bewegtheit sprechen, während dies bei den einzelnen Personen falsch wäre. Auch die andern Seinsverhältnisse, die Hegel im 2. und 3. Band der Logik entwickelt, haben nur am objektiven Geiste ihre volle Richtigkeit.

Es ergibt sich aus allem, daß das Allgemeine Hegels weniger den Allgemeinbegriffen entspricht als jenen Begriffen, die wir Kollektiv-

[6] Th. Steinbüchel, ebd.

begriffe genannt und deren Struktur wir untersucht haben[7]. Sie drücken ja einmalige geistige Bewegungen aus, die auf Kräften beruhen und von Kräften getragen sind, die sich in vielen oder allen Menschen einer Kultur, eines Volkes oder einer Zeit regen, aber in jedem auf einmalige Weise. In diesem Sinne sind sie allgemein. Diese Allgemeinheit ist von jeher mit der andern Allgemeinheit verwechselt worden, die Hegel die abstrakte nennt und die Anlaß zur Bildung der eigentlichen Allgemeinbegriffe gegeben hat. Wie sich diese Verwechslung in der Theorie der Wissenschaft ausgewirkt hat, haben wir an der gleichen Stelle[8] gezeigt. Möglich wurde diese Verwechslung, weil zwischen den beiden Begriffsarten ein stetiger Übergang stattfindet, und die biologischen Begriffe in der Mitte zwischen beiden stehen. Da Hegel von der Beobachtung des objektiven Geistes und von der Geschichte ausgegangen ist, ist es nicht zu verwundern, wenn sich für ihn zuerst die Kollektivbegriffe vordrängten; er hat dann ihre Struktur auf alle Begriffe verallgemeinert und entsprechend seiner Grundvoraussetzung über das Verhältnis von Erkennen und Sein sie auch dem Sein überall zugeschrieben. Umgekehrt mußte man von den Dingen und auch noch von den Pflanzen und Tieren aus auf die echten Allgemeinbegriffe kommen, deren Verobjektivierung die Aristotelischen Formen sind. Auf die metaphysischen Grundlagen der verschiedenen Begriffsklassen brauchen wir nicht einzugehen, da sie bereits in dem angegebenen Werk[9] behandelt wurden. Aus dem gleichen Grund begnügen wir uns, darauf hinzuweisen, daß alle unsere Begriffe synthetischen Charakter haben, daß aber diese Synthese sich nicht in das Schema These-Antithese-Synthese einzwängen läßt, sondern viel größere Mannigfaltigkeit zeigt. Damit wollen wir aber den großen Einfluß des gegensätzlichen Denkens nicht leugnen. Nur ist diese Gegensätzlichkeit nicht bedingt durch den Geist, sondern umgekehrt durch den Leib und spiegelt darum die Wirklichkeit nur im Biologischen wieder[10].

---

[7] Erkenntnistheorie, Kap. 18 u. 19.
[8] Ebd. Kap. 28, A. 1.
[9] Ebd. Kap. 19, A. 7.
[10] Ebd. Kap. 12, A. 3.

Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewußtsein[1]

Von Hans Heyse

I.

Wenn auch allgemein anerkannt wird, daß Christentum und Antike am Beginn des Abendlandes stehen und in der abendländischen Geschichte höchst wirksam geworden sind: so ist damit noch nicht die Frage entschieden, was diese Ideen und Mächte für das moderne Bewußtsein bedeuten, für eine Welt, die doch offensichtlich durch ganz andere Faktoren bestimmt wird. Stellen Christentum und Antike vielleicht nur die einmaligen historischen Anfänge bzw. in sich abgeschlossenen Traditionen dar, die durch die geschichtliche Entwicklung längst überholt sind? Oder bilden sie auch die schöpferischen Prinzipien, auf deren ständige Gegenwart wir angewiesen sind, von deren Erneuerung oder Nichterneuerung das Schicksal des Abendlandes abhängt? Diese letztere Frage schließt die andere ein: ob und wie die Aneignung von Christentum und Antike durch das moderne Bewußtsein — das durch die Kritik der modernen Wissenschaft und durch die Dialektik der modernen Geschichte hindurchgegangen ist — möglich ist, d. h. ob und wie Christentum und Antike nicht bloß im Sinne der Betrachtung eines Gewordenen und Gewesenen, sondern auch der aktiven Gestaltung des Werdenden und Kommenden erfaßt werden können.

Um den Ansatzpunkt für eine erste Erörterung dieser Probleme zu gewinnen, knüpfen wir daran an, daß — wie alsbald genauer dargelegt wird — mit dem Christentum ein Novum in die Weltgeschichte eingetreten ist, ein Geschehen, das von den Inhalten aller vorhergehenden und nachfolgenden Religionen grundsätzlich verschieden ist. In einem vorläufigen Sinne dürfen wir etwa sagen, daß das Christentum das Wesen von Mensch und Welt primär aus dem Transzendenten bestimmt. Das Transzendente, obzwar in sich selbst beruhend, macht sich nun aber zugleich dadurch geltend, daß unter seinem Aspekt Mensch und Welt einen neuen Sinn erhalten — daß das Hiesige überhaupt umgeprägt und umgewandelt wird. Was aber bedeutet in die-

[1] Die vorliegende Darstellung gründet in einem ausführlichen Buch des Verf., das — unter dem gleichen Titel — demnächst erscheinen soll.

sem Zusammenhang das Hiesige? Es ist nicht eigentlich gleichzusetzen mit dem „Gegebenen" oder dem „Natürlichen". Es ist nicht so sehr ein vorfindliches Faktum als vielmehr eine gedankliche und geschichtliche Schöpfung — jene nämlich, in der die zum Bewußtsein ihrer selbst kommende Menschheit seit dem siebten oder achten vorchristlichen Jahrhundert ihr Dasein und dessen Weltbezug zum Ausdruck gebracht hat. In welchen Anschauungen und Bildern, in welchen Symbolen und Reflexionen immer dieses große Erwachen sich in den verschiedensten Kulturkreisen und Völkergruppen manifestiert — in Ostasien, Indien, Persien, im Vorderen Orient oder in Griechenland: so kommt doch der griechischen Gestaltung dieses Prozesses eine schlechthin paradigmatische Bedeutung zu. Deswegen: weil sie sich vollzieht im Horizont einer der gewaltigsten Errungenschaften der Menschheit — der griechischen Entdeckung der Idee des Wissens.... Indem nun die jungen Völker, die die geschichtlichen Träger des Abendlandes werden, das Christentum aufnehmen, machen sie sich zugleich zu den Erben der alten Welt auch in der Hinsicht, daß sie von Anbeginn an und in fortschreitendem Maße das „Gegebene" und „Natürliche" im Lichte jener sublimsten Einsichten auffassen, in denen der Ertrag des ganzen antiken Denkens und Daseins niedergelegt ist. Das ist der Prozeß, in welchem — die ganze abendländische Geschichte hindurch — das Hiesige seine ersten, keineswegs aber schon endgültigen Umrisse gewinnt.

Die Bestimmung des Hiesigen durch das Transzendente besagt demgemäß die unaufhörliche Gestaltung und Umgestaltung des durch die Antike repräsentierten Hiesigen durch das Transzendente des Christentums. In diesem Verhältnis von Transzendentem und Hiesigem, bzw. von Christentum und Antike, beruht das schöpferische Wesen und die beispiellose Einzigkeit des Abendlandes. Aus diesem Bezug entspringt nicht nur die produktive Notwendigkeit der ständigen Auseinandersetzung von Religion bzw. Theologie und Philosophie: aus ihm ergibt sich auch das Niveau und erzeugt sich die Dynamik der abendländischen Geschichte. Die abendländische Geschichte ist daher nicht so sehr die Anpassung an das Hiesige, ein organisches Geschehen im Felde des Hiesigen; sie entfaltet sich vielmehr in jener neuen Dimension aktiven Geschehens, kraft dessen das Hiesige verändert und transformiert wird. Das Bewußtsein um die Bedeutung dieser Funktion von Christentum und Antike zeigt sich darin: daß in der abendländischen Geschichte, wie um die immer neue Aneignung des Christentums, so um die der Antike, in deren wiederholten Renaissancen, gerungen wird — bis mit dem Beginn des modernen Zeitalters ein neues Stadium erreicht und eine neue Entwicklung angetreten wird. Versuchen wir, diese genauer zu bestimmen.

II.

Die Fassung und Entfaltung der Frage nach der Bedeutung von Christentum und Antike, nach dem Rechtsgrund ihres wechselseitigen Bezuges, gewinnt im Zeitalter von Reformation und Renaissance dadurch ihr besonderes Gepräge, daß beide Bewegungen von dem Bestreben erfüllt sind, das Christentum bzw. die Antike durch den Rückgang auf die „Quellen" ursprünglicher und tiefer zu erfassen, als es bis dahin geschehen sei. Diese Tendenzen gipfeln darin, daß die Reformation, um der „reinen Lehre" willen, das Christentum immer entschiedener aus der Verklammerung mit der Antike löst, und daß die Renaissance — auch wenn es ihr zunächst um ein christlich motiviertes Anliegen, nämlich die Durchlichtung der Schöpfungswirklichkeit geht — doch allmählich ohne christliche Vermittlung, ja unter Ausschaltung des Christentums den Zugang zur Antike zu gewinnen sucht. Begreift sich so die Reformation, in einem bis heute andauernden Prozeß, als die spezifisch moderne, geläuterte Form des christlichen Bewußtseins, so erfassen sich die aus der Wiedergeburt der Antike entsprungenen Bewegungen, die Philosophie und der Humanismus, die Kunst und die Wissenschaft, immer mehr als Ausdruck des von der Religion unabhängigen, autonomen, spezifisch modernen Kulturbewußtseins. So wird die ursprüngliche Korrelation von Christentum und Antike in ein Spannungsverhältnis verwandelt, in welchem das Christentum das Wesen des Menschen in seinem ausschließlichen Bezug zum Transzendenten, die Antike dagegen, davon abhängig, das Wesen des Menschen einzig in seinem Bezug zum Gesamtbereich des Hiesigen bestimmt. Da aber beide Mächte das Wesen des Menschen betreffen und beanspruchen, erhebt sich unvermeidlicherweise die Frage: welche Beziehung besteht zwischen der renovatio, dem Neuwerden der Kreatur im Sinne des Christentums, und jenem renasci, das seit der Renaissance als die große Verheißung der Antike empfunden wird? Von dieser ungelösten Problematik, die immer mehr den Charakter eines ungeschlichteten Widerstreits annimmt — der sich unter verschiedenen Formen, z. B. der Antithesis von Glauben und Wissen darstellt —, sind die beiden repräsentativen Denker der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kierkegaard und Nietzsche, leidenschaftlich ergriffen. Als so gegensätzlich erscheinen ihnen jene Grundprinzipien des Abendlandes, die sich in Christentum und Antike darstellen, daß nur eine Option, eine Entscheidung im Sinne des „Entweder-Oder", möglich sei. Wie ist diese Antithesis genauer zu verstehen?[2]

[2] Wenn wir an diese beiden großen Denker anknüpfen, so kann es sich in unserm Zusammenhang — natürlich — nicht so sehr um eine erschöpfende

Indem Kierkegaard, in der konsequenten Durchführung reformatorischer Prinzipien, das Wesen des Christentums, und damit zugleich das ursprünglich-existienzielle Anliegen des Menschen, allein durch den Glauben (sola fide) verbürgt sieht, erscheint ihm die Antike, die sich nicht dem Glauben, sondern dem Wissen erschließt, als von nur peripherischer Bedeutung für das menschliche Dasein, als von nur theoretischem, oder auch ästhetischem Sinn und Rang. Diese Bewertung von Glauben und Wissen ist nun aber keine Erfindung Kierkegaards, sondern ein spezifischer Ausdruck für einen allgemeinen Tatbestand, der sich in der Situation Kierkegaards wie folgt darstellt.

Der Glaube erscheint um so mehr als das alleinige, die menschliche Existenz betreffende, ja rettende Prinzip, als das Wissen offenbar vor dieser Aufgabe versagt — sowohl in der spekulativen Form des deutschen Idealismus, der die menschliche Existenz mediatisiert, d. i. zum Durchgangspunkt übermenschlichen Geschehens macht, als auch in der Form der positivistischen, pragmatistischen und materialistischen Auffassungen, die die menschliche Existenz überhaupt nicht in den Blick bekommen bzw. destruieren. Wenn also, im Namen des Glaubens, das Wissen in die Grenzbezirke, jedenfalls außerexistenziellen Bereiche der Wirklichkeit verwiesen wird, so scheint das Wissen diese Funktion und Bedeutung seiner selbst zu bestätigen — dergestalt, daß es sich immer mehr als die adäquate Form der Erkenntnis der „äußeren" Dinge und Objekte versteht und diesen Modus des Wissens mit der Idee des Wissens identifiziert. Wir bezeichnen diesen Vorgang als den der Reduktion des Wissens auf die Theorie[3]. Indem das Wissen sich aus allen metaphysischen und existenziellen Bezügen ausklammert und sich demgemäß auf die reine Positivität der Fakten stützt, um sich als theoretisches Wissen — sei es im historisch-kritischen oder naturwissenschaftlichen Sinne — zu konstituieren, mißversteht das Wissen diese Reduktion seiner selbst auf die Theorie als die Selbstbesinnung auf seine „Grenzen", als die Begründung seiner „Autonomie". Es ist evident, daß im Horizont dieses Wissens keine tiefere Erfassung der Antike möglich ist. Es muß verborgen bleiben, daß es zumal der hellenischen Antike um ganz andere Probleme geht — um die Erhellung des Existenzgrundes, des metaphysischen Bezugs von Göttlichem und Menschlichem. Nun versucht zwar Kierkegaard den geschilderten Begriff des Wissens zu überwinden: er bildet aber die Grundlage der Kierkegaardschen Erörterung der Antike. Infolgedessen kann das durch Kierkegaard statuierte Verhältnis von Christentum und Antike für

---

Würdigung ihres Werkes, als vielmehr um die Präzisierung unseres Themas handeln.

[3] Der Begriff der Theorie gewinnt hierdurch seinen spezifisch modernen Sinn, der von dem ursprünglichen, griechischen, verschieden ist.

uns nicht verbindlich sein. . . . Wir müssen noch weiter gehen. Ist nicht die ganze zugrundeliegende Auffassung höchst fragwürdig, wonach der Glaube die geschilderte Reduktion des Wissens notwendig macht? Sollte die Religion, zu deren tiefstem Wesen doch Logos und Geist gehören, keinen anderen Begriff des Wissens ermöglichen? Rechnet doch der Apostel Paulus das Wissen unter die Charismata, und bemühen sich doch demgemäß die abendländische Frühzeit und das hohe Mittelalter um ein vom Glauben nicht so sehr abgewertetes als vielmehr von ihm erleuchtetes, ja erhöhtes Wissen: fides quaerens intellectum — um eine zusammenfassende Formel anzuführen.

Um so spannender stellt sich das Bemühen Nietzsches dar, der nun — gerade umgekehrt — um die metaphysische und existenzielle Aneignung der Antike ringt, und dem Christentum eine nur abgeleitete bzw. negative Bedeutung zuerkennt[4]. Nietzsches bahnbrechende Leistung hinsichtlich der Antike liegt in der Entdeckung ursprünglicher und wesenhafter Bezüge der griechischen Religion, des Dionysischen und Apollinischen — Einsichten, die er in seinem Erstlingswerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" formuliert, die er zeitlebens bewahrt, und die er im Ganzen seines Philosophierens, zuletzt im „Willen zur Macht" und im „Ecce homo", zur Durchführung bringt. Nietzsche ist davon durchdrungen, daß diese grundlegenden Bezüge der griechischen Religion, weil sie metaphysisch sind, sich nur metaphysischen Konzeptionen und Begriffen erschließen. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche das Dionysische als den Urgrund der Welt, als das „Ding an sich", das sich unter der begrenzenden apollinischen Form der Vorstellung und des Wissens als „Erscheinung" — vornehmlich im Kunstwerk — manifestiert. Wie ist dieser Zusammenhang, demzufolge die „Dinge an sich" in der Vorstellung bzw. im Wissen zur „Erscheinung" kommen, tiefer zu verstehen? Er besagt dies Erstaunliche: daß Nietzsche die Leitfäden und Maßstäbe für die metaphysische Auslegung der griechischen Religion — bis in die letzten Einzelheiten — aus der kantischen Philosophie gewinnt, genauer, aus der kantischen Philosophie, wie sie ihm im Medium ihrer schopenhauerischen Umwandlung entgegentritt. Fragen wir weiter, was jene Grundgedanken der kantischen Philosophie selber bedeuten, so können wir — unbeschadet ihrer Problematik — gleichwohl mit Sicherheit aussagen, daß sie — worauf wir zurückkommen — primär christlich, genauer, als eine christliche Umprägung griechischer Begriffe zu bestimmen sind. Das aber heißt: daß Nietzsche von vornherein die

[4] Ich möchte nicht unerwähnt lassen, daß die Thesen Nietzsches mir lange Zeit hindurch als die einzig möglichen erschienen — was sie im Horizont der Modernität als solcher wohl auch sind. Um so dringlicher ist es, die Gründe darzulegen, die zu einer anderen Stellungnahme zwingen.

Antike nicht in ihrer eigenen Leuchtkraft, sondern im Lichte von Prinzipien sieht, durch die das Christentum die Antike in den metaphysisch-geschichtlichen Raum des Abendlandes einbezogen hat. . . . So aber setzt Nietzsche — ohne sich dessen bewußt zu sein — das Christentum, das er als unschöpferisch verwirft, als das virtuelle Prinzip seines produktivsten Wissens und Wollens, der Aneignung der hellenischen Antike, voraus[5].

Diese virtuelle Bedeutung des Christentums für Nietzsche wird nun durch Nietzsches aktuelle Stellungnahme zum Christentum verdeckt. Diese ist folgendermaßen bestimmt. Anstatt sich seiner eigensten und ursprünglichsten Einsichten bewußt zu bleiben, daß religiöse Probleme sich nur adäquaten bzw. metaphysischen Fragestellungen erschließen, unterwirft Nietzsche die Darstellung des Christentums jener aus allen metaphysischen, ja auch existienziellen Bezügen losgelösten Methodik, deren Ausdruck das theoretische Wissen in der Form der historisch-kritischen Vernunft bzw. der psychologischen Analyse ist. Eben die historisch-kritische bzw. psychologisch-analytische Betrachtungsweise, die Nietzsche mit Bezug auf die griechische Religion als inadäquat oder destruktiv verwirft, weil ihr deren Tiefendimensionen verschlossen sind, macht er zur Norm der Erfassung der christlichen Religion — um sich damit einmal in die Nähe zu bringen etwa zu Tolstoi, um schließlich aber doch zu den grundsätzlich gleichen Ergebnissen zu gelangen, die er bei David Friedrich Strauß „und anderen Philistern" so leidenschaftlich bekämpft. . . . Ehe also nicht die virtuelle Präsenz des Christentums in Nietzsches Aneignung der Antike, und bevor nicht die geschilderte Diskrepanz in Nietzsches Auslegung religiöser Probleme erkannt ist, bleibt Nietzsches Verhältnis zum Christentum unerhellt.

Fassen wir diese Frörterungen zusammen, so dürfen wir sagen, daß die Antithesis von Kierkegaard und Nietzsche zwar für die Situation

---

[5] Nietzsches Blick ist gerichtet auf die griechische Frühzeit, die ihm wesentlich im dionysisch-apollinischen Mythos zusammengefaßt ist, dessen er sich philosophierend zu bemächtigen sucht, um ihn zum richtenden und aufbauenden Prinzip der modernen Kultur zu machen. Den gefährlichsten Gegner solcher Bestrebungen sieht Nietzsche in Sokrates an dem, Nietzsche zufolge, das Kunstwerk der Tragödie, die tragische Kultur der Griechen, zugrunde ging — und im Sokratismus, der das kulturverwüstende Prinzip der modernen rational-technischen Zivilisation ist. Wie ist dies Urteil Nietzsches über Sokrates zu verstehen? Indem Nietzsche sich des griechischen Mythos philosophierend bemächtigt, übersieht er, daß eben dies das Thema der Sokrates, Platon, Aristoteles ist. Ihnen geht es darum, die Wahrheit und die Substanz des Mythos unter der Form des Logos zu fassen und zum existenziell-geschichtlichen Prinzip zu machen. Nietzsche verkennt diesen Zusammenhang deswegen, weil sein Denken — fast überall dort, wo er sich nicht auf den griechischen Mythos bezieht — im Banne des modernen theoretischen, d. i. existenziell reduzierten Wissens steht, das er insbesondere auch in die griechische Philosophie hineinprojiziert. So fallen Mythos und Logos auseinander: das ist der Bruch in Nietzsches Auffassung der Antike.

der Modernität zentral, daß sie aber im Hinblick auf das Ganze der abendländischen Fundamentalprobleme vordergründig ist. Es wird sichtbar, daß in demselben Grade und Maße, in dem das Christentum ausschließlich auf das Transzendente bezogen wird und damit seine geschichtsgestaltende Kraft einbüßt, auch das Phänomen der Antike unbewältigt bleibt. Sollte das nicht darauf hindeuten, daß eine echte Aneignung der Antike außerhalb des christlichen Bewußtseins gar nicht mehr möglich ist — wofür wir paradoxerweise Nietzsche als Zeugen anführen dürfen? In der Tat — wie wir alsbald genauer sehen werden —, nur in dem durch das Christentum geschaffenen metaphysisch-geschichtlichen Raum, den wir ebensowenig verlassen können wie den uns umgebenden physikalischen Raum, ist die Begegnung mit der Antike als einem metaphysischen Problem möglich. Wird dies verkannt, und soll die Antike, losgelöst aus solchen Bezügen, in scheinbarer Objektivität, historisch-kritisch erfaßt und erforscht werden, so verliert sie ihre Bedeutung für das metaphysische Problem der Existenz. Sie wird zum theoretischen „Bildungsgut". Damit ist in der Tat, fast erschöpfend, die Funktion bezeichnet, die die Antike in der Modernität erfüllt.

Wenn aber der Prozeß, in dem das Transzendente für das Hiesige wirksam wird, abbricht, d. i. die schöpferische Polarität von Christentum und Antike erlischt, treten — mit unaufhebbarer Folgerichtigkeit — die scheinbar in sich selbst gegründeten Mächte des Hiesigen ihre Herrschaft an, um in Wissenschaft und Technik, Industrie, Wirtschaft und Politik das Kraftfeld dieses Planeten zu bestimmen und damit das Wesen und die Substanz des Abendlandes fortschreitend zu zerstören. So löst sich das Rätsel, daß dasjenige, was das Abendland als seinen verläßlichsten Besitz erachtet — das vermeintlich autonome Wissen, seine beliebig übertragbar gewordene Methodik —, diesen Prozeß der Selbstaufgabe und Selbstentäußerung des Abendlandes nicht nur zu bestätigen, sondern unvermeidlich zu machen scheint. Sollte aber nicht gerade dieser Begriff des Wissens und entsprechend der Wissenschaft jenen dialektischen Schein bedeuten, der notwendig aus der Zerstörung der Grundlagen des Abendlandes entspringt und der der Ausdruck der Wesenlosigkeit desselben ist — dergestalt daß die Besinnung auf die Ursprünge, in der das Abendland sich wiederfände, gerade auch jenen dialektischen Schein auflösen und die tiefere Bedeutung und produktive Kraft des Wissens erneuern würde?

Diesem Problem wenden wir uns nunmehr zu.

III.

Blicken wir zunächst auf die Antike, das heißt jetzt, die hellenische Antike, so ist ihr das Wissen, dessen Wesen sie entdeckt und im Be-

griff des Logos dargestellt hat, von vorneherein mit dem, was die Griechen Mythos nennen, unauflöslich verbunden. Mythos — das bedeutet nicht eine erdichtete Annahme oder eine unbeweisbare Ideologie. Mythos ist auch nicht eine irrationale Setzung etwa politischer, sozialer, wirtschaftlicher Art, wie die Modernität sie zur Norm ihres Tuns macht — deren Irrationalität nur deswegen verborgen ist, weil sie mit den technisch-vollkommensten Mitteln der Ratio zur Durchführung gebracht wird. Mythos im griechischen Sinne ist etwas ganz anderes: nämlich die große Anschauung, aus der dem Menschen, mit dem Göttlichen zugleich, das Wesen seiner selbst offenbar wird. Dieses im Religiösen gründende Offenbarwerden vollzieht sich als der metaphysische Prozeß, in dem die göttlichen Mächte im menschlichen Bewußtsein und außerhalb seiner „aufstehen" (Schelling), um mit ihrem Wesen und Glanz Dasein und Welt zu erfüllen. So verleiht dieses Offenbarwerden dem menschlichen Bewußtsein die Kraft, die göttlichen Mächte zugleich als die im Medium des Objektiven aufleuchtenden Formen und Gestaltungen des menschlichen Daseins und der möglichen Weisen seines Weltbezuges zu konzipieren. Die göttlichen Mächte sind die ewigen Ordnungen, in denen Dasein und Welt stehen, in deren Bewahrung der Mensch sein wahres Wesen und Heil gewinnt, in deren Verletzung und Zurückweisung das menschliche Dasein sich selbst dem Wesenlosen, dem Dunkel und der Zerstörung überantwortet.

Weil nun der Mythos das Göttliche in den ewigen Ordnungen, Gestaltungen und Maßen von Dasein und Welt konzipiert: enthält er unter der Form der Anschauung eben dasjenige, was der Logos unter der Form des Gedankens ausdrückt. Der Mythos ist auf den Logos hin angelegt. Das erhellt in einem abschließenden Sinne aus dem Werk der Sokrates, Platon, Aristoteles. In ihrem Philosophieren wird das substanzielle Wesen des Mythos so gefaßt, daß nunmehr der Logos die Form darstellt, in deren Medium das Offenbarwerden des Göttlichen, die Verknüpfung von Göttlichem und Menschlichem geschieht und die Ordnungen von Dasein und Welt bestimmt werden. Aus dieser Umwandlung des Mythos in den Logos geht aber nicht ein „mythisches" Denken, sondern das Denken hervor. Das bedeutet, daß das Denken in einem ursprünglichen Offenbarwerden gründet, und daß die Tiefe dieses Offenbarwerdens den Rang des Denkens bestimmt. In dieser Entdeckung des Denkens beruht die Größe des Griechentums. Seine Grenze liegt in dem vorläufigen Charakter jenes Offenbarwerdens und entsprechend des Denkens — wie aus Folgendem hervorgeht.

Für die umgreifenden Formen und Ordnungen, in denen das, was wir Dasein und Welt nennen, einheitlich beschlossen ist, prägen die

Griechen das Wort κόσμος (Kosmos, Schmuck, Ordnung). Wenn nun die Idee des Kosmos es ist, aus welcher der Mensch das Wesen seiner selbst empfängt, wenn aller Glanz der göttlichen, d. i. kosmischen Mächte sich im Menschen spiegelt und in ihm zur Erscheinung kommt, so wird in einem tiefsten und letzten Sinne nicht eigentlich die Idee des Menschen, sondern die Idee des Kosmos, und ihm gemäß der Mensch als Mikrokosmos ausgelegt. So ist zwar der Mensch durch den Kosmos umfangen und geborgen — aber auch gefangen und sich selbst verborgen . . . Das ist die metaphysische Situation des Menschen, die durch das Christentum überwunden wird. Kraft seines innersten Wesens — und nicht infolge äußerer Umstände oder Notwendigkeiten — tendiert das Griechentum hin zu jener „Fülle der Zeit", jenem καιρός, worin das Griechentum — und Analoges gilt von der Antike überhaupt — „aufgehoben", d. i. umgewandelt und in dieser Umwandlung bewahrt wird.

Wollen wir diesen gewaltigen Prozeß mit einigen wenigen Worten umschreiben, so können wir sagen, daß mit dem Einbruch der neuen, nämlich transzendenten Ordnung in die „kosmische" und natürliche Ordnung ein neuer Bezug von Göttlichem und Menschlichem gesetzt wird. Das ist das religiöse und metaphysische Urgeschehen, das durch das Mysterium der Inkarnation bezeichnet wird. Dieses ist nicht rationalisierbar. Es ist aber insoweit auslegbar, als es selbst sich uns auslegt. Das geschieht als die Neuschaffung des menschlichen Bewußtseins, kraft dessen — wie immer zu beschreibender — Teilhabe am göttlichen Logos, und damit als die Umwandlung des ganzen menschlichen Daseins und seines Verhältnisses zur Welt. Indem der Mensch — wie es beim Apostel Paulus heißt — „herausgerufen" wird mit „heiligem Ruf" aus allen Bezügen „dieses Kosmos", aus der Zeitlichkeit und Natürlichkeit dieses Lebens und der Gewalt des dieses Leben bindenden Todes (2 Tim 1, 9—10), wird der Mensch dem „Gesetz", d. h. auch dem Gesetz und der Ordnung „dieses Kosmos" im griechischen Sinne, entrissen. Er ist nicht mehr das kosmisch gebundene, sondern das vom Gesetz und von der Ordnung „dieses Kosmos" entbundene Wesen. Diese Transzendierung aller kosmischen Bezüge ist die Bedingung der Möglichkeit für die Konstituierung jenes neuen Bewußtseins, kraft dessen der natürliche Mensch, dessen Wesen die „lebendige Seele" ist (anima vivens), in den neuen Menschen umgewandelt wird, dessen Wesen lebendigmachender Geist ist (spiritus vivificans, 1 Kor 15, 45—46), dergestalt, daß dieses neue Bewußtsein des Geistes zugleich das der Befreiung und der Freiheit ist (2 Kor 3, 17—18) . . . Wie nun kraft des geschilderten Bezuges zum Göttlichen der Mensch sich selbst in dem — die Möglichkeiten der Antike durchbrechenden — neuen Sinn des Geistes und der Freiheit, d. i. als Per-

son, als Subjekt, als Existenz erfaßt, so wird hiermit zugleich das Verhältnis des Menschen zur Welt völlig verändert. Dem in dem neuen Bewußtsein zentrierten Menschen tritt alles das gegenüber, was nicht Geist und Freiheit, Person, Subjekt, Existenz: sondern was deren Objekt ist — der natürliche Kosmos, die Natur nicht mehr in dem allumfassenden Sinne des griechischen Urwortes Physis (φύσις) sondern in der Bedeutung, die uns aus dem Begriff „Natur"-wissenschaft vertraut ist.

War für die Griechen der Kosmos der Raum, in welchem und nach dessen Gesetzen sich das göttlich-menschliche Schauspiel vollzog, so erschafft das Christentum dadurch gleichsam einen neuen Raum, daß der Mensch, vom Göttlichen angerufen, aus jenem Kosmos heraustritt und sich selbst als Person, Subjekt, geschichtliche Existenz dem Objekt, dem natürlichen Kosmos, der Natur gegenüber erfaßt und erfährt. Durch die Freilegung dieser neuen Dimensionen potenziert sich das Kraftfeld des Geschehens, wird dem menschlichen Dasein unsägliche Tiefe und nie zuvor erfahrene Realität verliehen.

Wir haben uns den Prozeß vergegenwärtigt, in welchem kraft des Einbruchs des Transzendenten in das Hiesige die natürliche Ordnung des griechischen Kosmos, die als in sich beschlossen und in sich beruhend erschien, umgewandelt, ja gesprengt wird. Das aber ist das ursprünglich religiöse Offenbarwerden: aus dem jenes Urphänomen des Wissens entspringt, kraft dessen der neue Begriff der Wirklichkeit, sich darstellend in den Bereichen Gott, Mensch, Welt, ausgelegt wird. Dies ist der Ursprung und das Wesen der gesamtabendländischen Wissens- und Wirklichkeitskonzeption, die von der griechischen ebenso verschieden ist wie die griechische von der christlichen Religion. Es gibt keine gleichsam geradlinige Entwicklung der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Vielmehr ist mit dem Christentum ein Neues eingetreten, wodurch sowohl der Begriff des Wissens als auch der der Wirklichkeit fundamental verändert worden ist. Das aber schließt nicht aus, sondern ein: daß die griechischen Grundbegriffe der Wirklichkeitsauslegung nicht negiert, sondern positiv aufgehoben werden. So z. B. der Begriff der Idee, ferner zahlreiche Leitbilder der griechischen Naturwissenschaft, die jedoch insgesamt durch den Bezug auf die neue, durch das Christentum gesetzte Dimension verändert werden. Das aber ist der Prozeß der ständig erneuerten Umwandlung der durch die Antike repräsentierten „natürlichen" Wirklichkeit durch deren Einbeziehung in den metaphysisch-geschichtlichen Raum des Christentums. Dieses Geschehen findet seinen weltgeschichtlichen Höhepunkt einmal im hl. Augustinus, der die platonische Philosophie, sodann im hl. Thomas, der die aristotelische Philosophie durch das christliche Bewußtsein rezipiert und transformiert.

In dem Grade und Maße, in dem die schöpferische Kraft dieses Prozesses erlischt — in dem das Wissen sich von seinem Ursprunge löst: vollzieht sich, zugleich mit der Trennung von Christentum und Antike, der Auseinanderfall der Bereiche Gott, Mensch, Welt. Dies Geschehen hebt an mit dem ausgehenden Mittelalter, setzt sich in der Neuzeit fort — bis die zentrifugalen Tendenzen jenem Maximum zustreben, das Nietzsche durch das Wort umschreibt: „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x." Wenn nun zwar die christlich-antike Synthesis — wie wir in formelhafter Zusammenfassung das abendländische Fundamentalproblem bezeichnen wollen — im Sinne eines metaphysischen und geschichtsgestaltenden Prinzips nicht erneuert worden ist: so macht sie doch gleichwohl ihre virtuelle Präsenz in hervorragenden Einzelsystemen der Modernität geltend. Da diese aber mehr der Ausdruck genialer, für sich stehender Persönlichkeiten sind, die eine sie tragende Gemeinschaft weder vorfinden noch schaffen, erzeugen sie eigentlich nicht jene spirituelle Atmosphäre, die das geschichtliche Leben durchdringt und verwandelt.

Wir sehen nun ein solches modernes Philosophieren, das die gesamtabendländische Wissens- und Wirklichkeitskonzeption resümiert und entwickelt, nicht sosehr in den zeitgenössischen Richtungen — insbesondere auch nicht in den verschiedenen Formen der Existenzial- bzw. Existenzphilosophie, die mehr aus dem Horizont der Kierkegaard-Nietzscheschen Antithese zu verstehen sind, als in der Philosophie Kants[6].

Um die scheinbare Paradoxie dieser Bezugnahme auf Kant zu mildern, sei daran erinnert, daß Thomas von Aquin sich einer Situation gegenübersah, in der Aristoteles das antichristliche Reservat des Averroës und des Averroïsmus darstellte, daß Thomas, in souveräner Kühnheit, diese Lage durch die Einbeziehung des Aristoteles in die christliche Theologie und Philosophie völlig zu verändern vermochte. Die Bedeutung und Wirkung geistiger Gebilde — das soll dieser Hinweis besagen — wandeln sich mit der Erschließung neuer Bezüge und Kräfte. Was nun Kant betrifft, so wird eine veränderte Situation durch die neue Erkenntnis geschaffen, daß die kritische Philosophie, mit der Kant die Bahnen des zeitgenössischen Denkens, einschließlich seines bisherigen eigenen, verläßt, anhebt und gründet in der Aneignung und produktiven Entwicklung des augustinischen Platonismus, d. i. der christlich-antiken Synthesis, die Augustinus durch die Um-

[6] Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, diesem Angelpunkt des modernen Philosophierens, bringt uns insofern auch die nachkantischen Philosophien in den Griff, als diese insgesamt ihr Wesen — sei es im Anschluß an Kant, sei es im Gegensatz zu ihm, sei es im Grad der Abweichung — stets in einer Form der Abhängigkeit von ihm begründen.

wandlung der platonischen Ideenlehre durch das christliche Bewußtsein paradigmatisch vollzogen hat. Wir können sogar Kants wichtigste Quelle angeben: es ist J. Bruckers Historia Critica Philosophiae (2. Aufl. 1769). Das, was dieses Werk — im ersten Bande — als Platonismus darstellt, ist in Wahrheit — abgesehen von neuplatonischen Bezügen — der christliche, nämlich augustinische Platonismus. Indem Kant dessen Fundamentalbegriffe übernimmt: die Ideen als Formen der göttlichen Anschauung, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Anschauung, das Verhältnis von übersinnlicher und sinnlicher Welt (Noumena und Phainomena): entwirft er in der Dissertation von 1770 und im ersten Teil der Kritik der reinen Vernunft, 1781, den Grundriß seines Philosophierens. Dieser wird durchgearbeitet und ausgestaltet in der Übernahme und Entwicklung entscheidender Begriffe und Prinzipien jener Form der christlich-antiken Synthesis, die zum Ausdruck kommt in der scholastischen und spätscholastischen Tradition, die auch auf den protestantischen Universitäten eine lebendige Macht darstellt und als solche Kant entgegentritt. Indem Kant alle diese Bezüge in unablässigem Ringen zusammenfaßt, vertieft und erweitert, um sie gemäß den Bedingungen der neueren Zeit abzuwandeln, begründet und entfaltet er in den drei Kritiken die Idee der Transzendentalphilosophie. Mit dieser Problemstellung haben wir den Schlüssel in Händen sowohl für das Ganze der kantischen Philosophie als auch für die — bisher unbewältigten — zentralen Einzelprobleme. So ergibt sich — wie im Rahmen dieser Erörterungen nicht näher dargelegt werden kann — aus unserem Ansatz die evidente Aufdeckung der komplexen Bezüge und damit die zwingende Auflösung des Problems „Ding an sich" und „Erscheinung". Aus der Perspektive unseres Themas aber ist wichtig und von weittragender Bedeutung, daß die für die Modernität entscheidende Philosophie die christlich-antike Synthesis neu vollzogen bzw. bestätigt hat. Darin gründet der gesamtabendländische Sinn der kantischen Philosophie, der sich u. a. in der Aufgabe darstellt, die in der Modernität auseinanderfallenden Bereiche: Gott, Mensch und Welt, bzw. Existenz und Natur, Subjekt und Objekt, durch den aus ursprünglichen Tiefen erneuerten Begriff des Wissens und der Wirklichkeit zu binden . . . So ist es die Absicht der Kritik der reinen Vernunft, zu zeigen, daß der Begriff des natürlichen Kosmos, als Gegenstand der Naturwissenschaft, nicht einen losgelösten, in sich beruhenden Bereich darstellt — dessen universelle Dynamik auch das menschliche Dasein in seinen Bann ziehen und zuletzt den Gesetzen des materiellen Geschehens unterwerfen müßte. Vielmehr steht dieser Bereich in einer unauflöslichen Korrelation, deren erster Ausdruck das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist: ganz

ähnlich den Auffassungen der neuen Physik, der — wie C. F. von Weizsäcker erklärt — nicht das isolierte Ding, sondern der Bezug von Mensch und Ding, von Subjekt und Objekt der allein faßbare und legitime Problemansatz ist[7] ... Die Kritik der praktischen Vernunft vertieft den Begriff des Subjekts zu dem der Person bzw. Existenz dergestalt, daß die Idee der praktischen Vernunft nicht eine theoretische Vernunft ist, die auf praktische Zwecke bezogen wäre — sondern das erhellende und formgebende Prinzip der Existenz. Auch diese kann nicht isoliert begriffen werden: sondern steht in einer notwendigen Korrelation zur Welt, in welcher das Wesen der Existenz, das Geist und Freiheit ist, sich verwirklicht ... Bis endlich die Kritik der Urteilskraft, diese Bezüge zusammenfassend und entwickelnd, das Ganze freizulegen sucht, in dessen Horizont Kant um die Lösung des Problems ringt: daß das Wesen des menschlichen Daseins, die Verwirklichung desselben in der Welt ohne den Begriff und die Wirklichkeit Gottes unmöglich ist.

Was ist es eigentlich, was in diesem Philosophieren in der Tiefe vor sich geht? Das Geheimnis der kantischen Philosophie besteht darin, daß sie das Urphänomen des Wissens um Wirklichkeit, das der Ausdruck der christlich-antiken Synthesis ist und das die gesamtabendländische Wissens- und Wirklichkeitsauffassung bestimmt, als ihre schöpferische Kraft in sich enthält. Indem die kantische Philosophie von den elementaren Problem- und Tatbeständen des Wissens ausgeht, ihre subjektiv-objektiven Bezüge und Bedeutungen freilegt — und indem sie sich scheinbar leiten läßt durch die logisch-rationale bzw. anschauliche Ordnung ihrer Synthesen und Analysen, wird sie in Wahrheit geführt durch die virtuelle Präsenz jenes Ganzen, aus dem sie entsprungen ist. Weil sie das religiös-metaphysisch entsprungene Urphänomen des Wissens um Wirklichkeit voraussetzt, darum gelangt sie, gerade um ihrer unbeirrbaren und unbestechlichen Folgerichtigkeit willen, zum Ursprung zurück — genauer, nähert sie sich ihm. Denn die kantische Philosophie ist ἀτελής, unvollendet, ein ἀτέλεστον, „uneingeweiht"; sie gelangt nicht dahin — wohin alles drängt — die virtuelle Präsenz des Ursprungs zum aktuellen Bewußtsein zu bringen. Eben darum dürfen wir das Wesen der kantischen Philosophie durch das Wort umschreiben: intellectus quaerens fidem ... So aber ist die kantische Philosophie, sofern wir sie aus ihrem Zusammenhang mit der philosophia perennis begreifen, d. i. sie als einen zeitbedingten Ausdruck der christlich-antiken Synthesis ver-

[7] Es erhebt sich die Frage, ob nicht eine Vertiefung und Erweiterung solcher Zusammenhänge zu der notwendigen Korrektur der kantischen — faktischen — Überbetonung des Subjektbegriffs führen würde.

stehen, trotz ihrer Grenzen, inmitten der Modernität, ein Ansatzpunkt für die Erneuerung des modernen Bewußtseins aus dessen Bezug zu Christentum und Antike[8].

IV.

Die kantische Philosophie ist vornehmlich durch ihre unbewältigten Probleme wirksam geworden. Diese entstehen — wie in lückenloser Vollständigkeit nachgewiesen werden kann — genau in dem Augenblick oder Stadium, in dem jeweils die Kraft des Ursprungs säkularisierten Bedingungen unterworfen, d. i. zum Erlöschen gebracht wird. Das Scheitern der inadäquaten Versuche des deutschen Idealismus, den Ursprung wiederzugewinnen, hat zur Folge, daß seither auf ein solches Bemühen verzichtet wird. Im Zuge solcher Auslegungstendenzen wird z. B. das in Wahrheit zentrale Problem „Ding an sich" — „Erscheinung" beseitigt. Oder es wird die Kritik der reinen Vernunft als Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, als Theorie der naturwissenschaftlichen Erfahrung interpretiert, während doch Kant selbst ausdrücklich erklärt, daß die Bezugnahme auf die Naturwissenschaft um der Metaphysik willen erfolge (Proleg. § 40). Inwiefern aber kann die Kritik der reinen Vernunft in der Reflexion auf die Naturwissenschaft die paradigmatische Erhellung des Metaphysikproblems vollziehen?

Deswegen: weil diese Wissenschaft das echteste moderne Erzeugnis der christlich-antiken Synthesis ist. Zwar hat es in der — zumal hellenischen — Antike Naturwissenschaft höchsten Ranges gegeben. Aber sie ist von der unsrigen ebenso verschieden wie die Antike von der christlich umgewandelten Antike, wie der griechische Begriff der Natur von dem unsrigen. Ist nämlich die Natur im Sinne des griechischen Urwortes Physis der Inbegriff des Geschehens, einschließlich des menschlichen, und stellt sie sich dar unter der allumfassenden Form des Kosmos, so wird — wie wir gesehen haben — dieser Begriff des Kosmos durch das Christentum verändert. In eben dem Prozeß, in dem der Mensch aus „diesem Kosmos" „herausgerufen" und durch den Bezug auf das Göttliche Person bzw. Subjekt wird, wird die

8 In der kurzen Kantdarstellung dieses Aufsatzes geht es nicht darum die historisch vorliegende Form des kantischen Systems zu schulden die überdies durch mancherlei zufällige Umstände bedingt ist. Sondern darum, die eigentlich produktiven Denkmotive darzustellen, denen Kant seine wesentlichsten Einsichten verdankt (vgl. auch IV): Denkmotive, die — in der Tiefe gefaßt und zu Ende gedacht — die historisch vorliegende Form des Systems sprengen, ja zu einem neuen Philosophieren führen — Darauf, daß diese wahrhaft schöpferischen Prinzipien nicht zur vollen Aktualisierung gekommen sind, beruhen die im Horizont des geschichtlich gegebenen kantischen Systems unauflöslichen Aporien — wie in dem in Anm. 1 genannten Buch ausführlich entwickelt worden ist.

Natur in jene Distanz gerückt, in der sie dem Subjekt als Inbegriff der Objekte gegenübertritt. Ist die griechische Naturwissenschaft mehr ein anschauendes Denken, das die kosmischen Formen als die Statik der Dinge entdeckt, so ist die unsrige mehr ein im anschauenden bzw. konstruktiven Denken begründetes Schaffen, das die Formen des dynamischen Geschehens entwirft und im Experiment erprobt. Der letzte Grund dieser Veränderungen liegt darin, daß die Wirklichkeit nicht, wie in der Antike, als ewiges, in sich beruhendes Sein, sondern, wie im Christentum, als göttliche Schöpfung, ja als creatio continua begriffen wird, deren Formen das menschliche Denken in einem bestimmten Sinne insofern zu entwerfen, und deren Prozeß das menschliche Denken insoweit nachzuvollziehen vermag, als es an dem göttlichen schöpferischen Prinzip teilhat.

Um eben dieses Problem kreist die Kritik der reinen Vernunft. Wenn ein berühmter scholastischer, von Kant immer wieder angeführter Satz lautet: Forma dat esse rei, so erhebt die Kritik der reinen Vernunft die Frage, wie es denkbar sei, daß die menschliche Vernunft die wirklichkeitsverleihende Funktion der Form zu vollziehen bzw. mitzuvollziehen vermag. Die wirklichkeitsverleihende Funktion der Form kommt zum Ausdruck in den Verknüpfungen, den „Synthesen" der menschlichen Vernunft. Die Möglichkeit dieser Verknüpfungen gründet nun aber zuletzt darin, daß man „eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt", „mithin auch in uns", „annimmt", die die menschliche Vernunft aber nur im Sinne der „Analogie" zu denken vermag (Proleg. § 58). Fassen wir diese und die entsprechenden Konzeptionen Kants zusammen, so implizieren sie den Gedanken, daß die Verknüpfungen der menschlichen Vernunft — als Ausdruck des Wesens der menschlichen Vernunft — nur kraft ihrer analogischen Teilhabe an der höchsten Vernunft möglich sind, und das heißt, daß die durch die menschliche Vernunft aktualisierte wirklichkeitsverleihende Funktion der Form nur als der analogische Mit- und Nachvollzug des Schöpfungsprozesses begriffen werden kann ... Das sind die Reflexionen, die am Paradigma der Naturwissenschaft in die letzten Fragen der Metaphysik führen.

Wie könnte bezweifelt werden, daß die erstaunlichen Ergebnisse der Naturwissenschaft zuletzt allein dadurch möglich sind, daß das Abendland durch Christentum und Antike auf unvergleichliche Weise in den Tiefen der Wirklichkeit gegründet ist. Und wenn diese Errungenschaften als solche und als gleichsam technischer Denkstil immer mehr die Völker der Erde bestimmen, so hat dieser Vorgang zwar eine schreckensvolle Seite. Aber nicht nur diese. Vielleicht hat die universelle Technisierung eine vorbereitende Bedeutung. Ist dieses Geschehen — das aus der christlich-antiken Synthesis entsprungen ist

und daher nur durch diese gebändigt werden kann —, nicht die ständige Aufforderung an das Abendland, in der neuen Aneignung der christlich-antiken Grundlagen sich selber wiederzufinden, um in der Vertiefung und Erweiterung des Begriffs des Abendlandes zu einem geistigen Weltprinzip die Formen und Ordnungen zu schaffen, auf die nunmehr die ganze Menschheit angewiesen ist — die die Voraussetzung bilden für die Bewältigung der Krisis, in die das Menschsein geraten ist?

V.

Mit anderen Worten: wenn die christlich-antike Synthesis im Gebiet der Naturwissenschaft zur Durchführung gekommen ist, so doch keineswegs in dem eigentlich entscheidenden Bereich von Existenz und Geschichte. Dieser wird bestimmt durch das Prinzip der Säkularisierung. Säkulum heißt Jahrhundert, dementsprechend Zeitlichkeit und Weltlichkeit gegenüber der Ewigkeit. Säkularisierung bedeutet dann die Verweltlichung ursprünglich religiöser Begriffe, Personen, Dinge. Säkularisierung heißt zuletzt: die Beanspruchung, aber auch die versuchte Erfüllung der Verheißungen und Charismata, die das Christentum durch die Kirche verleiht, durch die weltlichen Mittel eines auf sich gestellten autonomen und theoretischen Denkens. Das ist der Weg, auf dem die Modernität die christlichen Prinzipien und Traditionen, die sie als solche und im Medium des neuzeitlichen Bewußtseins nicht mehr zu vollziehen vermag, zu retten hofft. Das ist ein dieses ganze Zeitalter erfüllender Vorgang, und es dürfte kaum eine moderne Philosophie geben, deren Grundbegriffe nicht durch den Prozeß der Säkularisierung bestimmt sind. Und doch enthält dieses Geschehen eine fundamentale Dialektik: es setzt virtuell voraus, was es aktuell verneint. Es ist widerspruchsvoll, religiöse bezw. metaphysische und existenzielle Wahrheiten und Tatbestände durch ein Denken zur Geltung bringen zu wollen, das aus allen religiösen bezw. metaphysischen und existenziellen Bezügen ausgeklammert ist. So ist es unvermeidlich, daß der Prozeß der Säkularisierung darin gipfelt, daß schließlich auf alle derartigen Voraussetzungen verzichtet werden muß und der Mensch als das Wesen bestimmt wird, als was er im Horizont eines positivistischen, pragmatistischen oder materialistischen Denkens erscheint.

Angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Wege der Säkularisierung des Christentums einen verpflichtenden Begriff des menschlichen Daseins zu gewinnen, wendet sich das moderne Bewußtsein desto nachdrücklicher der Antike zu, in dem Bemühen, auf dieser Grundlage ein normatives Bild des Menschen zu schaffen ... Der historische Ausdruck dieses Versuchs ist der Humanismus. Ohne auf die Geschichte

dieses Begriffs näher einzugehen, können wir das Wesen desselben als eine Art Säkularisierung insbesondere der hellenischen Antike bezeichnen. Hiermit ist folgendes gemeint. Der griechische Begriff des Menschen ist durch das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem bestimmt. Analoges gilt vom hellenischen Begriff der Kultur, deren Manifestationen, zuhöchst in Kunst und Philosophie, insgesamt in der Religion gründen. So ist das Kunstwerk der griechischen Tragödie kein Schauspiel, überhaupt kein ästhetisches oder moralisches Phänomen in unserem Sinne. Eher ist es als Kultus zu verstehen: als das Geschehen nämlich, in dem das Göttliche sich als im Menschen und Menschenschicksal gegenwärtig zeigt. Da aber diese spezifisch hellenischen religiösen und metaphysischen Bezüge als solche durch das moderne Bewußtsein nicht aktualisiert werden können, sieht der Humanismus sich gezwungen, sie zu formalisieren, d. i. auf ihr substanzielles Wesen und damit auf ihre prägende Kraft zu verzichten. Welch andere als bloß ideologische Funktion aber könnten die so gewonnenen Abstraktionen mit Bezug auf das Problem des menschlichen Daseins erfüllen, das aus ganz anderen Voraussetzungen lebt und in einem völlig heterogenen Wirklichkeitsgefüge existiert?

Überblicken wir diese sowohl vom Christentum als auch von der Antike ausgehenden, notwendig scheiternden Versuche, das metaphysische und existenzielle Vakuum, in dem der moderne Mensch steht, zu erfüllen, so drängt sich die Frage auf, ob nicht der Begriff der durch das autonome Bewußtsein bestimmten Existenz, Geschichte und Kultur ein transitorisches Phänomen ist, das auf einer historischen Konstellation höchst problematischer Bedingungen beruht. Steht doch der Mensch, dieses metaphysische Wesen katexochen, im Kraftfeld eines Geschehens, das er nicht geschaffen hat, dessen Dimensionen und Dynamik durch Christentum und Antike zur Erscheinung gebracht werden. Wie also könnte der Mensch jene Idee der Form gewinnen und jene wirklichkeitsverleihende Funktion der Form aktualisieren, in der sich Existenz, Geschichte und Kultur als Fortsetzung der Schöpfung konstituieren, ohne eine Teilhabe am göttlichen Logos, der das Prinzip der Schöpfung ist? Und ist nicht der Verzicht hierauf, der notwendig die inadäquate Erfassung, d. i. Zerstörung von Form und Wesen einschließt, in sich selbst die Herbeiführung des Nihilismus — wofür nicht nur J. P. Sartre den Experimentalbeweis liefert?

VI.

Hiermit entspringt für uns die Frage nach dem Wissen, das sich nicht mehr nach der Norm der Betrachtung der Dinge als Theorie, sondern aus einem ursprünglichen Offenbarwerden als das formgebende und wirklichkeitsverleihende Prinzip von Existenz, Geschichte

und Kultur konstituiert. Da es zutiefst ein Wissen um das Wesen von Person ist, begründet es sich allein in dem Urgeschehen, das die Bedingung der Möglichkeit des Personwerdens ist. Das heißt — in kurzer Zusammenfassung —, als geheimnisvoll verbunden mit jenem göttlichen Erkennen, in dem der Mensch erkannt wird (1 Kor 13, 12), erschließt es sich nur in jener Haltung voller und ganzer Hingabe, in welcher der Mensch, als von Gott geliebt, Gott liebt (1 Joh 4, 10; 4, 16). Darum sind, als die höchste Erfüllung griechischer Konzeptionen, Erkenntnis und Liebe von der Wurzel her vereinigt. Dies Erkennen, das selbst Liebe ist, ist nun auch nicht mehr bloß theoretisch, so daß es im Gegensatz stünde zur Aktion: ist es doch das Erkennen, das sich im Medium des Geistes und der Freiheit als jene Liebe begreift, die die Aufnahme und Vollstreckung des göttlichen Willens ist. Es manifestiert sich als Aktion: weil es die Haltung ist, in der der Mensch sich umschafft und damit, als Beispiel, den Anfang macht mit der Umschaffung der Welt (vgl. J. Maritain). Es kann sich, seinem Ursprung entgegen, niemals — anders als das „neutrale" theoretische Wissen — im Sinne widergöttlicher oder inhumaner Bestrebungen äußern: befindet es sich doch dem Wesen und der Wirklichkeit nach im Kraftfeld positiven Geschehens, dergestalt, daß das Handeln nicht eine äußere Folge, sondern der Ausdruck des veränderten Bewußtseins und Daseins ist. Dieses aber wird sich, als die überströmende Fülle, die durch das enge Gefäß einer bloßen Individualität nicht zu fassen ist, überall und in jeder Situation, nach Maßgabe der jeweiligen Möglichkeiten und Verpflichtungen, als Aktion manifestieren. Diese liegt also weit ab von dem, was der moderne Mensch für Aktivität hält. Sie ist durchlichtet und erfüllt von jenem Wissen, in welchem sich der Mensch, nach dem Wort des Apostels Paulus, als adiutor Dei begreift (1 Kor 3, 9): als das Wesen, dem es auf Grund ihm zuteil gewordener „Mitwissenschaft an der Schöpfung" aufgegeben ist, den Prozeß derselben fortzusetzen im Sinne der Transfiguration und unter dem Aspekt der endgültigen Parousie. Das aber heißt — und im Lichte dieser Erkenntnis löst sich der dialektische Schein auf, aus dem die existenziellen und geschichtlichen Antinomien der Modernität hervorgehen: es gibt keine autonome Ordnung des Hiesigen —, es gibt kein tieferes Wissen und keine schöpferische Gestaltung von existenziell-geschichtlichem bzw. kulturellem Geschehen ohne die Aktualisierung des Bezuges von Transzendentem und Hiesigem, ohne die Erneuerung des modernen Bewußtseins aus den Quellen, die im Christentum und — in dem beschriebenen Sinne — in Christentum und Antike fließen. Darum aber ist die Aneignung der Ursprünge — die, da es um Realitäten und nicht um Ideologien geht, außerhalb des Raumes, in dem das religiös-metaphysische Offenbarwerden im tief-

sten Sinne geschieht, d. i. der Kirche, nicht möglich ist — das entscheidende Problem des Abendlandes und nicht zuletzt unsere eigentliche deutsche Aufgabe.

Wir haben in wenigen Umrissen darzustellen versucht, was der Bezug von Christentum und Antike zum modernen Bewußtsein bedeutet. Wenn wir diese Erörterungen durchführten insbesondere auch auf dem eigentlichen Kampffelde der Modernität: am Paradigma des Wissens, so nicht weil dieses das an sich primäre — wohl aber das Prinzip ist, um das unaufhörlich gerungen werden muß, zumal dann, wenn seine ungelöste Problematik, wie heute, das Bewußtsein abblendet gegen die Ursprünge, aus denen der Mensch lebt und existiert. Indem es uns darum ging, die echten Errungenschaften gerade auch des modernen Denkens nicht so sehr in Frage zu stellen, sondern aus ihren metaphysischen Gründen tiefer zu begreifen und zu entwickeln, eröffneten sich uns neue und umfassende Perspektiven. Das gilt nicht zuletzt auch hinsichtlich des Wesens, des Wandels und der Aufgaben der Institutionen, die der Idee des Wissens gewidmet sind — der Universitäten. Welche wahrhaft abendländische, ja überabendländische metaphysische und geschichtliche Bedeutung sie dadurch gewinnen: das darzustellen liegt nicht mehr im Rahmen dieser Betrachtungen.

Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität

Von Johannes Beumer S. J.

Das Lehramt der Kirche ist von Christus zur Bewahrung, Weitergabe und Erklärung seiner Offenbarung eingesetzt. Die Machtbefugnis dieser Autorität erstreckt sich so weit, als es direkt oder indirekt im Dienst des Glaubens an die Offenbarung erforderlich ist. Das Konzil von Trient hat in seiner vierten Sitzung mit aller Deutlichkeit den Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung namhaft gemacht. Es ist „die frohe Botschaft, die vorher durch die Propheten in den heiligen Schriften verheißen war und dann unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, zuerst mündlich verbreiten und später durch seine Apostel als die Quelle aller heilsamen Lehre und sittlichen Unterweisung jeglichen Geschöpfen verkünden ließ“ [1]. Zugleich werden uns Schrift und mündliche Überlieferung als Fundort für diese Lehre und Unterweisung angegeben. Daraus geht schon hervor, daß die Lehrautorität der Kirche nicht unumschränkt sein kann: Sie empfängt keine neuen Offenbarungen und stellt keine neuen Glaubenssätze unabhängig von der ihr gesetzten Norm auf; sie ist zuständig innerhalb ihres Bereiches und hat dementsprechend das göttliche Wort, sei es nun in der inspirierten Hl. Schrift niedergelegt oder mündlich von den Aposteln her überkommen, weiterzugeben und zu erklären. Das ist ihre Aufgabe, und da liegt ihre Gewalt.

Nun könnte es den Anschein erwecken, als ob ein wesentlicher Unterschied in der kirchlichen Lehrautorität vorhanden sei je nach der Verschiedenheit der Quelle der Offenbarung. Hat nicht die Bibel als Wort Gottes unmittelbar göttliche Autorität? Und muß sie deshalb vom Lehramt der Kirche nicht ganz anders geachtet und gewertet werden als die Tradition, die doch zunächst von Menschen stammt? Das ist das Problem, das wir in dieser Arbeit historisch und systematisch untersuchen wollen: Wie weit darf die Autorität der Hl. Schrift als eine selbständige Größe neben der Autorität der Kirche in Glaubenssachen angesehen werden, und wie weit erstreckt sich die Autorität der Kirche sogar auf die Hl. Schrift?

In der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts bildete die These von der Bibel als der alleinigen Glaubensquelle einen wesentlichen und entscheidenden Punkt. Damit wurde nicht nur eine mündliche Überlieferung abgelehnt, sondern die noch tiefer in das Glaubensleben einschneidende Behauptung aufgestellt, das Gotteswort in der

[1] Denzinger 783.

Schrift sei unabhängig von der kirchlichen Lehrautorität, es erkläre sich selber oder werde durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes gedeutet, die jeder gutgesinnte Leser der Bibel erfahre. So ist wenigstens in der Theorie ein Lehramt der Kirche hinfällig geworden, und wenn es doch von einigen Protestanten aufrechterhalten wird, so entbehrt es einer inneren Begründung, und sein Geltungsbereich ist bedeutend mehr eingeschränkt als in der katholischen Auffassung. Wie der Glaube allein zur Rechtfertigung genügen soll und wie jede äußere Einrichtung in der Kirche nur den Zweck angewiesen bekommt, diesen Glauben zu wecken, so muß auch die Schrift allein die Vermittlung zu Gott hin bewirken, und die Verkündigung der Kirche kann lediglich „Dienst am Wort" sein. In diesem Sinne redet die evangelische Theologie von ihrem „Schriftprinzip"[2]. Das Konzil von Trient hat dagegen das Unzugängliche der protestantischen Grundsätze herausgestellt und folgerichtig die Berechtigung einer mündlichen Überlieferung neben der Bibel und die Notwendigkeit der kirchlichen Lehrautorität auch für deren Erklärung ausgesprochen. Letzteres ist einmal einschlußweise und praktisch schon dadurch geschehen, daß der Umfang der Hl. Schrift durch die Aufstellung eines genauen Kanons der Bücher des Alten und des Neuen Testamentes bestimmt wurde[3], zum anderen Male formell und ausdrücklich durch das Dekret über die Bibelinterpretation. Dort heißt es: „Niemand darf, im Vertrauen auf seine eigene Klugheit, es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau der kirchlichen Lehre gehören, die Hl. Schrift nach seinem Sinn zu drehen gegen den Sinn, den die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält, der allein es zusteht, über den wahren Sinn und die Deutung der Heiligen Schriften zu urteilen, oder auch gegen die einstimmige Überzeugung der Väter. . . .[4] Mit diesen Bestimmungen ist eine der Grundlehren der Reformation verworfen und die katholische Wahrheit endgültig festgelegt. Aber die spekulative Frage nach dem Verhältnis von Hl. Schrift und kirchlicher Lehrautorität ist darin kaum berührt, geschweige denn restlos beantwortet. Das Konzil von Trient wollte ja nur den irrigen Ansichten entgegentreten und konnte sich deshalb damit begnügen, so

[2] F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip in der lutherischen Kirche, Leipzig 1904.

[3] Denzinger 783—784. — Vorher schon besonders auf dem Konzil von Florenz: Denzinger 706.

[4] Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat: Denzinger 786.

weit die katholische Lehre darzutun, als diese damals bestritten wurde. Die theoretische Seite des Problems stand in jener Zeit nicht im Vordergrund. Wenn wir nun diese aufrollen wollen, müssen wir weiter in die Vergangenheit zurückgreifen und auch die Entwicklung nach dem Konzil miteinbeziehen[5]. Es wird sich so zeigen, was die verschiedenen Epochen der katholischen Theologie zur Lösung der Frage beigetragen haben. Selbstverständlich ist bei der historischen Übersicht keine Vollständigkeit angestrebt, sondern es sollen nur die markantesten Vertreter der Erörterung zu Wort kommen. Überdies muß die Einschränkung des Themas stets beachtet werden, das allein die theoretische, reflexe Darstellung des Verhältnisses von Hl. Schrift und kirchlicher Lehrautorität berücksichtigen will. Aus dieser Untersuchung erhoffen wir eine innere Überwindung des protestantischen Schriftprinzips und zugleich eine tiefere und eingehendere Erkenntnis der kirchlichen Lehrautorität. Beides kann gerade darum geleistet werden, weil wir Schrift und Kirche miteinander in Verbindung bringen und so den Wert der Schrift in der Kirche und die Bedeutung der Kirche für die Schrift als den erhabensten Gegenstand ihrer Lehrgewalt herausarbeiten.

1. Hl. Schrift und kirchliche Lehrautorität in der Patristik

Von vornherein ist wohl kaum damit zu rechnen, daß bei den Kirchenvätern die grundsätzliche Frage nach den Beziehungen von Schrift und kirchlicher Lehrautorität schon behandelt worden ist. Es steht außer Zweifel, wie in der Patristik das Gotteswort der Bibel praktisch und theoretisch hochgeschätzt wurde, und es ist auch klar ersichtlich, daß man allenthalben von der Notwendigkeit einer autoritativen Lehrverkündigung durch die Kirche überzeugt war. Aber sind damals schon die Verbindungslinien gezogen worden, die Schrift und Lehrautorität der Kirche miteinander in Beziehung setzten? Das könnte fraglich erscheinen. Allerdings wird in der mittelalterlichen Scholastik sehr häufig ein Ausspruch des hl. Augustinus angeführt, der die Problematik zum Ausdruck bringt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu veranlaßte“[6]. Kann man damit die Stellungnahme der gesamten Patristik

[5] Siehe besonders für die scholastische Zeit: J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation. Schol. 16 (1941) 24—52. — Außerdem: M. D. Chenu, Evangélisme et théologie au XIII^e siècle. Mélanges Cavallera, Toulouse 1948, 339—346.

[6] Si invenires aliquem, qui evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo? Ego vero evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Contra ep. Manichaei, quam vocant fundam. 5, 6 (PL 42, 176; ed. Zycha 197).

identifizieren? Und gibt es andere Aussagen, die noch eingehender das Verhältnis von Schrift und Lehrgewalt bestimmen? Bekannt ist auch das Wort Tertullians: „Wo es sich zeigt, daß die Wahrheit der Unterweisung und des christlichen Glaubens vorhanden ist, da wird auch die Wahrheit der Schriften und ihrer Erklärungen und aller christlichen Überlieferungen sein“ [7]. Wenn ferner bei ihm, ähnlich wie vorher schon bei Irenäus [8] und später bei Origenes [9], der Wert auf die Einheit der Lehrverkündigung gelegt und diese als unmittelbare Glaubensnorm hingestellt wird, dann ist damit doch schon etwas über die grundsätzliche Frage ausgemacht. Vinzenz von Lerin bringt in seinem Commonitorium sogar ausdrücklich die Schwierigkeit, die den Kern des Problems berührt: „Hier fragt vielleicht einer: Da der Kanon der Schriften vollkommen ist und für sich zu allem genug und übergenug ausreicht, was muß dann noch zu ihm die Autorität des kirchlichen Verständnisses hinzukommen?“ [10] In der Antwort weist er hin auf die Gefahr einer verschiedenartigen Deutung der Schrift und auf die Notwendigkeit einer einheitlichen Glaubensregel. Wenn man das alles zusammennimmt, so hat man doch in diesen Aussagen schon wertvolle Anzeichen dafür, daß in der Patristik die Fragestellung nicht ganz unbekannt war und daß wir bei ihr noch mehr Aufschluß erwarten dürfen. Wir gehen also jetzt den Texten im einzelnen gemäß der chronologischen Reihenfolge nach und versuchen sie auszuwerten.

Bei den Apostolischen Vätern und den ersten Apologeten (vor Irenäus) ist im allgemeinen noch keine Gegenüberstellung von Schrift und mündlicher Überlieferung ersichtlich, wenigstens wenn unter „Schrift“ auch das Neue Testament verstanden werden soll [11]. Die kirchliche Lehrautorität wird anerkannt in ihrer Bedeutung für eine Interpretation der Offenbarungswahrheiten als solcher und auch für die der alttestamentlichen Schriften im besonderen [12]. Nur einmal, in

---

[7] Ubi apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum: De praescriptione haereticorum 19 (PL 2, 31; ed. Kroymann 23).

[8] Advers. haereses 4, 33, 8 (PG 7, 1077; ed. Harvey II 263).

[9] Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat: De principiis. Praef. 2 (PG 11, 116; ed. Koetschau 8).

[10] Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretantur: Commonitorium 2 (PL 50, 639). — J. Madoz, El concepto de la tradición en S. Vicente de Lerin, Rom 1933.

[11] D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1933, 39—51.

[12] Schon in der Didache werden die Bischöfe und Diakone als Propheten und Lehrer angesehen (15, 1—2; ed. Bihlmeyer 8), im ersten Klemensbrief werden sie in Parallele mit den Aposteln gesetzt (42, 1—4; ed. Bihlmeyer 57/58),

dem Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die Philadelphier[13], scheint der Gegensatz zwischen einer häretischen Berufung auf das Evangelium allein und der katholischen Überzeugung von dem lebendigen Christus als der ganzen Wahrheit hervorzutreten. Th. Zahn[14], F. H. Funk[15] und P. Batiffol[16] deuten die Stelle in diesem Sinne und übersetzen sie folgendermaßen (dem Gedankeninhalt nach): „Als ich einige sagen hörte: Wenn ich es nicht in den Archiven, d. i. im Evangelium, finde, glaube ich nicht, und als ich ihnen sagte: Es ist geschrieben, da antworteten sie mir: Das ist gerade die Frage. Mir ist Archiv Jesus Christus usw." Jedoch haben andere, und wohl nicht zu Unrecht, Bedenken gegen diese Deutung erhoben. J. B. Lightfoot[17], K. Bihlmeyer[18] und besonders D. van den Eynde[19] verstehen den Text anders und sehen darin den Gegensatz zwischen den alttestamentlichen Propheten und der christlichen Offenbarung überhaupt ausgesprochen. Die Übertragung könnte dann etwa lauten: „Als ich einige sagen hörte: Wenn ich es nicht bei den Alten (den Propheten) finde, glaube ich nicht an die frohe Botschaft (die Lehre Christi) . . . ." Sprachliche und sachliche Gründe lassen diese Erklärung, die wesentlich von der Umstellung des Kommas abhängig ist, begründet erscheinen[20]. Eine Schwierigkeit entsteht allerdings auf diese Weise, daß nämlich die Phrase πιστεύω ἔν τινι verwandt wird, die sonst bei Ignatius nicht belegt und auch allgemein ungebräuchlich ist. Van den Eynde meint dagegen, dieser zwar seltene, aber doch zweimal im Neuen Testament vorkommende Sprachgebrauch lasse sich dadurch genügend erklären, daß Ignatius ein Wort der Gegner zitiere[21]. Sicher ist zuzugeben, daß die Stelle in dieser Deutung einen guten Sinn erhält, der dem Zusammenhang des Briefes und der Gesamthaltung in der altchristlichen Literatur gerecht wird. Sie sollte deshalb nicht mehr

in den Ignatiusbriefen ist die kirchliche Hierarchie sicher auch Lehrautorität (z. B. Epheser 13, 1; ed. Bihlmeyer 108). Bei Justin liegt die Aufgabe des Vorstehers der kirchlichen Versammlung auch in der Predigt, die sich an die Lesung der Denkwürdigkeiten der Apostel und der Schriften der Propheten anschließt (I Apologia 67, 3—4 [PG 6, 429; ed. Pautigny 142]) usw.

[13] Ohne Interpunktion der fraglichen Stelle: Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται. ἀπεκρίθησάν μοι. ὅτι πρόκειται. ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός . . .: 8, 2 (PG 5, 704; ed. Bihlmeyer 104).

[14] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1892, 945—949.

[15] Patres Apostolici I², Tübingen 1901, 270.

[16] L'Eglise naissante et Catholicisme[11], Paris 1927, 164.

[17] The Apostolic Fathers II, London 1885, 272.

[18] Die Apostolischen Väter I (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften 2, 1)[1], Tübingen 1924, 104.

[19] A. a. O. 30—38.

[20] Besonders der Gebrauch von εὐαγγέλιον bei Ignatius und die Bezugnahme auf eine dem Judentum nahestehende Richtung in Philadelphia.

[21] A. a. O. 32. Anm. 2.

als ein eindeutiger Beweis für eine Unzulänglichkeit der Hl. Schrift ohne weitere Erklärung und Ergänzung oder als erster sicherer Beleg für die Zurückweisung des protestantischen Schriftprinzips gebracht werden.

Erst bei den frühchristlichen Apologeten, die sich mit dem Gnostizismus auseinanderzusetzen hatten, wurde die Frage nach dem Verhältnis von Bibel und kirchlicher Lehrautorität formell aufgeworfen. Der Gegensatz zu den Häresien, zumal zu der sich auf die Schrift berufenden Gnosis, machte es notwendig, auch theoretisch und prinzipiell die Gültigkeit einer Darlegung von Glaubenswahrheiten zu prüfen. Irenäus erblickte in den apostolischen Kirchen und in der bei ihnen niedergelegten Lehrverkündigung der alten Zeit das wirksame Mittel, um den Häresien zu begegnen. Dabei ging er soweit, daß er, freilich hypothetisch und irreal, aber doch mit deutlichem Hinweis auf seine Meinung, die Frage stellte: „Wenn uns aber auch die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, müßte man nicht der Ordnung der Lehre folgen, die sie denen übergaben, denen sie die Kirche anvertrauten?“ [22] Daß er damit nicht nur einen unwirklichen Fall behandeln wollte, geht daraus hervor, daß er anschließend auf die konkrete Gegebenheit hinweist, wie ungebildete Völkerschaften allein durch mündliche Belehrung ohne jede Schrift den Glauben angenommen hätten [23]. Für Irenäus ist es klar: Dem Evangelium selber kommt nur insofern Autorität zu, als es von den Aposteln überliefert ist [24]. „Dort muß man die Wahrheit lernen“, so lauten seine Worte, „bei denen von den Aposteln her die Nachfolge in der Kirche ist... Denn diese ... legen die Schriften ohne Gefahr aus“ [25]. Die willkürliche und mehrfach sich selber widersprechende Deutung der biblischen Aussagen durch die Gnostiker

---

[22] Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Adv. haer. 3, 4, 1 (PG 7, 855; ed. Harvey II 16).

[23] Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. ... Hanc fidem, qui sine litteris crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt..... Sic per illam veterem apostolorum traditionem, ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcumque eorum portentiloquium est: Adv. haer. 3, 4, 1 (PG 7, 855—856; ed. Harvey II 16).

[24] Adv. haer. 3, 11, 9 (PG 7, 890—892; ed. Harvey II 45) und 4, 32, 6 (PG 7, 1071; ed. Harvey II 16).

[25] Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae ab apostolis ecclesiae successio. ... Hi enim ... et scripturas sine periculo nobis exponunt: Adv. haer. 4, 26 5 (PG 7, 1056; ed Harvey II 238). — Das ist auch der Sinn der grammatikalisch schwierigen, vielleicht durch die Übersetzung aus dem Griechischen in Unordnung gebrachten Stelle: Quae pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum tractatione plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia: Adv. haer. 4, 33, 8 (PG 7, 1077; ed. Harvey II 263).

veranlassen Irenäus, eine objektive Norm aufzustellen. Er sieht sie erstens in der Schrift selber, in der inneren Harmonie ihrer Lehre[26], zweitens aber auch in der regula veritatis, in der kirchlichen Verkündigung. Die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen diesen beiden Normen beachtet er anscheinend nicht, aber es ist kein Zweifel, daß er der Lehrautorität der Kirche entscheidende Bedeutung beimißt[27]. In einem anschaulichen Vergleich erklärt er es: „Man muß zur Kirche flüchten und sich in ihrem Schoße aufziehen und (dort) von den Schriften des Herrn sich nähren lassen. Denn die Kirche ist als ein Paradies in diese Welt gepflanzt. Von allen Bäumen des Paradieses sollt ihr essen, sagt der Geist Gottes, d. i. esset von jeder Schrift des Herrn“[28].

Tertullian hat in seinem Werke „De praescriptionibus haereticorum“, wohl in Abhängigkeit von Irenäus, ähnliche Leitgedanken ausgesprochen; die Form ist beinahe noch schärfer. Er ist voll Mißtrauen gegen die Schriftauslegung der Häretiker[29]. Klar und deutlich stellt er heraus, daß sie kein Recht auf die Schrift haben, sondern daß diese der Kirche, und nur ihr allein, zusteht[30]. Wie Irenäus benutzt er als Interpretationsregel einmal den sachlichen Zusammenhang der Bibel[31] und zum anderen Male die kirchliche Lehrverkündigung[32]. Maßgebend ist im letzten Grunde auch für ihn die äußere

[26] Adv. haer. 2, 37, 1—38, 9 (PG 7, 802—812; ed. Harvey II 342—353).

[27] Οὕτω δὲ καὶ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ ἐπιγνώσεται: Adv. haer. 1, 9, 4 (PG 7, 545; ed. Harvey I 88).

[28] Fugere igitur oportet sententias ipsorum ... confugere autem ad ecclesiam, et in eius sinu educari et dominicis scripturis enutriri. Plantata est enim ecclesia paradisus in hoc mundo. Ab omni ergo ligno paradisi manducabitis, ait spiritus Dei, id est, ab omni scriptura dominica manducate: Adv. haer. 5, 20, 2 (PG 7, 1177; ed. Harvey II 349).

[29] De praescriptionibus 16—18 (PL 2, 24—26; ed. Kroymann 43—47). — Über den Traditionsbegriff bei Tertullian siehe neuestens: V. Morel, De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus, Brügge- Brüssel 1946. — Eine gute Übersicht über die Geschichte gibt A. Michel, Tradition: DictThCath fasc. 141, 1252—1350.

[30] Si haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis apostoli a Christo Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt. . . . Ita non christiani, nullum ius capiunt christianarum litterarum. Ad quos merito dicendum est: Qui estis? Quando et unde venistis? Quid in meo agitis, non mei? . . . Mea est possessio; olim possideo; habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fide commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo: De praescript. 37 (PL 2, 50; ed. Kroymann 47—48).

[31] Non ex parabolis materias . . ., sed ex materiis parabolas: De pudicitia 9 (PL 2, 1049; ed. Reifferscheid et Wissowa 235). — Über die Abhängigkeit Tertullians von Irenäus siehe Van den Eynde a. a. O. 270.

[32] De praescript. 37 (PL 2, 50; ed. Kroymann 47—48).

Norm, da durch sie allein „die Wahrheit der Schriften und ihrer Erklärungen" verbürgt ist[33]. Wenn er später in seiner montanistischen Periode unabhängig von der offiziellen Kirche den Weg seines Glaubens gesucht hat, so ist das eine praktische Inkonsequenz, die aber den theoretischen Wert seiner früheren grundsätzlichen Ausführungen unberührt läßt.

Bei Klemens von Alexandrien und Origenes finden sich die gleichen Anschauungen wie bei Irenäus und Tertullian. Die beiden Alexandriner bestimmen zunächst einmal den Kanon der Hl. Schrift nach der kirchlichen Tradition[34]. Klemens betont außerdem mit Nachdruck die Notwendigkeit der Auslegung durch eine Instanz, die nicht mit der Bibel selber gegeben ist; der von ihm angeführte Grund stellt aber eine Eigentümlichkeit seiner Ansicht dar: nur so könne der verborgene, gnostische Sinn der Schrift erschlossen werden[35]. Daraus zieht er anscheinend die Schlußfolgerung, daß die Tradition eine Geheimlehre sei, der er zwar apostolischen Ursprung beilegt, die aber wohl kaum mit der kirchlichen Lehrüberlieferung in dem üblichen Sinn des Wortes identifiziert werden kann[36]. Anders ist es bei Origenes. Seine Theorie der Schriftdeutung steht ganz im Einklang mit der des Irenäus und der Tertullians. Obwohl er mit seinem Lehrer Klemens den verborgenen Sinn des Gotteswortes hochschätzt, beruft er sich dafür niemals auf eine Geheimlehre, sondern sieht die Norm unzweideutig in der Lehrverkündigung der Kirche[37].

Irenäus, Tertullian und Origenes haben auf ihre Weise das Problem schon gesehen, das in dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität besteht. Die Lösung liegt für sie in der Einheit der Verkündigung oder Tradition, die der Offenbarung Gottes durch Christus, die Apostel und die Kirche zukommt. Man kann deshalb sagen, daß sie in einer bestimmten Rücksicht die Hl. Schrift der kirchlichen Lehrautorität unterordnen. Freilich ist damit noch nicht das ganze

---

[33] Ebd. 19 (PL 2, 31; ed. Kroymann 23). Siehe Text in Anm. 7.

[34] Stromata 3, 13 (PG 8, 1193; ed. Stählin II 238); in Johannem comm. 1, 4 (PG 14, 28; ed. Preuschen IV 7).

[35] Stromata 5, 9 (PG 9, 88; ed. Stählin II 365).

[36] So nach der neuesten Arbeit von Th. Camelot, Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie, Paris 1945, 90—95. — Frühere Autoren wollen doch die kirchliche Tradition bei Klemens finden, z. B. C. Mondésert, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensé religieuse à partir de l'Ecriture, Paris 1944; sicher tritt bei Klemens die kirchliche Tradition gegenüber der geheimen apostolischen Überlieferung stark zurück.

[37] Nos illis credere non debemus nec exire a prima et ecclesiastica traditione nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis: In Matth. ser. 46 (PG 13, 1667). — An anderen Stellen ist die Bezugnahme auf die Schrift noch klarer, z. B.: In ep. ad Rom. 2, 11 (PG 14, 898): [Haeritici] probantes utiliora, quae latere ab ecclesiasticis dicunt. Sed isti . . . furantur verba Dei et intellectum eorum perversa expositione subripiunt, et adulterinum fidei sensum ad sponsam Christi Ecclesiam in regios

Problem gelöst, ja neue Fragen könnten im Anschluß an diesen Lösungsversuch aufgeworfen werden. Zumal ein Punkt müßte noch geklärt werden: Wie verhält sich die göttliche Autorität der Hl. Schrift zu der Autorität der Kirche in ihrer Auslegung? Immerhin müssen wir die große Schau der Zusammenhänge bewundern, die sich schon in frühchristlicher Zeit zeigt, und müssen die Gedanken als positiven Beitrag in der grundsätzlichen Erörterung anerkennen.

Die folgenden Epochen innerhalb der Patristik sind nicht wesentlich über diese Leistung der ersten Zeit hinausgekommen. Man kann sogar behaupten, daß später das Interesse an der theoretischen Auseinandersetzung abgenommen hat. Wohl finden wir bei fast allen Vätern des vierten bis achten Jahrhunderts die Prinzipien der drei großen Lehrer des Altertums praktisch angewandt und einige Male, wenn auch nur beiläufig, grundsätzlich vertreten. Am ausführlichsten ist das vielleicht zuerst bei Cyrill von Jerusalem der Fall, der in seinen Katechesen die Kirche als Norm für den Umfang und für den Sinn der Hl. Schrift aufstellt[38]. Es ist das um so auffallender, als er auf der andern Seite den Wert des biblischen Gotteswortes nachdrücklich hervorhebt, sodaß man in ihm sogar einen Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips hat sehen wollen[39]. Daß dieser Vorwurf nicht berechtigt ist, geht schon daraus hervor, daß Cyrill auch den Schriftbeweis nur innerhalb der kirchlichen Lehrverkündigung anerkennt. Höchstens könnte man zugeben, daß er noch nicht vom theoretischen Standpunkt aus den Ausgleich zwischen der alles überragenden Stellung der Hl. Schrift und der doch notwendigen Autorität der lehrenden Kirche gefunden hat. Gregor von Nyssa erklärt einmal gegen Eunomius, indem er die Überzeugung der früheren Zeit wieder aufnimmt: „Wir haben als ausreichenden Beweis für die Wahrheit unserer Lehre die Tradition,

---

thalamos inducunt . . . casta et honesta Ecclesiae dogmata corruptis ac turpibus maculant haereticae pravitatis erroribus. Oder in Num. 9, 1 (ed. Baehrens 54): Scripturae haeretici ignem alienum imponentes, hoc est sensum et intelligentiam alienam a Deo et veritati contrariam introducentes . . . Et ideo forma ecclesiarum sacerdotibus datur, ut si quando tale quid fuerit exortum, ea quidem quae a veritate aliena sunt, ab Ecclesia Dei penitus abstrudantur. — Einmal scheint Origenes das Verhältnis von Schrift und Kirche auch grundsätzlich kennzeichnen zu wollen, wenn er ausführt: Ipse [Christus] enim est lux mundi, qui et Ecclesiam illuminat sua luce. Sicut enim luna de sole percipere dicitur lumen, ut per ipsam etiam nox possit illuminari, ita et Ecclesia suscepto Christi lumine illuminat omnes, qui in ignorantiae tenebris versantur: In Gen. 1, 5 (ed. Baehrens 7). — Vgl. die neueste Arbeit über Origenes als Theologen: J. F. Bonnefoy, Origène théoricien de la méthode théologique. Mélanges Cavallera, Toulouse 1948, 87—145. Aus der älteren Zeit siehe besonders: G. Bardy, La règle de foi d'Origène: RechScRel 9 (1919) 162—196.

[38] Catech. 4, 33 (PG 33, 496); Catech. 5, 12 (PG 33, 520).

[39] A. Touttée, De variis Cyrillianae doctrinae capitibus, cap. 13 (PG 33, 283—294).

d. h. die durch die Nachfolgereihe von den Aposteln her wie ein Erbteil auf uns gekommene Wahrheit“ [40]. Das Wort des hl. Augustinus über den Vorrang der kirchlichen Autorität wurde schon oben mitgeteilt. Außerdem haben wir von ihm noch einige andere Aussprüche, die Schrift und Tradition miteinander in Verbindung bringen oder Interpretationsregeln für die Hl. Schrift gemäß der kirchlichen Lehre aufstellen [41]. Ein Satz von ihm, der den Inhalt der nicht in der Bibel niedergelegten Tradition beschreibt, ist in das Decretum Gratiani des Corpus Juris Canonici aufgenommen worden und hat damit im Mittelalter großes Ansehen erlangt [42]. Aber im allgemeinen ist bei Augustinus ein Fortschritt in der Stellung oder in der Deutung des Problems nicht zu erkennen [43]. Chrysostomus bemerkt zu den Worten des hl. Paulus „Haltet fest an den Überlieferungen, die ihr mündlich oder schriftlich von uns empfangen habt“ (2 Thes 2, 15): „Daraus geht klar hervor, daß die Apostel nicht alles durch einen Brief überlieferten, sondern vieles auch ohne Schriftstück. Das eine wie das andere ist gleich glaubwürdig“ [44]. Das ist wohl die gemeinsame Auffassung der gesamten Patristik, und in dem gleichen Sinne ließe sich noch manches

---

[40] Contra Eunomium 4 (PG 45, 653). — Ähnlich Hilarius: Qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere posse intelligentiam. In Matth. 13, 1 (PL 9, 933).

[41] Ep. 54, 2, 3 (PL 33, 201; ed. Goldbacher 161). Die Interpretationsregeln: De genesi ad litt. 1, 21 (PL 34, 262; ed. Zycha 31).

[42] F. Hofmann faßt die Anschauungen des hl. Augustin in dieser Frage so zusammen: „Nicht nur für die Feststellung der Kanonizität, auch für die Erklärung des Inhaltes der einzelnen Bücher ist die Kirche unentbehrlich; gerade hier zeigt sich, daß Augustinus die regula fidei letztlich nicht im geschriebenen Wort, sondern im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche, in dem also, was man später traditio activa nannte, sieht; denn es ist nicht so, daß sich der Glaube der Kirche nach dem, was in der Schrift steht, zu richten hat, sondern die Schrift muß nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche gedeutet werden. Es ist eines der obersten Prinzipien der augustinischen Exegese, daß die Schrift dem Kirchenglauben nicht widerstreiten kann und daß sie darum unter allen Umständen in seinem Sinne zu erklären ist. . . . ‚Wenn wir in der Schrift forschen und zu einer Auffassung kommen, die vielleicht der Verfasser nicht hatte, so dürfen wir doch nie eine Auffassung vertreten, die von der Glaubensregel, von der Regel der Wahrheit abweicht‘ (s. 7, 3); in solchen Fällen soll man die Glaubensregel, die man den klareren Stellen der Schrift und der Autorität der Kirche entnommen hat, befragen (de doctr. christ. 3, 2, 2); wer dies nicht tut, sondern sich eine Erklärung nach eigenem Gutdünken zurechtlegt, der unterwirft nicht sich der Autorität der Schrift, sondern die Schrift seiner eigenen persönlichen Willkür (c. Faust. 32, 19). Von dieser Voraussetzung aus, die in der Heiligen Schrift beinahe nur die Illustration der in der Kirche geltenden und von ihr stets festgehaltenen Glaubensregel sieht, versteht sich Augustins Großzügigkeit, die verschiedene Erklärungen ein und derselben Stelle für zulässig hält, wenn sie nur nicht von der kirchlichen Glaubensregel abweichen.“ (Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 298—299.)

[43] Ep. 54, 1 (PL 33, 200; ed. Goldbacher 159). Decretum Gratiani pars 1. dist. 12. cp. 11.

[44] In 2. Thessal. homil. 4, 2 (PG 62, 488).

aus den Kirchenvätern anführen. Die Gedankenentwicklung ist im großen und ganzen stehengeblieben, höchstens daß eine ungeschriebene Tradition noch vollkommener als in der ersten Zeit herausgearbeitet wird. Wir möchten aber auf diesen Punkt hier nicht weiter eingehen, weil er außerhalb des Themas der Arbeit liegt. Vinzenz von Lerin hat jedenfalls, wie wir schon gesehen haben, die Frage, auf die es ankommt, mit besonderer Deutlichkeit gestellt und holt auch in der Beantwortung gründlicher aus. Im wesentlichen decken sich aber auch seine Gedanken mit denen der Vorzeit, namentlich mit Irenäus, Tertullian und Origenes.

2. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität in der Scholastik

Auch die Scholastik geht zunächst kaum über das hinaus, was wir als Gemeingut der Patristik festgestellt haben. Sie sieht die Schrift innerlich verbunden mit der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche, ohne aber die beiden Faktoren — wenigstens gilt das für die erste Zeit — schärfer herauszuarbeiten oder die Vergleichspunkte näher auszuführen. Nur gelegentlich wird in der Frühscholastik formell ausgesprochen, was im Grunde von allen angenommen wurde, wenn z. B. Alanus von Lille das Reich Gottes, nämlich die Hl. Schrift, durch den Priester erschließen läßt[45]. Im allgemeinen ist die „sacra scriptura", „sacra pagina", „divinitas" u. ä. so eng mit Glauben und Theologie verbunden, enger noch als in der Patristik, daß selbst in der Ausdrucksweise die innige Zusammengehörigkeit zutage tritt. Wenn z. B. der hl. Bonaventura in einem besonderen opusculum die zentrale Stellung der Heiligen Schrift für die gesamte Wissenschaft nachweist[46] oder im Prolog zum Breviloquium über ihre Breite, Länge, Höhe und Tiefe spricht[47], so ist das ein Zeugnis dafür, daß noch in der Hochscholastik die Theologie als die Wissenschaft der Schrift selber Schrift genannt wird. Erst allmählich wird die Bibel in ihrer Eigenständigkeit herausgehoben, und dann wird auch zugleich die Frage nach der Beziehung zwischen ihr und der kirchlichen Lehrautorität aufgeworfen.

Duns Skotus untersucht das Problem gründlich und arbeitet dabei die entscheidende Bedeutung der kirchlichen Lehrvorlage für den Glauben heraus[48]. Nach ihm erhält auch die Schrift erst durch die Kirche und ihre Lehrgewalt die sichere Bezeugung und die untrügliche Bürg-

[45] Sententiae nr. 27 (PL 158, 272).

[46] De reductione artium ad theologiam (Quaracchi V 322).

[47] Prologus 1, 4. — Die anderen Texte bei J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip, a. a. O. 28—29. — Siehe auch: B. Smalley, The study of the Bible in the middle ages, Oxford 1941.

[48] A. Dietershagen, Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus: WissWeish 1 (1934) 273—288.

schaft[49]. Es liegt ganz in der Richtung seiner voluntaristischen Denkweise, daß er das betont; er kann sich aber auch mit Fug und Recht auf das bekannte Augustinuswort berufen. Geht aber Skotus in seiner Darstellung nicht zu weit, daß er den göttlichen, unfehlbaren Wahrheitsspruch der Heiligen Schrift als Wort Gottes von der Kirche herzuleiten scheint? Er selber erklärt dazu eindeutig: „Es war nicht in der Gewalt der Kirche, dieses wahr oder nicht-wahr zu machen, sondern das lag in der Hand Gottes, der es so einrichtete“[50]. Die Bibelauslegung durch das kirchliche Lehramt kann dementsprechend bei Skotus nur bedeuten, die Wahrheit des Gotteswortes für die Erkenntnis festzustellen, und es ist mißverständlich, wenn R. Seeberg schreibt: „Nicht anders . . . setzt auch Duns trotz der Anerkennung der obersten Autorität der Schrift neben sie die jeweilige Kirchenlehre als gleichberechtigte oder schließlich übergeordnete Autorität.“[51] A. Dietershagen findet den Ausgleich in dem abschließenden Urteil: „Der Glaube an das Evangelium über den Glauben an die Kirche ist für Skotus der Glaube an das Evangelium in der Kirche. Der Glaube an die Kirche gilt ja im letzten dem in der Kirche lebendig gegenwärtigen Christus, und der Glaube an das Evangelium über den Glauben an die Kirche gilt dem Worte, das Christus in seinem Leib der Kirche spricht und durch das sich Christus als in der Kirche gegenwärtig bezeugt.“[52] Das ist eine geistreiche Synthese, und wir möchten nicht bezweifeln, daß damit das ausgedrückt wird, was Skotus im Grunde hat sagen wollen, wohl aber, daß er selber schon bewußt und ausgesprochen, über die Ansätze hinaus, die Synthese vollzogen hat.

Vor ihm treffen wir bei Heinrich von Gent die ausdrücklich formulierte Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrverkündigung. So lautet die quaestio: „Ist der Autorität dieser Wissenschaft mehr zu glauben als der Kirche oder umgekehrt?“[53] Daß er unter „dieser Wissenschaft“ die Heilige Schrift selber versteht, ergibt sich klar aus den Ausführungen. In mehreren Sätzen untersucht er das Problem, immer aber vom Standpunkt der theologischen Erkenntnislehre. Der erste Satz ergibt die Grundlage: „In Glaubenssachen verhält es sich so, daß Kirche und Schrift in allem übereinstimmen und dasselbe bezeugen, nämlich die Wahrheit des Glaubens.“[54] In der folgenden These wendet Heinrich von Gent eine

[49] Libris canonis sacri non est credendum nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis: Ox. LII dist 23. q. 1, nr. 15.

[50] Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis: Ox. IV. dist. 11, q. 3, nr. 15.

[51] Die Theologie des Johannes Duns Scotus Leipzig 1900. 122.

[52] A. a. O. 283. [53] Summa I, a. 10, q. 1.

[54] In eis autem, quae sunt fidei, ita est, quod Ecclesia et sacra Scriptura in omnibus concordant et idem testificantur, scilicet veritatem fidei: Ebd. nr. 4.

Unterscheidung an: der Vergleich von Schrift und Kirche werde entweder „et merito et reputatione" verstanden oder „reputatione tantum"; im ersteren Sinne liege kein Unterschied vor, weil beide in keinem Stück voneinander abweichen könnten; auf die zweite Weise sei schlechthin und absolut der Schrift mehr zu glauben als der Kirche, weil die Wahrheit in der Schrift unbeweglich und unverändert bewahrt werde, die Kirche jedoch in den Personen veränderlich sei[55]. Es ist nicht leicht ersichtlich, wie wir diese Unterscheidung auffassen sollen; vielleicht wird eine Gleichstellung an innerem Werte und eine Unterschiedlichkeit an äußerer Geltung ausgesagt. Darauf erklärt ein weiterer Satz, daß für einen, der erst auf dem Wege zum Glauben sei, die Kirche als Tatsache mehr gelten müsse als das Wort der Schrift, das er bei jener finde[56]. Ein neuer Satz hebt die Notwendigkeit der äußeren Verkündigung für das Zustandekommen des Glaubens an bestimmte Einzelwahrheiten hervor[57]. Am Schlusse finden wir dann den Wert der Schriftlesung für die Stärkung eines schon bestehenden Glaubens betont[58].

Was Heinrich von Gent uns bietet, ist sicher ein interessantes und wenig bekanntes Kapitel aus der mittelalterlichen Scholastik. Man ist erstaunt, die Fragen so ausführlich behandelt zu finden, die eine moderne Theologie beschäftigen müßten. Die Darstellung ist aber anderseits doch nicht erschöpfend, und manches bleibt dunkel und ohne genaue Erklärung. Vor allem wird man vermissen, daß die Natur der Kirche und das Wesen ihrer Lehrgewalt nicht klarer zum Ausdruck kommt; der Grund für diesen objektiven Mangel ist wohl darin zu suchen, daß für Heinrich von Gent die Frage der theologischen Erkenntnislehre, zumal in dem Zusammenhang der Darstellung in den einleitenden quaestiones der Summa, und nicht die eines systematischen Kirchentraktates im Vordergrund stehen. Auf jeden Fall wird aber die Absicht bei ihm deutlich, die Heilige Schrift trotz der

---

[55] Ebd. nr. 5.

[56] Accedens autem ad fidem magis debet credere auctoritati Ecclesiae quam Scripturae eius, quam apud eam invenit, quia facta possunt eum magis certificare quam nuda verba nondum intellecta: Ebd. nr. 7.

[57] Ut homo cognoscat particularia credenda, oportet, quod ei proponantur vel interius occulta inspiratione vel exterius Ecclesiae propositione. In quo magis valet praedicatio Ecclesiae quam inspecto Scripturae, quia distincta magis in ea fit articulorum explicatio. . . . Quia tamen quae particulariter credenda erant, ignoravit, ad eum [Cornelium] instruendum missus est Petrus, non autem Scriptura aliquae ostensa est ei: Ebd. nr. 8.

[58] Ad fidem autem iam genitam confirmandam et corroborandam in fideli maxime valet auctoritas intellecta sacrae Scripturae. . . . Sic certe fidelis sacra Scriptura cognita et in ipso Christo inventa plus verbis Christi in ea credit quam cuicumque praedicatori quam etiam Ecclesiae testificanti, quia propter illam iam credit Ecclesiae: Ebd. nr. 10.

mannigfachen Unterscheidungen nicht von der kirchlichen Lehrautorität zu lösen.

Ähnlich, jedoch in Verbindung mit der dogmatischen Untersuchung des Glaubens, fragt Durandus nach dem Vorrang von Schrift oder Kirche[59]. Er stützt sich auf den Ausspruch des hl. Augustinus und behauptet, der Glaube an die Schrift sei auf der Autorität der Kirche gegründet, die Approbation der Schrift aber durch die Kirche der Apostel schon endgültig geschehen[60]. Jedoch läßt er Zusätze zur Bibel durch die kirchliche Autorität gelten, sofern damit keine Änderung, sondern nur Erklärung des Gotteswortes gemeint sei[61]. Die Ausführungen des Durandus über die Beziehung zwischen Schrift und Kirche haben in Dionys dem Kartäuser einen Verteidiger gefunden[62]. Danach hat die Schrift ihre Autorität von der Kirche und umgekehrt die Kirche von der Schrift, aber auf verschiedene Weise: die Autorität der Schrift werde von der Kirche nach außen bekannt gemacht, während die Schrift selber die Autorität der Kirche bezeuge[63]. Aber auch er weiß darum, daß „die Schrift ihre Autorität, Wahrheit und Sicherheit von Gott wirkursächlich und existentiell hat“[64], und berichtigt oder ergänzt wenigstens so die Worte des Durandus.

In der Spätscholastik ist es beinahe zu einer Streitfrage geworden, ob die Autorität der Schrift oder die Autorität der Kirche größer sei. Petrus von Ailly macht geltend: „Die Heilige Schrift wird in ihrer Annahme und authentischen Erklärung letztlich zurückgeführt auf die Autorität, Annahme und Bestätigung der Gesamtkirche, die sie und ihren Sinn von Christus oder dem Heiligen Geiste am Pfingstfeste oder auch sonst empfängt“, während Gerson mehr für ein Wechselverhältnis der Autorität von beiden eintritt[65]. Thomas Netter Wal-

---

[59] In 3. sent. dist. 24, q. 1.

[60] Credimus Scripturam esse inspiratam, quia Ecclesia, quae regitur a Spiritu Sancto hoc approbat. . . . Illa sola Scriptura recipitur ut canonica et ei soli fides adhibetur, quam Ecclesia approbavit; inde Augustinus. . . . Hoc autem quod dictum est de approbatione Scripturae per Ecclesiam, intelligitur solum de Ecclesia, quae fuit tempore apostolorum. . . . Unde Evangelia, quae per Ecclesiam illam approbata sunt, non possunt nunc reprobari: Ebd. nr. 8—9.

[61] Supra sacram Scripturam nihil addendum est, quod sit dissonum sacrae Scripturae . . ., sed bene potest addi aliud, quod per sacram Scripturam habet amplius declarari: In 3. sent. dist. 25. q. 2. nr. 10.

[62] In 3. sent. dist. 24. q. 1.

[63] Scriptura quippe ab Ecclesia auctoritatem sortitur quantum ad innotescentiam seu manifestationem, quoniam ex determinatione universalis concilii innotescit et manifestatur, quae Scriptura sit censenda canonica; ipsa vero Scriptura hoc docet, quod Ecclesia a Spiritu Sancto infallibiliter regitur: Ebd. — Siehe auch: De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii 1, 13 (ed. Tornac. XXXVI, 531).

[64] Suam vero auctoritatem, veritatem et certitudinem habet Scriptura a Deo vero causaliter et existentialiter: In 3. sent. dist. 24. q. 1.

[65] Epistola ad novos Hebraeos (ed. Tschackert, Gotha 1877, 7). — Gerson erklärt: „Est autem haec Ecclesiae auctoritas tanta, ut diceret Augustinus

densis hält hingegen die Autorität der Schrift für größer als die Autorität der ganzen Kirche, fügt aber hinzu: „obschon die katholische Kirche von der Autorität der Schriften Zeugnis ablegt“ [66]. Und so ist im Grunde der sachliche Unterschied nicht bedeutend, wenn auch die Ausdrucksweise verschieden ist. Vielleicht kann man sagen, daß bei den Skotisten und noch mehr bei den Nominalisten die Neigung vorherrschte, die Autorität der Kirche auf Kosten der Autorität der Schrift zu übersteigern. Man bleibt aber immer dabei innerhalb des Bereiches der katholischen Wahrheit, die beiden gerecht werden will. Alle Theologen von damals, mit Einschluß der Nominalisten, traten für die Notwendigkeit einer Bibelauslegung durch die Kirche ein und bereiteten in keiner Weise direkt das protestantische Schriftprinzip vor. Marsilius von Padua, Ockham (trotz der häufigen Behauptung des Gegenteils von protestantischer wie katholischer Seite), Gabriel Biel, Marsilius von Inghen, Heinrich von Oyta, Gregor von Rimini, sie alle, und dazu die schon zitierten Petrus von Ailli und Gerson, sahen keinen Gegensatz zwischen Schrift und kirchlicher Lehrverkündigung [67].

Das sind die Erörterungen in der mittelalterlichen Scholastik über die Frage, die uns hier beschäftigt. Man hält an der Würde und einzigartigen Autorität der Schrift fest, man ist aber auch überzeugt von der Autorität der Kirche, selbst gegenüber der Heiligen Schrift, und entnimmt der Kirche die Bestimmung des Umfanges der Schrift in der Kanonfrage und die Vorlage und die Deutung ihres Inhaltes. Darüber hinaus sind die Untersuchungen über die gegenseitigen Beziehungen noch im Anfang. Das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, das gerade in der Erklärung des biblischen Gotteswortes sich zeigen müßte, wird noch zu wenig herausgearbeitet. Möglicherweise wäre es leichter geschehen, wenn man mehr auf die Gedanken eines Irenäus oder eines Tertullian zurückgegriffen und sie ausgebaut hätte. Einige wertvolle Einzelgedanken der Scholastik, die vorhanden sind, haben sich außerdem zu wenig durchsetzen können.

3. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität auf dem Konzil von Trient

In der Einleitung wurde schon dargelegt, wie das Konzil von Trient gegen die Reformatoren die mündliche Überlieferung neben

... quamquam vicissim dici possit, Ecclesiae non crederem, si non auctoritas sacrae Scripturae impelleret. Et ita diversis respectibus auctoritas utraque mutuo se confirmant: Declaratio veritatum (Opera I 22 ff.).

[66] Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae I, 2, 21.

[67] Siehe die Texte bei J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip, a. a. O. 39, 44—48. — Für Ockham ist der Beweis seiner in dieser Hinsicht katholischen Haltung geliefert bei: A. van Leuwen, L'église règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam: EphThLov 11 (1934) 249 ff.

der Schrift und auch die Lehrautorität der Kirche in der Darreichung und Auslegugn der Bibel sichergestellt hat. In den Dekreten des Konzils selber ist das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrgewalt weiter nicht untersucht und erklärt worden. Vielleicht können wir aber etwas darüber aus den Verhandlungen entnehmen, soweit sie in den Akten auf uns gekommen sind. Der Anlaß dazu war ja leicht durch den Gegenstand der Beratungen gegeben.

Der Entwurf zum dogmatischen Dekret über Schrift und Tradition enthielt die Bemerkung, beide seien gleich hochzuschätzen[68]. Der Ausdruck erregte bei einigen Bischöfen Befremden, und in den Verhandlungen konnte es nicht ausbleiben, daß die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition und damit in etwa auch die Fragen, mit denen wir uns hier befassen, zur Sprache kamen. Besonders der Bischof von Fano, Petrus Bertranus, O.P., widersetzte sich einer Gleichschaltung von Schrift und Tradition, weil letztere veränderlich sei und nicht in der gleichen Weise wie die Schrift auf den Heiligen Geist als Urheber zurückgeführt werden könne[69]. Als Verteidiger des „pari pietatis affectu" trat namentlich der Bischof von Bitonto, Cornelius Mussus O.M.C., auf[70]. Bei einer Anfrage in der Generalkongregation vom 1. April 1546 waren 33 Väter für den Wortlaut des Entwurfs, 11 wünschten eine Abänderung in „simili pietatis affectu", 3 forderten eine unbestimmtere, allgemeiner gehaltene Redewendung („reverentia debeatur"), 2 enthielten sich der Meinungsäußerung[71]. Die Generalkongregation vom 5. April 1546 brachte den Höhepunkt in der Debatte, als Jakob Nachianti O.P., Bischof von Chioggia, es als gottlos („impium") bezeichnete, von einer gleichen Hochachtung für Schrift und Tradition zu sprechen[72]. Klärend wirkten die Worte des Kardinals Cervini in der Sitzung vom 6. April: „Es ist derselbe Urheber bei den Schriften und bei den Traditionen."[73] Am 8. April

[68] Concilium Tridentinum, Freiburg 1911, V (edidit St. Ehses) 10, 1. — Zum ganzen Kapitel vgl. A. Deneffe, Der Traditionsbegriff, Münster 1931, 62—73 und A. Maichle, Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient, Freiburg 1929.

[69] D. Fanensis impugnavit multis modis decretum, inquiens sibi videri iniquum, quod libri sacri et traditiones pari pietatis affectu reciperentur, cum inter haec maximum discrimen sit. Nam libri sacri immutabiles atque indelebiles sunt, traditiones vero et mutabiles et ab ecclesia pro eius arbitrio tolli possunt ac etiam immutari; et quamvis ab uno eodemque Spiritu Sancto emanaverint et libri et traditiones, non propterea aequali gradu habendae sunt. Quoniam omnis veritas a Spiritu quidem Sancto est, non tamen scripturam omnem veritatem continentem eiusdem esse aut paris potestatis: Ehses V 39, 34.

[70] Ehses V 40, 21. [71] Ehses V 53, 24. [72] Ehses V 71, 16.

[73] Librorum et traditionum idem auctor est: de illis simul; de ecclesiasticis, quia aliunde profectae sunt, suo loco explicanda sunt: Ehses V 77, 18. — Über die Unklarheit des Begriffes „traditiones" bei den Rednern auf den Verhandlungen des Konzils siehe A. Deneffe a. a. O. 67—69 und A. Maichle a. a. O. 25—33.

wurde dann das Dekret in der Fassung der Stelle, wie sie im Entwurf stand, angenommen[74].

Der Vorschlag hatte ursprünglich noch einen andern Ausdruck enthalten „teils in der Schrift . . . teils in der Tradition“[75]. Damit wäre eine Einschränkung der Überlieferung auf die nicht in der Bibel befindliche Offenbarungslehre nahegelegt worden, und eine sich anschließende Erörterung hätte leicht die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition in einer größeren Tiefe bloßlegen können. In der Generalkongregation vom 1. April 1546 erklärte der General der Serviten, es gefalle ihm nicht, daß die Wahrheit des Evangeliums teils in den Schriften und teils in den Überlieferungen enthalten sein solle[76]. Aber eine nähere Begründung ist in den Akten nicht angegeben. Das vom Konzil angenommene Dekret hat die Redeweise fallen lassen, wiederum ohne daß ein Grund dafür namhaft gemacht wird. Tatsächlich ist auch der Ausdruck mißverständlich und irreführend; denn die Offenbarungslehren lassen sich nicht in dieser Weise adäquat aufteilen, da auch die geschriebenen durch die mündliche Überlieferung weitergegeben werden und diese sich nicht auf die ungeschriebene beschränkt.

Bemerkenswert ist noch, daß auf dem Konzil von Trient kein eigentliches Dekret über die kirchliche Lehrautorität selber erlassen worden ist. Zwar hatte der Kardinal Pacheco, Bischof von Jaën, durch seinen Abgesandten eine Anregung in dem Sinne gegeben[77], aber es kam nicht zur Ausführung. Jedoch hat das Konzil durch seine Entscheidungen tatsächlich die kirchliche Autorität überhaupt zur Geltung gebracht. Wenn wir das anerkennen, so müssen wir es doch auf der andern Seite bedauern, daß nicht auch formell dieser Gegenstand auf dem Konzil besprochen worden ist. Gerade darin lag ja bei den Reformatoren die tiefere Schwierigkeit, und von daher wäre auch der Zugang zu dem Problem von den Beziehungen

---

74 Ehses V 93.

75 Perspiciensque hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus: Ehses V 31, 25. — Auch in der Rede des Kardinals del Monte in der Teilkongregation vom 12. Februar kam das partim — partim vor: Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis, quae in vetere et novo testamento, partim ex simplici traditione per manus: Ehses V 7, 33.

76 Non placere veritatem evangelii partim in scriptis partim in traditionibus contineri: Ehses V 47, 1. — Die endgültige Fassung siehe Denzinger 783: Perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam in libris scriptis et sine scripto traditionibus. . . .

77 Missus ab Ill^{mo} D. card. Giennensi censuit prius a traditionibus, cum quibus etiam de auctoritate ecclesiae tractandum esse consulebat, cum apud nos, aiebat, dubium sit, quae auctoritate praevaleat: Ehses V 11, 7.

zwischen der Autorität der Kirche und der Autorität der Heiligen Schrift offen gewesen.

Die Durchforschung der Verhandlungen des Trienter Konzils und die Einsicht in seine Akten hat für unsere Frage im großen und ganzen kein positives Ergebnis geliefert. Wir sahen zwar, wie einige Male die besprochenen Gegenstände nahe an das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität rührten, aber es wurde auch deutlich, daß diesem Problem damals nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Dasselbe können wir in der Kontroversliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts beobachten: der Blick ist durchweg auf den Nachweis einer mündlichen Tradition gerichtet, in der die Glaubenswahrheiten sich vorfinden, die nicht in der Schrift stehen[78]. Wir können diese Einseitigkeit, wenn man so sagen darf, aus dem Geist der Zeit heraus verstehen. Die Angriffe der Reformatoren auf die Tradition und die Berufung auf die Schrift als alleinige Glaubensquelle veranlaßten die Bischöfe und Theologen zur Abwehr, und darum bemühten sie sich in erster Linie um den Nachweis, daß es eine mündliche Überlieferung gebe und daß nicht jede Glaubenswahrheit in der Schrift zu finden sei. Der Nachteil war aber dabei, daß ein wichtigeres Anliegen, die Berechtigung der kirchlichen Lehrautorität, und damit auch das theoretische Problem von den Beziehungen zwischen Schrift und kirchlicher Lehrautorität zurücktreten mußten.

4. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität bei Möhler und Franzelin

Erst bei den Theologen des 19. Jahrhunderts wird die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität von neuem aufgegriffen, tiefgründiger behandelt und der Beantwortung nähergeführt. Die Vertrautheit mit der altchristlichen Literatur, zumal mit Irenäus, hat zum großen Teil den Fortschritt veranlaßt, wie ja auch deren geringe Kenntnis in der Scholastik bis ins späte Mittelalter hinein den Stillstand bedingt hat. Wir beschränken uns hier auf die Darstellung zweier Theologen, Möhler und Franzelin, von denen ein jeder seinen nachhaltigen Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt hat.

Möhler hat sein Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche" (1825) bewußt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte geschrieben. Das zweite Kapitel der ersten Abhandlung (Einheit des Geistes der Kirche) behandelt die „verständige Einheit in der Kirche". Schrift und Tradition werden in ihrer engen Zusammengehörigkeit

[78] Deneffe a. a. O. 80 ff.

gezeigt, Irenäus und Tertullian sind dabei die Hauptzeugen. Möhler selber faßt in einem Abschnitt seine Anschauung in folgenden Worten zusammen, die wir im Auszug wiedergeben wollen.

„1. Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes. 2. Die Schrift ist der verkörperte Ausdruck desselben Heiligen Geistes im Beginne des Christentums durch die besonders begnadeten Apostel. Die Schrift ist insofern das erste Glied in der geschriebenen Tradition. 3. Da die Schrift aus der lebendigen Tradition geschöpft wurde, nicht diese aus jener, so kann auch aus jener nicht bewiesen werden, daß in dieser nichts enthalten sein dürfe, was nicht auch in ihr enthalten sei. Die Schrift selbst sagt das Gegenteil (Joh. 20, 30 31; 21, 24 25). Ebensowenig kann mit Fug behauptet werden, daß die Apostel nicht manches weit bestimmter mündlich noch in den Gemeinden predigten und erklärten, als wir es in ihren Briefen finden. 4. Wenn gesagt wird, die Schrift allein sei für den Christen genug, so ist man berechtigt, nach dem Sinn dieser Behauptung zu fragen. . . . Nimmt man sie (die Tradition) als das lebendige, eben in der Kirche verkündete Evangelium mit allem, was zu seiner Verkündung gehört . . ., so verstehen wir ohne sie die Heilige Schrift so wenig, als sie ohne jene den Gläubigen gegeben wurde. . . . Wäre aber das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden, hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich. . . . Ja es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist wie die Einheit des inneren Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig. . . . 5. Die Frage, ob die Tradition der Schrift koordiniert oder subordiniert sei, ist als von irrigen Voraussetzungen ausgehend abzuweisen. Es gibt keinen Gegensatz zwischen beiden. Auch liegt dieser Rede die Annahme zugrunde, als liefen Tradition und Schrift wie zwei Parallellinien nebeneinander einher. Dies ist nicht so, wie die Geschichte zeigt. Sie gingen ineinander über und lebten ineinander. . . . 6. Die Behauptung, das sei in der Tradition anzunehmen, was schriftmäßig sei, ist sich selbst unklar. Auch sie geht von einem Gegensatz aus: was die Tradition . . . enthält, ist nie gegen die Heilige Schrift; und wo die Schrift etwas der Tradition Widersprechendes aussagen will, da sagt es nicht sie selbst, sondern man läßt sie's sagen. . . . 7. Diejenigen, die meinen, *einiges* werde bloß aus der Tradition nachgewiesen, alles andere aus der Schrift, haben nicht die richtige Einsicht in die Sache. Alles haben und bewahren wir durch die Tradition. . . . Alles wurde in den ersten Jahrhunderten aus der Heiligen Schrift geleugnet, und die Kirche mußte alles Christliche von Schritt zu Schritt aus der Tradition festhalten. . . . 8. Ohne die Heilige Schrift als die älteste Verkörperung des Evangeliums wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einheit nicht bewahrt worden. . . . Es fehlte ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die Heilige Schrift, ohne eigentlichen Anfang und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre; aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten; ohne Schrift könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverlässigem Stoff fehlte . . .; ohne die fortgesetzte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen; ja auch wieder der Stoff, denn wie wir bald sehen werden, hätten wir ohne Tradition auch keine Schrift. Ohne Schrift wäre uns die eigentliche Form der Reden Jesu vorenthalten; wir wüßten nicht, *wie* der Gottmensch sprach; und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte. Allein ohne Tradition wüßten wir

nicht, wer da redet und was er verkündete; und die Freude an dem, wie er sprach, wäre auch dahin! Kurz alles gehört zusammen, und mit göttlicher Weisheit und Gnade wurde es uns auch unzertrennlich gegeben." [79]

Wenn wir die Ansicht Möhlers verstehen wollen, müssen wir schon diesen noch ziemlich ausgedehnten Auszug auf uns wirken lassen. Es überrascht uns auf den ersten Blick die Tiefe und Weite der Gedanken, aber nicht alles kann ohne einige Kritik hingenommen werden. Eigentümlich ist bei Möhler die grundlegende Vorstellung, daß die Kirche eine Verkörperung des Heiligen Geistes sei. In andern Lehrstücken hat sie ungünstige Auswirkungen, und so mußte der Verfasser, als er in reiferem Alter die „Symbolik" schrieb, die Anschauungen seines Jugendwerkes berichtigen[80]. Zur Beurteilung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist diese Auffassung aber nicht wesentlich, so daß wir gut davon absehen können. Vielleicht trägt sie doch ein wenig mit die Schuld daran, daß Möhler in seiner „Einheit in der Kirche" die Tradition nicht scharf genug als autoritative Lehrverkündigung sieht und infolgedessen die Beziehungen zwischen der Autorität der Schrift und der Autorität der Kirche kaum untersucht. Weiter könnte man an einigen Einseitigkeiten und Übertreibungen Anstoß nehmen. Die relative Notwendigkeit der Heiligen Schrift ist sehr hervorgehoben, aber es kommt vielleicht nicht genügend zum Ausdruck, daß nicht jede schriftliche Fixierung der Tradition auch schon das ist, was wir das Gotteswort der Bibel nennen. Freilich ist zuzugestehen, daß die Tradition nicht für längere Zeit rein mündliche Überlieferung bleiben konnte und daß eine besondere Vorsehung gerade den Anfang der Glaubensverkündigung niederschreiben ließ, aber damit ist noch nicht die konkrete Heilige Schrift als inspiriertes Gotteswort gegeben. Auch läßt sich einwenden: Ohne die Bibel hätte höchst wahrscheinlich die Tradition ein anderes Aussehen angenommen, wäre anschaulicher und plastischer geworden, um das Fehlen der Schrift einigermaßen zu ersetzen; sie hätte uns mehr ἄγραφα aus den Reden des Herrn mitgeteilt und auch seine Gestalt lebendiger gezeichnet. Aber die Grundlinie der Gedankenführung Möhlers bleibt durchaus bestehen, daß Schrift und Tradition, auch die inspirierte Schrift und die autoritäre Tradition, eine Einheit bilden. Die gegenseitigen Beziehungen sind treffend herausgestellt, und die ausgleichende Ergänzung der beiden Kompo-

[79] § 16. Ausgabe von E. J. Vierneisel (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit II), Mainz 1925, 39—42.

[80] Siehe das Nachwort des Bearbeiters in der zitierten Ausgabe 351—362 und die Aufsätze von J. Geiselmann in der ThQschr 1930, 49 ff.; 1931, 1 ff.: Die Kirche als Verkörperung des Heiligen Geistes ist der Grundgedanke der „Einheit in der Kirche" (7—18, 128—146), darum auch die Tradition und die Heilige Schrift Verkörperung des Geistes in der verständigen Einheit (28).

nenten ist mit außerordentlichem Scharfsinn ins Licht gerückt. Die gesamte katholische Literatur aller Zeiten kann dem kaum etwas an die Seite setzen. Für das Problem unserer Arbeit haben wir allerdings noch keine endgültige Lösung, sondern nur Gedanken, die zu einer Lösung führen können. Der Grund liegt eben darin, daß in der Tradition das Moment der Autorität nicht klar genug herausgearbeitet worden ist.

Der zweite Theologe, mit dem wir uns hier befassen wollen, ist Franzelin. Die erste Auflage seines Werkes „De divina traditione et scriptura" erschien 1870; in den Jahren 1875, 1882, 1896 folgten weitere[81]. Auch Franzelin benutzt ausgiebig die altchristliche Literatur und hebt dementsprechend im Titel des Buches und in der Formulierung der Thesen gerade die Bedeutung der Tradition hervor. Eine eigene These lautet: „Praedicatio ecclesiastica est suprema norma interpretationis ss. Scripturarum"[82], und eine weitere: „Sufficientia Scripturarum a ss. Patribus praedicatur non excludendo, sed supponendo Traditionem ac ministerium ad custodiam depositi"[83]. Aus beiden Thesen ließe sich viel Stoff entnehmen, der in unserer Untersuchung bedeutungsvoll wäre. Wir begnügen uns aber damit, den Text eines corollarium mitzuteilen, das unmittelbar das Verhältnis von kirchlicher Lehrautorität und Heiliger Schrift zum Gegenstand hat.

„Es ist selbstverständlich, daß die Kirche nicht deshalb Richterin über den wahren Sinn der Schriften oder Traditionen heißt, weil sie selber ihnen die ihnen innewohnende Autorität verliehe. Das Wort Gottes hat Autorität aus sich, sei es nun in den Schriften aufgezeichnet, sei es in den Traditionen bestehend, die auch in Dokumenten und Denkmälern aufbewahrt sind. . . . Die Kirche unterscheidet nur unter dem Beistand des Heiligen Geistes das Wort Gottes von dem, was solches nicht ist, und erklärt seinen wahren Sinn authentisch. Wir stellen also die Kirche nicht über das Wort Gottes . . ., sondern behaupten, die Kirche werde in ihrem Glauben durch das Wort Gottes geleitet und stehe so unter dem Worte Gottes und verstehe den wahren Sinn des Wortes unfehlbar und lege ihn den einzelnen zum Glauben vor und stehe so über der privaten fehlbaren Einsicht der einzelnen."[84]

---

[81] Wir benutzen die dritte Auflage Rom 1882.

[82] Thesis 18; S. 215—226. [83] Thesis 19; S. 227—240.

[84] Corollarium 4 zu thesis 18: Per se patet, Ecclesiam non dici iudicem de vero sensu sive Scripturarum sive Traditionum, quasi ipsa eis insitam auctoritatem tribueret. Verbum dei sive in Scripturis consignatum sive Traditionibus constans, quae etiam per documenta et monumenta conservata sint, habet auctoritatem ex sese, quia est verbum infinitae veritatis; estque ideo universae Ecclesiae norma credendi. Ecclesia vero sub assistentia Spiritus Sancti solum discernit verbum Dei ab eo, quod tale non est, et genuinum sensum authentice interpretatur. Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantes calumniantur, sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo, sicque esse sub verbo Dei; et eandum genuinum verbi sensum infallibiliter intelligere et singulis proponere credendum, sicque esse supra privatam fallibilem intelligentiam singulorum: a. a. O. 226.

Hierin ist mehreres beachtenswert. Franzelin geht zurück auf den alten Traditionsbegriff, wie er besonders von Irenäus ausgebildet ist, und hat darum Verständnis für die Einheit von Schrift und Tradition[85]. Beide werden auch in der Autorität gleichgesetzt, weil in beiden das Wort Gottes vorhanden ist. Das ist eine ungemein wichtige Erkenntnis. Die Autorität kommt also nicht von der Kirche, sondern diese hat nur die Aufgabe, das Wort Gottes vorzulegen und zu erklären. Es ist eine dienende Aufgabe, und darum steht die Kirche unter dem Worte Gottes (das der Autorität nach sich nicht unterscheidet, ob es in der Schrift oder in der Tradition uns entgegentritt). In dem angeführten Text finden wir die Sonderheit des inspirierten Bibelwortes nicht herausgestellt, weil es für den Zweck der Darlegung nicht notwendig war, wohl aber an anderer Stelle[86]. Hervorgehoben ist aber der Wert und die Bedeutung der authentischen Vorlage und Erklärung der Kirche gegenüber der Einsicht des einzelnen. In dieser Authentizität liegt schließlich die in der Lehrgewalt sich äußernde kirchliche Autorität. Es leuchtet aber von selber ein, daß bei dieser Autorität, die ganz im Dienste der Autorität des Wortes Gottes steht, von keiner Überordnung oder Vorrangstellung die Rede sein kann.

Fügen wir noch einige Einzelheiten aus den andern Ausführungen Franzelins hinzu. Er betrachtet es als das vordringlichste Anliegen, die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung zu untersuchen und nicht die Existenz einer mündlichen Überlieferung neben der Schrift festzustellen[87]. In einer eigenen These spricht er sich dahin aus, daß „die Tradition unter vielfacher Rücksicht der Schrift vorangeht“[88]. Diese Rücksichten sind die chronologische und organische Ordnung, von denen die letztere wieder mehrfach untergeteilt wird[89]. Deutlich

---

[85] Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur atque in professione et vita Ecclesiae sese exserit, sensu maxime proprio divina est Traditio. Hanc ss. Patres dicunt praedicationem ecclesiasticam: a. a. O. 96, thesis 11. Im Verlauf der Darlegung Zitate aus Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a. m.

[86] Z. B. De divinis Scripturis thesis 2 und 3; a. a. O. 329—359.

[87] De divina traditione, thesis 3; a. a. O. 20—22.

[88] Evidenter prior ac universalior est illa (quaestio), utrum existat huiusmodi organon et modus propagationis praeter Scripturas, prae altera, utrum existant veritates propagatae modo illo a Scripturis distincto. . . . Porro si rem spectemus polemice, controversia generalis et longe praecipua cum Protestantibus est de ipso principio, utrum praeter instrumentum Scripturarum sit aliquis modus et aliquod organon, quo doctrina primitus tradita a Christo et ab Apostolis sincere et integre tuto conservetur. . . . Si enim illud organon conservationis est ipsa successio apostolica viventis semper et indefectibilis magisterii Ecclesiae, hoc admisso iam veritates revelatae ab his ipsis custodibus divinitus institutis discendae et cognoscendae sunt: ebd.

[89] Thesis 21; a. a. O. 256—262.

erklärt Franzelin, daß es keine Lehre der Schrift gebe, die nicht auch durch die Tradition bewahrt werde[90]. Er gibt zu, daß eine historische und kritische Kenntnis der Schrift ohne Tradition möglich sei, leugnet es aber, „quoad omnes textus Scripturae" und „pro omnibus" und „pro statu controversiae"; die Tradition ist aber nach ihm das Mittel, das Christus eingesetzt hat, um den Offenbarungsinhalt in seiner Ganzheit und für alle Menschen und in jeder Lage sicher mitzuteilen und weiterzugeben[91]. Eine Anmerkung gibt dann noch die wichtige Ergänzung: die Schrift werde nicht notwendig in allen Stücken unmittelbar von der Tradition bewahrt; und ferner sei der Unterschied von den revelata propter se und den revelata per accidens zu beachten; erstere seien in der Tradition auch für sich enthalten, letztere nur in der Schrift, die aber als Ganzes wieder von der Tradition bewahrt werde[92].

Das ist als mehr oder weniger wesentlich aus der Darstellung Franzelins hervorzuheben. Das Problem von dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität ist dadurch der Hauptsache nach klargestellt, und die einschlägigen Fragen haben eine Antwort gefunden. Es wird schwer sein, dem noch grundlegend Neues hinzuzufügen, und so beschränken wir uns zum Abschluß unserer Arbeit, eine systematische Zusammenschau zu bringen.

5. Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität in systematischer Übersicht

Zur Untersuchung steht das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität. Dabei darf vorausgesetzt werden, daß es eine Heilige Schrift und eine Lehrautorität der Kirche überhaupt gibt. Ihre Existenz als solche ist kein Problem, nur wie beide miteinander in Verbindung gebracht werden können, das aus sich mit Autorität ausgestattete Wort Gottes in der Bibel und eine dieses Wort autoritativ vorlegende und erklärende Lehrverkündigung der Kirche, macht Schwierigkeiten. Verlangt man für das Bestehen gerade dieser kirchlichen Autorität einen Beweis, so ist er dogmatisch nur aus dem Glaubensbewußtsein der Kirche selber zu führen, die sich von den Aposteln an bis in die Gegenwart als zuständige Autorität in Glaubenssachen betrachtet und mit jeder Vorlage und Erklärung der Offenbarung einschlußweise und tatsächlich ihre Berechtigung nachgewiesen hat. Dazu kommt noch die ausdrückliche Bestimmung des Konzils von Trient. Innerhalb dieses ganzen Beweisganges steht dann auch einer

[90] Ebd. 258—261. [91] Ebd. 259. [92] Ebd. 261—262, Anm. 1.

Argumentation aus der Schrift eine Bedeutung zu, nach der Christus selber eine Lehrverkündigung der Apostel gewollt hat und diese sie in Kraft der übertragenen Gewalt ausgeübt haben. Vom apologetischen Standpunkt aus und für bibelgläubige Protestanten können die letzteren Gedanken zu einem selbständigen historischen Beweis ausgebaut werden. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, weil uns nur die gegenseitigen Beziehungen von Schrift und kirchlicher Lehrautorität beschäftigen sollen.

Es ist eine theologische Selbstverständlichkeit, daß dem Worte Gottes Autorität zukommt. Wenn die Bibel als solches genommen wird, muß ihr Inhalt unfehlbar wahr sein und die Menschen zur Annahme verpflichten. Ebenso selbstverständlich sollte es sein, daß eine die göttliche Offenbarung vermittelnde mündliche Überlieferung dieselbe Autorität hat. Insofern nämlich auch auf diese Weise die Rede Gottes an den Menschen unfehlbar herangetragen wird, ist unter der Rücksicht der Autorität keinerlei Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung anzuerkennen. Die Art der Vermittlung ist zwar verschieden, aber nicht die verpflichtende Kraft der göttlichen Offenbarung. Somit stellen wir unsere erste These auf: Das Wort Gottes ist mit göttlicher Autorität ausgestattet, und zwar aus sich selber und infolge des eigenen Wesens, gleichgültig ob es in der Heiligen Schrift niedergelegt ist oder aus der mündlichen Überlieferung erkannt wird. Nach dem Gesagten dürfte sich diese These von selber verstehen.

Es ist gut zu beachten, daß wir nur eine Gleichheit in der Autorität und nicht in der inneren Seinsstruktur behaupten. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift hat seine eigene Würde und Erhabenheit, da es formell von Gott als der causa principalis gesprochen ist und der Hagiograph nur die causa instrumentalis bildet. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der mündlichen Überlieferung um zunächst in ihrer formellen Eigenart von Menschen ausgehende Worte, die allerdings auf göttliche Offenbarung zurückgehen und deren Autorität in sich bergen[93]. Die Beziehung zur Gottesrede kann dabei enger oder weiter sein, am engsten wäre sie in dem hypothetischen Fall, daß ein ἄγραφον Christi durch die mündliche Überlieferung eindeutig weiter-

[93] Die allgemeine Ansicht der Theologen unterscheidet das Wort Gottes von dem Wort der Kirche, z. B. S. Tromp: „Juridice, non vero physice, locutio pontificis potest dici Verbum Dei, quatenus loquitur ut Dei vicarius" (De sacrae scripturae inspiratione, Rom 1936³, 101) oder B. Beraza: „Non sequitur locutionem Ecclesiae esse locutionem Dei. Definitiones enim Ecclesiae sunt vel declarationes vel explicationes vel applicationes infallibiles antiquae revelationis ad casum aliquem particularem" (De virtutibus infusis, Bilbao 1929, nr. 453). Eine assistentia negativa und auch directiva Gottes soll deshalb nicht geleugnet sein.

gegeben würde. Jedenfalls wird bei dieser Art der Vermittlung dem Menschlichen ein größerer Spielraum zugestanden, und niemals könnte das Problem wie bei der Schrift aufkommen, ob vielleicht sogar jedes einzelne Wort auf göttlichen Ursprung zurückzuführen sei. Eines ist aber gewiß, daß sich nämlich Gott für den Inhalt der mündlichen Überlieferung verbürgt und daß ihr deshalb dieselbe Autorität wie der Bibel zusteht. Man könnte vielleicht noch an eine leichtere Erkennbarkeit des geschriebenen Gotteswortes denken und der mündlichen Überlieferung eine größere Unbestimmtheit nachsagen, aber es ist zu beachten, daß auch die Heilige Schrift in vielen Stücken nicht aus sich selber diese oder jene Offenbarung kundtut und anderseits auch die mündliche Überlieferung determiniert sein kann. In Parallele stehen das eindeutige Gotteswort in der Bibel und das eindeutige Gotteswort in der mündlichen Überlieferung, und zwar ist die Parallele vollkommen in bezug auf die göttliche Autorität.

Daraus ergibt sich für uns eine bedeutende Folgerung, die wir als zweite These aufstellen wollen: Die kirchliche Autorität ist in derselben Lage, ob sie sich nun gegenüber einem Worte Gottes in der Schrift oder gegenüber einem Worte Gottes in der mündlichen Überlieferung betätigen soll. Die Verschiedenheit im formellen Sein spielt da keine Rolle, dieselbe göttliche Autorität liegt vor, und es entsteht dieselbe Schwierigkeit für eine kirchliche Lehrautorität. Das will besagen, daß es keinen Sonderfall für die autoritative Lehrverkündigung der Kirche bildet, wenn sie gerade die in der Bibel niedergeschriebene Offenbarung Gottes vorlegen und erklären soll. Wir haben es also mit dem generellen Problem zu tun, neben der Autorität der göttlichen Offenbarung noch die Autorität der kirchlichen Vorlage und Erklärung anzuerkennen. Nur der Anschein spricht dafür, daß eine Autorität der Kirche gegenüber dem Worte Gottes in der Schrift eine eigene und größere Schwierigkeit darstelle, weil wir psychologisch dann unmittelbar eine Distanz und Diskrepanz herauslesen. Unsere Untersuchung wird aber durch die in der zweiten These enthaltene Erkenntnis ansehnlich erleichtert und vereinfacht.

Das Verhältnis von göttlicher Autorität der Offenbarung und kirchlicher Autorität der Lehrverkündigung könnte nun zunächst negativ bestimmt werden. Sicher ist, daß die beiden Größen nicht einfach nebeneinander gestellt werden dürfen. Eine Ergänzung oder Vervollständigung der göttlichen Autorität durch die kirchliche Autorität kommt von vornherein nicht in Frage. Und doch darf auch keine Lösung versucht werden, in der nicht mit der Wirklichkeit und Eigenart der beiden Faktoren ernst gemacht wird. Die positive Bestimmung geht am besten von den Aufgaben aus, die der Autorität der Kirche

in der Verkündigung der aus sich autoritativen Offenbarung Gottes zugeschrieben werden.

Allgemein sieht man im kirchlichen Lehramt die Vorlage und Erklärung der Offenbarung. Die Vorlage besteht darin, daß das Wort Gottes als solches herausgestellt, von dem, was nicht Wort Gottes ist, geschieden und den Menschen zur Annahme mitgeteilt wird. Alles das geschieht mit Autorität, d. i. kraft göttlichen Auftrages. Diese Pflichten spezialisieren sich gegenüber der Heiligen Schrift in der Festlegung des Kanons der Bücher des Alten und des Neuen Testamentes und in Übermittlung des geschriebenen Gotteswortes. Ähnlich haben wir es aber auch bei der mündlichen Überlieferung mit der Feststellung und Weitergabe der Offenbarung zu tun. Wir sehen wieder, wie die Vorlage dieselbe ist, und zugleich wird auch deutlich, daß die Kirche in der Hauptsache die Aufgabe hat, die Autorität Gottes geltend zu machen. Das geht auch schon daraus hervor, daß der Inhalt der Offenbarung nicht wegen der Autorität der Kirche, sondern wegen der Autorität Gottes angenommen werden muß. Die kirchliche Lehrverkündigung steht also ganz im Dienste der göttlichen Offenbarung und bildet das von Gott eingesetzte Organ zu ihrer Vorlage. Ähnlich ist das Problem, wenn wir die Autorität der Kirche in der Erklärung des Gotteswortes betrachten.

Zunächst dürfen wir auch hier feststellen, daß es keinen Unterschied macht, ob die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift oder in der mündlichen Überlieferung vorliegt. In beiden Fällen muß das göttliche Wort, das in die menschliche Sprache gekleidet ist und deshalb nicht immer unmittelbar in seiner Bedeutung erkannt wird, ausgelegt und erklärt werden. Die Schwierigkeit besteht nunmehr darin, daß eine Lehrautorität der Kirche sich ihm überzuordnen scheint, auf die es in der Deutung angewiesen sein soll. Aber wir müssen diese Funktion des kirchlichen Lehramtes ganz analog zu der andern nehmen, welche die Vorlage der Offenbarung zur Aufgabe hat. Auch die Interpretation steht durchaus im Dienste des Gotteswortes, und wenn sie Anspruch auf göttliche Autorität erhebt, darf sie die Grenzen der Offenbarung nicht überschreiten. Damit stimmt überein, daß nicht nur die Vorlage, sondern auch, wenigstens im Umfang der Offenbarung, die Erklärung mit göttlichem Glauben auf die Autorität des offenbarenden Gottes und nicht auf die Autorität der erklärenden Kirche hin angenommen werden muß. Wir stellen also die dritte und letzte These auf: Die Autorität der Kirche macht in der Vorlage und in der Erklärung der Offenbarung wesentlich nur die Autorität Gottes geltend.

Eine Verschiedenheit ist freilich zwischen Vorlage und Erklärung des Gotteswortes zuzugeben. Die Vorlage überschreitet niemals den

Bereich der Offenbarung, weil sie eben nur vorlegt; daß eine anderweitige Erkenntnis dabei eingreife, ist von vornherein ausgeschlossen. Die Deutung hingegen kann weitergehen und zur Vervollständigung auch nicht-geoffenbarte Wahrheiten einbeziehen. Es ist strittig unter den Theologen, ob dann eine Erklärung noch mit göttlichem Glauben angenommen werden muß. Nach der Ansicht der meisten bringt in diesem Falle die Kirche nur ihre eigene, unter Umständen auch unfehlbare Autorität zur Geltung. Von einem Konflikt der beiden Autoritäten kann aber gar nicht die Rede sein, weil die kirchliche Autorität sich auf die erweiternde Interpretation bezieht und diese ihrerseits in Abhängigkeit von der Offenbarung und deren Autorität steht. In der andern Auffassung tritt auch hier unmittelbar die göttliche Autorität in Erscheinung und in Kraft, weil die Deutung von der Kirche lediglich aus dem Glaubensinhalt herausgeholt wird, an und für sich aber von Gott selber mitgesagt war. Wie nun dem auch sein mag, wir können an dieser Stelle ohne Schaden von dieser Streitfrage absehen, da, welche Entscheidung immer gefällt wird, keine Schwierigkeit für die göttliche Autorität entsteht. Der Unterschied zwischen Vorlage und Erklärung der Offenbarung bleibt allerdings, ist aber auf der andern Seite nicht so groß, daß man die Parallele zwischen den beiden Funktionen des kirchlichen Lehramtes fallen lassen müßte. Auch die Erklärung des Gotteswortes dient dazu, die Offenbarung herauszustellen und ihre Autorität geltend zu machen; wenn dabei noch andere Erkenntnisse einbezogen werden, so haben sich diese jedenfalls dem Hauptzweck der Interpretation unterzuordnen.

Wird die Parallele zwischen Vorlage und Erklärung der Offenbarung nicht dadurch gestört, daß eine verschiedenartige Notwendigkeit vorhanden ist? Wir glauben nicht. Beide Male muß sie als moralische Notwendigkeit gekennzeichnet werden, d. i. in bezug auf den gesamten Inhalt, für alle Menschen, in jeder Lage und so, daß genügende Sicherheit besteht, sind Vorlage und Erklärung des Gotteswortes durch die kirchliche Instanz erforderlich, absolut aber und für einen einzelnen Fall können sie entbehrt werden. Es ist nun eine Frage von geringerer Bedeutung, ob wir die Ausnahme leichter in der Vorlage oder in der Erklärung verwirklicht sehen wollen. Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, daß einer auch ohne die Vorlage der Kirche das Gotteswort als solches erkennt, vielleicht noch weniger die andere Möglichkeit, daß jemand mindestens einen bestimmten Ausschnitt der Offenbarung ohne die kirchliche Erklärung recht versteht. Jedoch ist bei dem zweiten Fall zu beachten, daß bei einem, der von der Kirche die Vorlage des Gotteswortes entgegennimmt, fast immer eine indirekte und unbewußte Verbindung mit der kirchlichen Lehrautorität auch in bezug auf seine Deutung sich behauptet, zumal da

die Abhängigkeit hinreichend in dem Willen zutage tritt, nichts gegen den Sinn der Kirche auszulegen und gegebenenfalls auch ihre positive Erklärung in Gehorsamsbereitschaft anzunehmen.

In diesem Zusammenhang muß nun auch die Frage ausführlicher beantwortet werden, die bisher schon in etwa anklang: Ist die Autorität der Kirche in der Vorlage und in der Deutung des Gotteswortes eine eigene Autorität oder bedeutet sie dabei nichts anderes als die Manifestation der göttlichen Autorität? Soviel dürfte nach dem Gesagten klar sein, daß die Kirche durch ihre Lehrentscheidung gegenüber der Offenbarung den Zugang zu der göttlichen Autorität freilegt, damit ihr Inhalt mit göttlichem Glauben angenommen werden kann, und die Voraussetzung schafft für die dem Menschen im allgemeinen und an und für sich noch nicht erschlossene Erkenntnis, daß unter den konkreten Umständen Gott zu ihm spricht. Ob darüber hinaus noch eine der Kirche als solcher innewohnende Autorität, die sich letztlich auch auf die Autorität Gottes stützen müßte, besteht, dürfte zweifelhaft sein, wenn wir hier absehen von den Fällen, in denen die Kirche über den Rahmen der Offenbarung hinausgeht und sich auf ihre eigene Glaubwürdigkeit beruft (fides ecclesiastica)[94]. Bei der unfehlbaren Vorlage und Deutung, die zu göttlichem Glauben verpflichtet, handelt es sich um eine potestas vicaria, keine potestas propria (etsi delegata). Das geht schon zur Genüge daraus hervor, daß die Kirche unter diesen Umständen den Menschen im innersten Gewissen zur Unterwerfung unter Gottes Autorität bindet und die Entscheidung über ihren Jurisdiktionsbereich hinaus, auch gegenüber den Heiden, Geltung hat. Bei der unfehlbaren Vorlage und Deutung des Gotteswortes vertritt die Kirche die Stelle Gottes. Eine potestas propria kommt nur insofern hinzu, als sie mit ihrer Jurisdiktionsgewalt auch das äußere Bekenntnis des Glaubens fordert und Strafen für die Verweigerung androht. Das ist dann eine Hilfe für die Glaubensverkündigung, aber in das Wesen der kirchlichen Lehrentscheidung dringt sie u. E. nicht ein. Allerdings kann man auch die potestas vicaria der Kirche in einem weiteren Sinne eine Gewalt der Kirche nennen, weil sie von ihr gehandhabt wird, aber sie ist keine Gewalt, bei deren Ausübung gerade die kirchliche Autorität als solche, d. i. als Autorität einer sozialen menschlichen Gesellschaft, in Kraft tritt. Die potestas vicaria muß scharf in der Stellvertretung und Vermittlung oder genauer in der sichtbaren Repräsentation nach außen gefaßt werden.

Die Theologen und Kanonisten von heute sind sich darüber einig,

[94] Eine fides ecclesiastica ist sicher anzunehmen bei den nur authentischen, nicht unfehlbaren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Kontrovers bleibt die Frage gegenüber den unfehlbaren Urteilen, die über das formell Geoffenbarte hinausgehen. Siehe: J. Beumer, Das authentische Lehramt der Kirche; ThGl 1948, 272—287, bes. 286—287.

daß die unfehlbare Lehrgewalt der Kirche eine potestas vicaria darstellt[95]. Eine Schwierigkeit könnte man nur darin erblicken, wie dann die Behauptung aufrechterhalten werden kann, die amtliche Lehräußerung der Kirche sei von dem eigentlichen Worte Gottes zu unterscheiden. Wird nicht auch bei der Spendung der Sakramentsgnade, die ohne Zweifel durch die kirchliche potestas vicaria erfolgt, die Tätigkeit der Kirche rein instrumental der Tätigkeit Gottes untergeordnet? Wenn eine befriedigende Antwort gegeben werden soll, müssen wir eingehender das Wesen der potestas vicaria herausarbeiten. Vor allem ist dabei an die juridische Rücksicht der Autorität zu erinnern, die wir für die kirchliche Definition als maßgebend erkannt haben. Juridisch oder autoritativ stellt das Wort der Kirche das Wort Gottes dar, sein Inhalt hat dieselbe Bedeutung, als wenn Gott selber gesprochen hätte, aber formell in sich bleibt es Wort der Kirche. Das ist kein Widerspruch, weil beide Male eine innerlich verschiedene Betrachtungsweise vorliegt. Die potestas vicaria des kirchlichen Lehramtes muß dementsprechend als eine potestas vicaria juridischer Art gedeutet werden, ähnlich wie wir eine solche in dem Gesandten eines Herrschers vor uns haben, der mit seinen eigenen Worten den Auftrag ausführt. Zur potestas vicaria der Sakramentenspendung besteht nur eine entfernte Analogie, da es sich dabei um die Erklärung des formellen Geschehens in sich handelt, und eine vollkommene Parallele können wir nur zwischen der Inspiration des Gotteswortes in der Bibel und der Verleihung der Sakramentsgnade anerkennen. Für den Fall, den wir hier zu untersuchen haben, bleibt die Unterschiedlichkeit der juridischen und der formellen Betrachtungsweise. Es scheint aber kein Grund vorhanden zu sein, der uns nötigte, die potestas vicaria auf die letztere einzuschränken, da sie als solche nichts darüber besagt, in welchem Bereich sie verwirklicht werden soll. Keineswegs wird die kirchliche Gewalt dadurch schon potestas propria in juridischer Hinsicht, daß sie formell in sich von der Kirche als Kirche betätigt wird. Andernfalls könnte dann auch das Wort des Gesandten nicht mehr die Autorität des Auftraggebers beanspruchen, wenn er es als Mensch auf seine Weise spricht. Es geht also beides

[95] Vgl. die ausführliche Darstellung bei J. B. Franzelin, De divina traditione et scriptura, Appendix: De habitudine rationis humanae ad divinam fidem, Caput V: De necessitate propositionis veritatis per Ecclesiam 693—710. Außerdem F. X. Wernz, Jus decretalium II², Rom 1906, 14 und J. Fuchs, Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt (Dissertation, Maschinenschrift, Münster 1946), 146 ff. Franzelin erklärt gut: „Dum rex loquitur per suum legatum, motivum formale credendi fide debita verbo regio est auctoritas regis loquentis non diploma et sigillum regium vel apparatus, quo legatus comparet" (a. a. O. 697). Beraza hebt hervor: „Ecclesia sese habet ad fidem nostram non ut motivum eius, sed ut instrumentum fideliter applicans verum motivum, quod est testimonium Dei" (a. a. O. nr. 456).

zusammen: Die kirchliche Vorlage des Gotteswortes geschieht durch das Wort der Kirche, der Aussage selber kommt aber göttliche Autorität zu. Wir brauchen nur zu unterscheiden zwischen dem Wort in sich und seiner inneren Struktur auf der einen und seinem Inhalt und seiner Geltungskraft auf der andern Seite. Die genannte Schwierigkeit führt uns zwar zu einer genaueren Darstellung der potestas vicaria, aber nicht zu einer Auflösung dessen, was wir über das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt gesagt haben, die zugleich Funktion der Kirche und Repräsentation der Autorität Gottes ist.

Noch besser wird uns die dritte These verständlich werden, wenn wir mit der historisch gut bezeugten Auffassung die Tätigkeit des Lehramtes als Tradition (in aktivem Sinne) oder als Überlieferung kennzeichnen. Damit ist erstens klar gegeben, daß die kirchliche Autorität nichts anderes als das Organ zur Weitergabe der göttlichen Offenbarung darstellt und die Heilige Schrift als einen, und zwar den wichtigsten Teil dieser Offenbarung einbezieht; das Verhältnis von Bibel und mündlicher Überlieferung wäre dementsprechend zu denken nach der Art konzentrischer Kreise, von denen der engere die Heilige Schrift und der weitere die Tradition bezeichnet. Zweitens läßt sich so die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung gegenüber der Offenbarung klar fassen, auch wenn letztere in der Bibel schriftlich niedergelegt ist. Es handelt sich dann eben um die Autorität, die der Tradition zukommt, um eine Autorität, die keine neue Wahrheit schafft, sondern das Überkommene weitergibt und die der Offenbarung als solcher eigene Autorität zur Geltung bringt. Man hat es Franzelin zum Vorwurf gemacht, daß seine Anschauung von der kirchlichen Lehrverkündigung das Moment des Autoritären zu wenig betone. Es ist aber ein Vorteil dieser Auffassung, daß die Gefahr vermieden wird, die in einer zu selbständig und beinahe unabhängig genommenen Autorität der Kirche besteht. Die in der Tradition enthaltene und vielleicht in etwa verborgene Autorität Gottes kann ohne Schwierigkeit deutlicher herausgestellt werden.

Zum Eingang der Arbeit sprachen wir die Hoffnung aus, durch die Untersuchung des Verhältnisses von Schrift und kirchlicher Lehrautorität eine tiefere Erkenntnis der Lehrgewalt der Kirche zu gewinnen und eine innere Überwindung des protestantischen Schriftprinzips anzubahnen. Ist nun diese Hoffnung in Erfüllung gegangen?

Wir haben versucht, mancherlei beizutragen, was die kirchliche Lehrautorität in ihrer Eigenart näher bestimmen kann. Aber wir möchten nicht behaupten, daß damit ihr tieferes Wesen schon erschlossen sei; dazu braucht es noch einer theologischen Erwägung. Es läßt sich vermuten, daß die in der Offenbarung so stark hervor-

gehobene Vorstellung von der Kirche als dem Herrenleib unsere Erkenntnis fördert. Die Funktionen der kirchlichen Gewalt, auch die des Lehramtes, enthalten ja daher ihre Begründung und Erklärung. Die Kirche führt als Leib Christi das weiter, setzt es in Raum und „ergänzt" das, was im Haupte begonnen worden ist. Es sind keine neuen Werte, sondern nur die Fortsetzung des alles überragenden Wortes in Jesus Christus, dem menschgewordenen Gottessohn. Nun muß sich das auch in der kirchlichen Lehrgewalt kundtun; denn das Haupt des Leibes ist das in der Menschwerdung noch deutlicher in die Menschheit hineingesprochene Wort Gottes, die Offenbarung des Wortes schlechthin. Der Kirche kann also nichts anderes eignen, als die Offenbarung zu empfangen und weiterzugeben und dabei in Fortführung der Aufgabe Christi dessen Autorität in der Menschheit aller Zeiten zur Anerkennung zu bringen. In dieser Tätigkeit tut sich uns das innere Wesen der Kirche kund, sie ist darum nicht Verkörperung des Heiligen Geistes, sondern Fortsetzung der Menschwerdung des Wortes. Wenn wir von der Lehrgewalt her oder genauer von der Vorlage und Erklärung der Offenbarung her an die Kirche herankommen, so tritt an ihr gerade das hervor, was sie als Leib des menschgewordenen Wortes aufzuweisen hat; dann verschwindet gleichsam ihre eigene geschöpfliche Natur, und der Zugang zu dem Göttlichen wird durch sie frei. Trotzdem liegt in der gnadenvermittelnden Tätigkeit der Kirche eine passende Parallele vor: Alle Gnade kommt vom Haupte, und der Leib empfängt sie nur und gibt sie dienend als Instrumentalursache weiter. Wie da Gnade Christi und Gnade durch die Kirche nicht in Widerspruch miteinander stehen, sondern die letztere durch die erste bedingt und innerlich konstituiert wird, so verhält es sich auch in der autoritativen Lehrverkündigung. Es kommt aber beim Dienst an der Offenbarung hinzu, daß hier mit einer Deutlichkeit, die nicht übersehen werden kann, die Autorität des Hauptes als des Ewigen Wortes, das Fleisch angenommen hat und durch die Kirche, den Leib, diese Fleischwerdung fortsetzt, in Erscheinung tritt.

Nach diesen Ausführungen bleibt uns noch eine Aufgabe, nachzuweisen, wie die protestantische Haltung gegenüber der Heiligen Schrift durch eine eingehendere Darstellung der kirchlichen Lehrautorität überwunden werden kann. Was die Reformatoren im Grunde befürchteten, war eine Verdunklung oder Abschwächung der Autorität des Gotteswortes. In der Confessio helvetica vom Jahr 1562 kam das am klarsten zum Ausdruck: „Wir ertragen in der Sache des Glaubens keinen andern Richter als Gott selber, der durch die Heiligen Schriften

erklärt, was wahr und was falsch ist“ [96]. Damit erlosch allerdings auch in der evangelischen Theologie das Verständnis für eine kirchliche Lehrautorität, aber im tiefsten wohl deshalb, weil man sie neben oder gar über dem Gotteswort sehen zu müssen glaubte. Heutzutage dürfte eine Lehrgewalt der Kirche nicht mehr auf so viel Widerstand bei den Protestanten stoßen, zumal wenn sie als Dienst an der Offenbarung erklärt wird. Karl Barth schreibt: „Es ist die Autorität der Kirche, die mir darin begegnet, daß die Hl. Schrift zu mir kommt mit dem Anspruch, Wort Gottes zu sein. Wenn die Hl. Schrift überhaupt mit diesem Anspruch zu mir kommt und von mir gehört wird, so kommt sie so zu mir. In diesem Sinne gilt das in der Reformationszeit viel umstrittene Diktum Augustins: ‚Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas‘ (Contra ep. Manich. 5, 6). Erkenne ich in der Hl. Schrift das Wort Gottes, so bedeutet das, daß ich die konkrete Autorität der Kirche anerkenne.“ [97] Wir sehen hier die Erkenntnis des Ineinander von Schrift und Kirche und der beiderseitigen Autorität, zugleich wird eine Grundlage gemeinsamer Verständigung sichtbar. Wenn wir wesentlich die kirchliche Autorität gegenüber der Hl. Schrift als Autorität gegenüber der Offenbarung als solcher deuten, wenn wir herausstellen, daß sie nur dem Worte Gottes zu dienen hat und im tiefsten Wesen dessen Autorität zur Geltung bringen will, dann nähern wir uns dem evangelischen Standpunkt, ohne daß wir die katholische Auffassung im geringsten preisgegeben hätten. Entsprechend wird sich die Ansicht der Protestanten dazu durchringen können, daß sie eine Lehrgewalt der Kirche und ihre Lehrautorität in diesem Sinne anerkennt und daß sie es vermag, ohne dem Worte Gottes und seiner Autorität Eintrag zu tun. Es bleibt allerdings dann noch die Frage nach einer mündlichen Überlieferung außerhalb der Schrift offen, aber auch von dieser Seite her dürfen wohl keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entstehen. Wenn einmal die kirchliche Lehrautorität sichergestellt ist, kommt dem anderen Problem nicht mehr allzu große Bedeutung zu. Auf dem Wege der Erkenntnis, daß die mündliche Überlieferung mit der kirchlichen Lehrverkündigung identifiziert werden kann, würde sich am schnellsten eine Lösung anbahnen lassen. Hinzukommen könnte noch der Gedanke, daß es bei der Hl. Schrift um das Wort Gottes, die Offenbarung als solche geht, nicht eigentlich um die Eigenart, daß sie geschrieben ist, und daß darum jedes Sprechen Gottes, das sich authentisch ausweist, mit der gleichen Ehrfurcht angenommen werden muß.

[96] Non alium sustinemus in causa fidei iudicem quam ipsum Deum, per scripturas pronuntiantem, quid verum sit, quid falsum: E. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, 172.

[97] Prolegomena zur Dogmatik I, München 1927, 369 f.

Eine innere Überwindung der protestantischen Auffassung von der „Schrift allein" wäre dann erreicht und damit auch ein bedeutsamer Schritt zur Annäherung der beiden Konfessionen getan.

Wir haben uns in dieser Arbeit bemüht, die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität zu untersuchen. Der historische Teil brachte die für das Problem bedeutsamen Perioden der katholischen Theologie, die Patristik mit Irenäus und Tertullian an der Spitze, die Scholastik mit Skotus und Heinrich von Gent, das Konzil von Trient und schließlich zwei Theologen des 19. Jahrhunderts, die sich außerordentlich um die Klärung verdient gemacht haben, Möhler und Franzelin. Aus der geschichtlichen Übersicht konnten dann im systematischen Teil manche Gedanken Verwendung finden. In ihm wurde vor allem herausgestellt, daß es die Aufgabe der kirchlichen Lehrautorität ist, die Autorität der göttlichen Offenbarung geltend zu machen, unabhängig davon, ob diese in der Schrift niedergelegt ist oder nicht.

Das Ergebnis wird kaum den Anspruch erheben können, absolut Neues zu bieten, die Zusammenschau dürfte aber sowohl im historischen als auch im systematischen Teil nicht ohne Interesse sein. Theoretisch wird so das Wesen der kirchlichen Lehrverkündigung klar erkannt, und für praktische Gesichtspunkte werden Gedanken ausgesprochen, die das protestantische Schriftprinzip in seiner Einseitigkeit aufheben könnten. Schließlich und letztlich darf auch eine theologische Erkenntnis- und Methodenlehre an diesen Ausführungen nicht achtlos vorübergehen, weil die Art des Beweisverfahrens in der Theologie davon abhängig ist, wie Schrift und kirchliche Lehrautorität, die beiden Angelpunkte der Argumentation, miteinander in Verbindung stehen. Alles in allem, die Frage in sich und in ihrer praktischen Auswirkung wird nicht ohne Bedeutung sein, und wir hoffen, etwas zu ihrer Beantwortung beigetragen zu haben.

Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage, ob Christus ein Geschöpf sei

Von Artur M. Landgraf

Schon weil der Ansturm einer ganzen Anzahl Häresien sich gegen sie richtete, war die Christologie relativ früh hinsichtlich der wichtigsten Punkte geklärt worden. Da aber Christus selber im Mittelpunkt der Heilslehre steht, blieb er auch stets das Zentrum der Theologie. Und dies umsomehr, als der Unterricht bis weit in das zweite Jahrtausend herein sich hauptsächlich um die Lesung und Erklärung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes bemühte. Während man nun im ersten Jahrtausend zumeist nur in Kontroversfragen an eine tiefere Untersuchung herantrat, ist es ein Vorzug der Frühscholastik, daß sie sich mit der Theologie in ihrer ganzen Breite beschäftigte und so auch Probleme aufnahm, die an und für sich nur ein theologisches, nicht aber ein apologetisches Interesse besaßen oder dieses vielleicht schon seit langem verloren hatten. Zu diesen gehört die Frage, ob Christus ein Geschöpf sei.

Bei Hervaeus von Bourg-Dieu scheint es, als sei hier kein Grund zu irgend welchen Bedenken, wenn er sagt, daß Christus in der Menschheit wahrhaftig Geschöpf, in der Gottheit wahrhaftig Schöpfer sei, d.i. wahrer Mensch und wahrer Gott sei[1]. Bei Abaelard aber schon zeigt es sich, daß es sich hier doch um etwas Problematisches handelt. In seinem Sic et Non (cap. 67) reiht er eine große Anzahl von Texten aneinander, von denen insbesondere diejenigen aus Beda[2], Hieronymus[3], Hilarius[4] und vor allem die Anführungen aus Am-

[1] Paulinenkommentar, zu Eph 1 (PL 181, 1215D): Invitat eos apostolus ad veram fidei constantiam, quam ab eo perceperunt de Domino Jesu, scilicet Christum vere esse creaturam in humanitate et vere creatorem in divinitate, id est verum hominem et verum Deum.

[2] Beda in homilia De Natali: Omnia per ipsum facta sunt. Si enim nihil creaturarum sine ipso factum est, patet profecto, quia ipse creatura non est, per quem omnis creatura facta est (PL 178, 1437).

[3] Hieronymus de symbolo Niceni concilii: Accipe igitur, quia creatura Dominus verus non potest esse neque creatura creaturas salvare dicente Scriptura: „Coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula". Vides igitur, quod paganitatis est potius hoc quam christianitatis (PL 178, 1437).

[4] Z. B. Hilarius in XII De Trinitate: Non enim Dominum Christum creaturam, quia [ipse est, qui creavit omnia, neque facturam], quia facturarum omnium ipse est Dominus, sed Deum novimus, Deum Dei Patris propriam generationem (PL 178, 1437). — Item: Humanae intelligentiae sensus respuit, ut creator creatura sit, quia creatura per creatorem est, quia, si creatura

brosius[5] sich gegen die Geschöpflichkeit Christi aussprechen, zugleich aber die aus Ambrosius kundtun, daß eine solche Aufstellung mit Front gegen die Arianer geschah[6]. Doch bringt Abaelard auch zwei Texte, in denen Christus als creatura bezeichnet wird.

De Christo itaque dicit Chrysostomus de psalmo L: Rerum stupenda miracula! Quem dignum sermonem pronuntiem? O amentia haereticorum dicentium: Quomodo creator creatura est? Dicite, quemadmodum, qui ubique est, intra vulvam fuit?[7] — Ferner: Leo papa in sermone Pentecostes: Si enim homo ad imaginem et similitudinem Dei factus in suae naturae honore mansisset, diabolica fraude deceptus a lege sibi posita per concupiscentiam [non] deviasset, creator mundi creatura non fieret. Sed quia diaboli invidia mors intravit in orbem terrarum, aliter solvi captivitas humana non potuit, nisi carnem nostram ille susciperet, qui sine maiestatis suae damno verus homo fieret, et solus contagium peccati non haberet[8].

Abaelard selber gibt im Sic et Non keine Entscheidung, ja nicht einmal eine Andeutung davon, nach welcher Seite er neigt. In seiner

---

sit, et corruptioni subditus et exspectationi obnoxius est et servituti subiectus est ... Si igitur Christus est creatura, necesse est sub spe longinquae exspectationis incertus sit et eius longinqua exspectatio nostra potius exspectet et exspectans ea vanitati subiectus sit, et per necessitatis subiectionem non sponte subiectus sit ... O impudentem de Deo atque impiam professionem his eum per creaturae contumeliam etiam ludibriis deputare, ut speret, ut serviat, ut coactus sit, ut liberandus sit in nostra, non in sua (PL 178, 1437).

[5] Ambrosius ad Gratianum, lib. 1: Restat, ut illud quoque sacrilegium redarguatur, et probemus Dei Filium non esse creaturam. Audivimus dicente Domino: „Praedicate evangelium universae creaturae"; nullam excipit, et ideo ubi sunt, qui creaturam Christum appellant? Nam, si creatura esset, nunquid [ipse] sibi mandaret evangelium praedicari? Non enim creatura est, sed creator Christus ... Videmus igitur inter creaturam et Deum magnam esse distantiam, quia servitus creatura est, Deus autem spiritus est; ubi autem spiritus Domini, ibi libertas. Quis hunc induxit errorem, ut eum, qui creavit omnia, diceret creaturam? Numquid ipse Deus se creavit? Si per ipsum facta sunt omnia, numquid ipse se fecit? Si lectum est, quia Deus in sapientia fecit omnia, numquid verisimile videri potest quia in seipsam facta est sapientia? — Item: Apostolus dixit Dominum maiestatis crucifixum; Filius ergo est et Dominus maiestatis; est non creaturis subiecta maiestas. Non ergo creatura Filius. — Item: Filius paternae est imago substantiae, omnis autem creatura dissimilis supernae substantiae, sed non dissimilis Dei Patris Filius. Non ergo creatura Filius. Nulla creatura aequalis Deo, aequalis autem Filius; non ergo creatura Filius. — Item: Omnis creatura accidentia boni et mali recipit eademque discessionem sentit; Dei autem Filio nihil potest ex eius divinitate vel decedere vel accedere. Non ergo creatura Dei Filius. — Item: Omne opus suum Deus adducet in iudicium. Sed Dei Filius non adducitur. Non ergo creatura Dei Filius. — Item: Filius unum cum Patre se esse dixit; id quemadmodum potest dici creatura? Non ergo creatura est Dei Filius ... Item omnis creatura servit, sed non servit Dei Filius, qui ex servis filios Dei facit. Non ergo creatura Dei Filius (PL 178, 1438).

[6] Item: De Arianis: Dicant igitur generatum ex Patre, ex matre creatum; aut dicant, quomodo Dei Filius et genitus et creatus? Una natura et maxime Deus diversitatem non accipit. Prohibet me Paulus creaturae servire, et Christo admonet serviendum. Non ergo creatura Christus (PL 178, 1439). — Diese Stellungnahme des Ambrosius gegen Arius kennt auch die Summa Sententiarum lib. 1 c. 18 (Rouen [1648] 434).

[7] PL 178, 1440. [8] PL 178, 1440 f.

Theologia „Summi Boni" kann man lesen, daß das *Wort* nicht geschaffen ist[9], aber auch: Sicut ergo Christum secundum humanitatem incepisse, secundum vero divinitatem aeternum esse praedicamus . . .[10] Er findet denn auch keine Schwierigkeit, freilich unter Wahrung seiner Lehre von der hypostatischen Union und unter Vermeidung der Folgerung, daß Gott eine Sache würde, die nicht immer existiert hätte oder nicht immer Gott gewesen wäre, in seiner Theologia Scholarium zu sagen: Unde aliquid creatum, vel quod non semper fuit, concedi oportet Deum esse, cum videlicet constet hominem creaturam esse atque initium habere... Ut igitur expositum est, cum dicitur Deus fieri caro vel Deus homo esse, sic accipiendum est, ut divina substantia humanae sociari in personam unam intelligatur, non illa effici, cui sociatur, sicut nec anima hominis caro fit, cui unitur, nec in eius naturam convertitur[11]. Doch ist zu bemerken, daß Abaelard unser Problem nicht ausdrücklich behandelt, genau so wenig, wie die Sententiae Hermanni, die aber ebenfalls, wenigstens nach Andeutungen zu schließen, sich nicht daran zu stoßen scheinen, daß Christus im uneigentlichen Sinn, d.h. wenn der Teil für das Ganze genommen wird, Geschöpf genannt werde[12].

Während sodann Robertus Pullus ohne Bedenken und ohne Einschränkung Christus als Geschöpf bezeichnet[13], finden wir die Summa Sententiarum irgendwie im Schatten der Abaelardschule. Sie betont trotz der Kenntnis des wichtigsten Gegenargumentes, das mit dem Geschöpfsein das Angefangenhaben verbindet, ausdrücklich, daß Christus mit näherer Bestimmung Geschöpf genannt werden kann, nämlich

---

[9] Lib. 1 cap. 5; ed H. Ostlender, Peter Abaelards Theologia „Summi Boni" (BGPhThMA. 35, 2-3), Münster (1939) 10.

[10] Lib. 3 cap. 4; ed. a. a. O. 105.

[11] Lib. 3 c 6 (PL 178, 1107).

[12] C. 24 (PL 178, 1733): Quamobrem de hac praedicatione, utrum vera sit an non, diligenter inquirere est consilium. Omnes enim locutiones istae in auctoritatibus inveniuntur: Deus est homo, homo est Deus, Christus est filius hominis, Christus est filius Dei, Christus est Deus et homo, quarum nulla praeter unam propria videtur. Si enim propria est ista locutio Deus est homo, tunc aeternum est temporale, simplex est compositum, creator est creatura, similiter de aliis. Impropriae igitur sunt, ut pars pro toto accipitur. — Man vgl. c. 27 (PL 178, 1757): Quaeritur etiam, utrum eamdem scientiam habuerit anima illa, quam Verbum habebat. Quidam dicunt, quod eamdem: et ita tantum sciebat creatura illa, quantum creator. Sic igitur perfecta erat in scientia, sicut Deus. Aequalis ergo erat creatura illa in hoc creatori suo, quod irrationabile esse videtur. Non itaque dicimus, quod eamdem habuerit scientiam . . .

[13] Sententiarum libri octo, lib. 4 c. 1 (PL 186, 805): Verum si incongruum hoc quoque est, ut quolibet modo Factori factura aequiparetur, nec ille homo, qui nos redemit, quoniam creatura est, Creatore cum suo eiusdem potentiae et prudentiae atque bonitatis esse debet: omnia inferiora sortitus, tanquam Deo subiectus, omnibus tamen creatis longe celsior, quoniam homo factus est Deus.

als Mensch, da er als Mensch einen Anfang hat[14]. Sie fügt aber eigens bei: Nec tamen per se concedendum est: Christus habet initium[15].

Wie gesagt, geht die Summa Sententiarum hier mit Abaelard; sie geht aber nicht mit Hugo von St. Viktor. Dieser will ja bekanntlich nichts davon wissen, daß Christus ein Geschöpf sei. Er glaubt sogar, daß der katholische Glaube diejenigen, die Christus als Geschöpf bezeichneten, verurteilte, weil Christus, obwohl er in der Zeit zu sein begann, nicht völlig zu sein begann; denn über den Zeiten und vor den Zeiten sei er immer der gleiche Gott gewesen. Kreatur sein sei aber etwas aus nichts sein, d.h. etwas sein und nichts gewesen sein. Es fängt aber nicht jeder, der etwas zu sein beginnt, schon deswegen zu sein an, weil er etwas zu sein beginnt; so wie derjenige, der etwas zu sein aufhört, nicht schon deswegen zu sein aufhört, weil er aufhört, etwas zu sein. Denn es hört etwas nicht auf, so zu sein, so daß es nichts wäre, sondern bloß so, daß es nicht mehr ist, was es aufhört zu sein. So fängt derjenige, der etwas zu sein beginnt, nicht immer so an, etwas zu sein, als ob er zu sein begänne, um etwas zu sein, sondern so, daß das etwas nun anfängt zu sein, das vorher nicht war. So begann Christus, als er anfing, Mensch zu sein, etwas zu sein; er begann aber nicht so, etwas zu sein, als ob er vorher nicht schon etwas gewesen wäre. Denn auch ehe er das war, was er einmal zu sein begann, war er etwas, das er immer war und nie zu sein begonnen hat. Darum ist Gott Mensch geworden und dennoch ist Gott nicht ein Geschöpf[16].

---

[14] Tract. 1 c. 18 (Rouen [1648] 434): A quibusdam solet quaeri, utrum sit concedendum: Christus est creatura. Non videtur per se concedendum Nam, si creatura est, initium habet. Si habet initium, non fuit semper. Sed cum determinatione potest concedi. Christus est creatura secundum quod homo, quia secundum quod homo habet initium.

[15] Ebd.

[16] Summa de sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 9 (Rouen [1648] 597 — PL 176, 397 — Pommersfelden, Schloßbibl., Cod. 73/2822 fol. 28v): Propterea eos, qui Christum creaturam esse dixerunt [*Ms.* crediderunt], fides catholica condemnavit; quia Christus, quamvis in tempore esse coepit [*Ms.* ceperit], non tamen omnino esse coepit, quia supra tempora et ante tempora idem ipse semper Deus fuit. Hoc est autem creaturam [*Ms.* creatum] esse, aliquid de nihilo esse, hoc est esse aliquid et fuisse nihil. Non autem omnis [*Ms.* omne], qui [*Ms.* quod] aliquid esse incipit, ideo esse incipit, quia aliquid esse incipit.; sicut qui [*Ms.* quod] aliquid esse desinit, non ideo esse desinit, quia aliquid esse desinit [*Ms.* quia — desinit *om.*; *add.* ut id, quod esse desinit, iam non sit]. Non enim aliquid ita esse desinit, ut nihil sit, sed solum ut id, quod esse desinit, iam non sit. Sic non semper qui aliquid esse incipit ita aliquid esse incipit, quasi esse incipiat, ut aliquid sit, sed ut aliquid, quod prius non fuit, esse incipiat, ut iam sit. Ita Christus, quando homo esse incoepit, aliquid esse incoepit; nec tamen ita aliquid esse incoepit, quasi prius non fuisset aliquid, quia et, priusquam hoc fuit, quod aliquando esse coepit, fuit aliquid [*Ms.* aliud], quod semper fuit, et numquam esse [*Ms. om.*] coepit. Itaque Deus homo factus est, et tamen Deus creatura non est. — Man findet übrigens den Anfang dieser Stelle unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Hugo (M. H.) als Beginn einer Quästion im Cod. British Museum Harley.

Eine ablehnende Stellungnahme gegenüber der Bezeichnung Christi als Geschöpf kann man teilweise noch in den zum Bereich Odos von Ourscamp gehörigen Quästionen finden. So schreiben z. B. einmal die Quästionen des Ms. C. 61 der Züricher Zentralbibliothek: Hec creatura, scilicet filius virginis, est aliqua creatura et ista creatura est Christus. Ergo aliqua creatura est Christus. Falsa hec resolutio, scilicet paternitas est aliqua res, que non est Deus et ista res fuit ab eterno. Ergo aliqua res, que non est Deus, ab eterno fuit[17]. Ein andermal findet man: Christus est illa creatura, que est homo. Ergo est creatura. Non sequitur. Sicut: Christus est ista duo, scilicet Deus et homo: ergo est duo. Non sequitur, quia non duo, set unus est Christus et duo esset ibi personale[18]. Nicht so klar ist die Sache in den Quästionen des Cod. a VI 8 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg, die sich mit der auch von Gandulphus behandelten Ambrosiusstelle beschäftigen: Si Deus solam creaturam obtulisset, magis commendandus esset Abraham, qui filium obtulit, und sie vom bloßen Geschöpf deuten, das nicht Schöpfer wäre. Am Schluß der weiteren Diskussion heißt es aber einfachhin: Es wird aber nicht zugegeben, daß er Geschöpf war, sondern er war Schöpfer[19]. Die Quästionen des Cod. 40/2919 der Schloßbibliothek von Pommersfelden, die sehr wohl von der Ansicht wissen, nach der Christus je nach der verschiedenen Natur Schöpfer und Geschöpf genannt wird, scheinen ebenfalls nach der negativen Seite hinzu-

lat. 325 fol. 110. — Man vgl. auch: Summa de sacramentis christianae fidei, lib. 1 p. 12 c. 6 (Rouen [1648] 577 und PL 176, 354 A): Mystice autem nomen Dei assumere in vanum est Filium Dei visibilem per humanitatem factum creaturam existimare. In vanum quippe nomen Dei assumit, qui Filium Dei aeternum ex tempore coepisse credit. — Siehe ferner Institutiones in Decalogum, c. 1 (PL 176, 11 B). — E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Viktor, Hiltrup (1937) 69. — *Johannes von Cornwallis* lehnt in seinem Eulogium die Ansicht Hugos ab, nach der Christus nicht Geschöpf wäre, weil er nicht begonnen hätte etwas zu sein, als ob er früher nicht etwas gewesen wäre: Eulogium, c. 17 (PL 199, 1077 f.). Man vgl. R. F. Studeny, John of Cornwall, an opponent of Nihilianism. A study in the christological controversies of the twelfth century, Wien [1939], 44. — Jedenfalls ist der Verweis *Hugos a S. Charo* in der Erklärung zu Röm 8 unrichtig: Per filium, qui non potest appellari creatura. Contra: dicit magister Hugo de S. Victore: Fit creator creatura. Sed intelligendum est hoc, quia hic dicitur cum praecisione (Hugonis de Sancto Charo Tomus septimus, Venedig [1732] fol. 48^{v}).

[17] Fol. 47.

[18] Fol. 48^{v}.

[19] Fol. 33^{v}: Item, dicit Ambrosius: Si Deus solam creaturam obtulisset, magis commendandus esset Abraham, qui filium obtulit. Ergo Deus non solam creaturam obtulit. Ergo ipsam et aliud. Ergo duo. Sed sic determinatur: Non solam, id est non puram, id est non creaturam, que non sit creator. Item opponitur: Optulit creaturam: ergo creatam substantiam. Item: obtulit creatorem: ergo non creatam substantiam. Ergo, quod oblatum est, fuit creata et non creata substantia. Ergo due substantie. Ad quod dicimus, quod non quia creatorem obtulit, increatam substantiam obtulit, sicut non quia Filium genuit, divinam substantiam genuit. Non conceditur tamen, quod fuerit creatura, sed creator.

neigen[20]. Auch die Ps.-Poitiers-Glosse weist darauf hin, daß einige leugnen, daß Christus als Mensch gemacht sei[21].

Doch ist wie die Summa Sententiarum z. B. auch die zu Hugos Bereich gehörige Summe des Cod. lat. 208 von Montecassino nicht den Weg Hugos gegangen. Sie erwähnt das Argument Hugos gar nicht, zählt *pro et contra* eine Reihe von Sentenzen aus Ambrosius, De fide ad Gratianum, Hieronymus, De psalmis liber I, und Hilarius, In XI De Trinitate, auf[22] und sagt abschließend: Notandum, quod Christus est creatura vel servus secundum quod homo; non est creatura vel servus secundum quod Deus[23].

Damit ist in die Aussage: Christus ist Geschöpf, schon eine Unterscheidung gebracht, die unzweifelhaft einen Fortschritt in der Klärung bedeutet. Sie wird von Petrus Lombardus übernommen[24], der zu ihren Gunsten übrigens bloß eine Stelle aus des Abaelard Sic et Non[25], aber drei aus Augustinus[26] verwertet und ausdrücklich auf Arius als

---

[20] Fol. 192: Queritur, an Christus sit creator an creatura. Sed dicet: creator et creatura secundum alteram et alteram partem. Probo, quod totus sit creator... Vel aliter: Omnis homo creatura est. Sed Christus est homo. Igitur est creatura. Dissimiliter accipitur creatura in prima et in secunda persona, et ideo non sequitur. Nec totus est creator nec totus creatura, licet sic dicatur.

[21] Zu 3 dist. 10 (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 82^{v}) „Sed idem aliter". Nota, quod dicit aliter, quod ex hac auctoritate habemus, quod licitum sit dicere: Christus secundum quod homo factus est et alicuiusmodi. Quod a quibusdam negatur. Quod vero dicit aliter, explanant sequentia.

[22] Seite 159. [23] Seite 160.

[24] Sententiae, 3 dist. 11 c. 1 n. 71 (Quaracchi [1916] 597): Ad quod dici potest, hoc simpliciter et absque determinatione minus congruenter dici; et si quandoque brevitatis causa simpliciter enuntietur, nunquam tamen simpliciter debet intelligi.

[25] Ambrosius lib. 1 De Trinitate c. 14 n. 86 (PL 16, 549). — Zu dieser Stelle bemerkt der Sentenzenkommentar des Stephan Langton (Neapel, Cod. VII C 14 fol. 96^{v};: „Nam si creatura esset". Hec probatio non valet, quia dictum est non de quolibet homine, set de homine in specie. „Et subiectus esset vanitati". Et hoc verum est, quia Christus vanitati subiectus fuit, quia pene et mutationi, que hic appellatur vanitas. Sufficientius require extra.

[26] De Trinitate, lib. 1 c. 6 n. 9 (PL 42, 825), c. 6 n. 12 (PL 42, 827), und Liber 83 Quaestionum, q. 67 n. 1 (PL 40, 66). — Zur ersten hier genannten Stelle vermerkt der Sentenzenkommentar des Stephan Langton (Neapel), Cod. VII C 14 fol. 96^{v}): „Unde liquido" etc. Responsio: Non sequitur, quia Christus seipsum fecit et per seipsum factus est. Et cum dicitur: Christus fit aliquid, duplex est. Si enim fit, *fit* non copulat aliquid, quod in eo sit, vera est. Sic ergo exponitur: non est creatura, per quem facta est creatura. Creans non est, dico, creatura, scilicet secundum quod omnis creatura per ipsum facta est, quia secundum hoc necessaria est ratio contra Arrium, qui dixit ipsum esse puram creaturam. Quod per rationem predictam improbatur necessario. Si enim Christus esset creatura, quomodo posset omnis creatura per ipsum fieri. Sic ergo consideres, quomodo et ad quid et contra quem inducatur, nichil ad probandum, quod Christus non est creatura, set ad probandum, quod non est pura creatura, inducitur. — Noch in den Quästionen Langtons (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 184^{v}) liest man zur gleichen Augustinusstelle: Item, Christus est creatura. Sed Augustinus super illum locum: omnia per

denjenigen hinweist, der in dieser Lehre geirrt hat[27]. Er formuliert denn seinen Standpunkt so: Man kann nicht einfachhin sagen, daß Christus gemacht oder ein Geschöpf sei; wird aber eine nähere Bedingung hinzugefügt, dann kann man dies in rechter Weise sagen, wie wenn man sagt, daß er nach dem Fleisch oder als Mensch gemacht ist, so daß das Gemachtsein der Menschheit, nicht der Gottheit zugeteilt wird[28]. Ähnlich den Sententiae Hermanni nennt er Aussagen, die Christus einfachhin oder mit näherer Bestimmung als Geschöpf bezeichnen, tropisch[29]. In den Rahmen des Gesagten paßt auch seine Antwort auf die weitere Frage, ob jener Mensch immer war oder angefangen hat. Sie lautet nämlich: jener Mensch hat als Mensch begonnen, als Wort aber ist er immer gewesen. Ohne Unterscheidung dürfe man hier eben nicht antworten[30].

Es ist nun auffallend, daß der Lombarde um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert als Vertreter der Lehre galt, daß Christus nicht als Geschöpf bezeichnet werden dürfe[31]. Stephan Langton, der wiederholt darauf zu sprechen kommt, gibt auch die Gründe dafür an. In der Erklärung von Röm 1 weist er auf die Stelle hin, an der die Collectanea des Lombarden den Text des hl. Augustinus De Trinitate lib. 1 c. 6 n. 9 (PL 42, 825), der von den Sentenzen auch als erstes Gegenargument aufgeführt wird, in der Form bringen: Quaerens autem, utrum [Christus] debeat dici creatura vel res creata simpliciter, audiat Augustinum super hoc ita disserentem: „In principio erat Verbum" et „Verbum caro factum est", propter nativitatem incarnationis eius, quae facta est in tempore ex virgine; et „Omnia per ipsum facta sunt". Neque dicit omnia, nisi quae facta sunt, id est omnem creaturam. Unde liquido apparet ipsum factum non esse, per quem facta sunt omnia, et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia, quae non est Deus, creatura est; si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia, quae non est Deus,

---

ipsum facta sunt, dicit: Non ergo est creatura, per quem facta est omnis creatura. Sed loquitur ibi contra Arrium, qui dicebat filium Dei esse puram creaturam et patrem creasse omnes alias creaturas. Et Augustinus duxit eum ad tale inconveniens: Omnia per ipsum facta sunt: ergo fecit se: ergo est prior se et posterior se. Quod est inpossibile de pura creatura. Et ita per hoc patet illum habuisse aliam naturam quam humanam. Quod concedimus.

[27] Sententiae, lib. 3 dist. 11 c. 2 n. 72 (Quaracchi [1916] 598).

[28] Sententiae, lib. 3 dist. 11 c. 2 n. 73 (Quaracchi [1916] 598): His aliisque pluribus testimoniis instruimur non debere fateri simpliciter Christum esse factum vel creaturam; sed addita determinatione recte dici potest, ut si dicatur factus secundum carnem vel secundum hominem, ut factura humanitati, non Deo attribuatur.

[29] Sententiae, lib. 3 dist. 11 c. 2 n. 74 (Quaracchi [1916] 600): Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio; illa autem locutio tropica est, qua Christus dicitur creatura vel simpliciter vel cum andiunctione.

[30] Sententiae, lib. 3 dist. 11 c. 3 n. 75 (Quaracchi [1916] 600): His igitur auctoritatibus in nullo resultantes, dicimus hominem illum, in quantum homo est, coepisse; in quantum Verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est ferenda responsio.

[31] So z. B. eine Quästionensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 98 und des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes fol. 91: Si queratur, utrum [Christus] sit creatura, magister, inquit, negabat.

creatura est, et quae creatura non est, Deus est. Si Filius non eiusdem substantiae est, cuius est Pater, ergo facta substantia est. Et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt. Facta igitur substantia non est[32].

Stephan Langton bemerkt hiezu: „Audiat Augustinum" etc. Intendit probare magister, quod Christus etiam secundum quod homo non sit creatura. Hec fuit eius opinio et inducit ad hoc probandum Au[gustini], que est super Johannem. Sed salva pace magistri nulla est probatio, quia Augustinus loquitur ibi de Christo secundum deitatem, magister vero secundum humanitatem. Preterea Augustinus loquitur contra Arrium, qui dicebat Christum puram esse creaturam. Et ideo dixit: non est creatura, per quam facta est omnis creatura. Et sic intelligendum est: non est creatura tantum. Unde pro nichilo dicit magister in rubrica marginali: attende, quasi: hoc facit multum ad meam oppinionem. Sed certe non est verum. „Si autem creatura non est eiusdem substantie" etc. Ex hoc patet, quod loquitur Augustinus de Christo secundum deitatem. Et ita patet, quare eum non dixit creaturam et non esse factum, scilicet secundum deitatem[33].

Übrigens bemerkt auch Hugo a S. Charo in seiner auf weite Strecken von Langton abhängigen Erklärung des Römerbriefes: Unde inducit [magister] auctoritatem Augustini dicentis ipsum non esse creaturam. Sed nota, quod male inducit, quia Augustinus de Christo secundum quod Deus loquitur contra Arrianum, qui dicebat Christum esse creaturam[34].

Eine weitere Stelle der Collectanea, auf die Langton hinweist, findet sich in der Erklärung zu Gal 4 und lautet: Ideo ait: ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Pater Filium suum factum ex muliere. Nota, quod eum, qui erat increatus, factum dicit[35].

Dazu sagt Langton: „Nota, quod eum, qui erat increatus, factum dicit". Ergo Christus factus est, non creatus. Quod non concedebat Lombardus, sicut in sententiis habes. Unde dampnavit illam sententiam: potestate, non natura, fit creator creatura. Non enim concedebat, quod Christus esset creatura, sicut nec factus nec creatus. Concedebat tamen, quod esset factus ex muliere et factus sub lege, non tamen factus, unde hoc supleret[36].

Hier korrigiert sich also Langton, da er anerkennt, daß der Lombarde in den Sentenzen zwar nicht einfachhin, aber doch mit einer näheren Bestimmung Christus gemacht nennt.

Kurz nachher geht er sogar weiter, da er auf die Stelle der Collectanea in der Erklärung des gleichen 4. Kapitels des Galaterbriefes hinweist, die lautet: Item, non te offendat, quod ait factum eum confiteamur natum. Factum enim non confitemur nisi hominem. Deus autem semper faciens est, fieri nescit ut sit, sed fit, ut aliquid

[32] PL 191, 1308 CD.

[33] Paulinenkommentar, zu Röm 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 3). Diese Stelle findet sich als Marginalglosse zur gleichen Stelle der Collectanea im Cod. Vat. Ottob. lat. 86 (13. Jahrh.) fol. 3 in zwei Abteilungen.

[34] Hugonis de Sancto Charo Tomus septimus, Venedig (1732) fol. 7.

[35] PL 192, 135 D.

[36] Paulinenkommentar, zu Gal 4 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 122). — Man vergl. hiezu den bereits dem 13. Jahrhundert angehörenden Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 fol. 99 zu Gal: „creatura esset". Contra quod: Lombardus dampnavit prosam illam: potestate, non natura, fit etc. — Ferner fol. 101 zu Röm: „qui non potest appellari creatura". Loquitur magister secundum suam opinionem, qui dixit Christum, secundum quod homo est, non esse creaturam. Unde reprehendi illam sequ[entiam]: fit creator creatura.

alicui sit, sicut dicit: „Domine refugium factus es nobis", quando factus est, qui nunquam factus est. Dominus autem Christus homo factus est, ut esset homo, scilicet ut qui creator semper erat, creatura esset[37].

Die Stellungnahme Langtons dazu lautet: „ut qui creator semper erat, creatura esset". Ergo Christus est creatura. Quod concedimus, quicquid dixerit Lombardus[38]. Demnach scheint, daß sich Langton nicht ganz klar ist, ob die Stelle wirklich in diesem Sinn vom Lombarden gemeint ist.

Unter den vom Lombarden in besonderer Weise abhängigen Werken nehmen die Sentenzen des Magisters Udo in keiner eigenen Quästion zu unserm Problem Stellung. Lediglich bei der Diskussion der Lehre, daß Christus eine aus Leib und Seele bestehende Substanz sei, wird als Schwierigkeit dagegen gebracht, daß Christus nach dieser Lehre auch Geschöpf wäre und damit die *auctoritas* falsch würde: Verflucht sei, wer Christus Geschöpf nennt, und: Es sei fern, daß der ein Geschöpf sei, durch den alles gemacht wurde. Die Verteidiger der oben genannten Lehre würden darauf antworten: Verflucht sei, wer Christus Geschöpf nennt, so verstanden, daß er nicht Gott wäre, wie einige Häretiker lehrten[39].

In den Sentenzenabbreviationen, soweit sie mir zugänglich waren, findet sich sodann lediglich, daß Christus ohne nähere Bestimmung nicht Mensch genannt werden kann. Magister Bandinus, der sich an die positiven Materialien des Lombarden hält, drückt dies so aus: Wenn auch Christus Mensch ist, so darf er doch nicht einfachhin als Geschöpf oder als gemacht bezeichnet werden. Wir sagen nicht einfachhin, daß er gemacht ist, sondern *secundum quid*, d. i. *secundum hominem*[40]. Dementsprechend sagt er auch, daß Christus *secundum quod Deus* immer war, *secundum quod homo* zu sein begann[41]. Ähnlich die Terminologie des Lombarden benützend und ausbauend lehrt die Fritzlarer Sentenzenabkürzung (jetzt in der Fuldaer Seminarbibliothek): Nec dicimus Christum simpliciter factum vel

---

[37] PL 192, 137 A.

[38] Paulinenkommentar, zu Gal 4 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 123).

[39] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 50: Probatum est rationibus et auctoritatibus quandam substantiam constitutam ex anima et carne esse Christum. Contra hoc autem multe auctoritates et rationes sunt. Si enim aliqua substantia constituta ex anima et carne est Christus: ergo Christus est aliqua substantia constans ex anima et carne. Ergo Christus est creatura. Falsa est ergo auctoritas, que dicit: Maledictus quicumque dixerit Christum esse creaturam. — Item, absit, ut sit creatura, per quem facta sunt omnia ... Primam igitur auctoritatem, que eis pro inconvenienti obicitur, sic determinant: Maledictus, quicumque dixerit Christum esse creaturam, subauditum ita, quod non Deum, ut quidam heretici dicebant.

[40] Sententiae, lib. 3 c. 10 (PL 192, 1076): Licet autem homo sit Christus, non tamen simpliciter dici debet creatura vel factus .... Non ergo simpliciter dicimus, quod factus sit, sed secundum quid, hoc est secundum hominem.

[41] Ebd.

creatum vel creaturam nisi tropice secundum quid, scilicet secundum carnem solam et animam[42]. Hier rückt auch die Abbreviation des Cod. lat. 65 der Bibliothèque Nationale von Luxemburg nicht vom Lombarden ab[43]. Sogar der Römerbrieftorso, der sich am Ende des Cod. Paris. Nat. lat. 686 (fol. 75-76 v) findet und Bruchstücke aus dem Paulinenkommentar, aber auch aus den Sentenzen des Lombarden und noch anderes Material enthält, gibt in der Frage: Item queritur, utrum debeat dici simpliciter atque concedi Christum esse factum vel esse creaturam, im wesentlichen den Inhalt von 3 dist. 11 c. 1 wieder[44]. Und noch der dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 sagt: Nos autem concedimus, quod secundum quod homo [Christus] creatura est[45].

Gandulphus wirft vor allem die Frage auf, ob Christus als Mensch Geschöpf sei. Als Argument dafür erscheint vor allem: Als Mensch wurde er geschaffen oder gemacht: also war er als Mensch ein Geschaffenes oder Gemachtes. Aber die Folgerichtigkeit wird hier abgelehnt mit dem Hinweis: Christus ist Herr oder Schöpfer gemacht worden, er ist aber keine factura creatrix vel dominatrix[46]. Als zweiter Beweis erscheint Augustinus, De Trinitate lib. 1[47]: Factum quippe creaturam, per quem omnis creatura facta est, omnem creaturam testem habere oportebat. Die Deutung nun, die Gandulph diesen Worten gibt, lehrt, daß er durchaus hier die Meinung des Lombarden wiedergibt: „Factum quippe creaturam", id est creatum secundum humanitatem, „per quem omnis creatura facta est, omnem creaturam habere testem oportebat"[48]. Gandulphus bringt aber noch einen weiteren Abschnitt unter der Rubrik: Quod Christus non est creatura. Hier erfährt die erste *auctoritas* aus Augustinus[49]: „Non est creatura, per quem omnis creatura facta est", keine Erwiderung. Die zweite aus (Ps. -) Ambrosius[50]: Si Christus creatura est, quid contulit mundo

[42] Zu 3 dist. 11 c. 1 (fol. 55[v]).

[43] Zu 3 dist. 11 c. 1 (fol. 128): Si autem queritur, utrum Christus simpliciter debeat dici vel concedi factus vel creatus vel creatura, hic non est respondendum sine tali determinatione, ut dicatur factus vel creatus vel creatura non secundum Deum, sed secundum hominem vel secundum carnem, ut factura humanitati, non Deo tribuatur. Unde Augustinus: non Deus factus est, sed Deus Dei filius natus est. Postea vero secundum carnem factus est ex Maria.

[44] Fol. 76.

[45] Fol. 101.

[46] Sententiae, lib. 3 § 20; ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau (1924) 288 f.

[47] Lib. 4 c. 19 n. 25 (PL 42, 905).

[48] Sententiae, a. a. O.; ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Sententiarum libri, 289.

[49] Super Johannem tr. 1 n. 12 (PL 35, 1385). Man vgl. De Trinitate, lib. 1 c. 6. n. 9 (PL 42, 825).

[50] Faustinus de Trinitate sive de fide contra Arianos c. 2 n. 5 (PL 13, 54).

dans pro creatura creaturam? wird dahin erklärt: Wenn Christus bloß Geschöpf ist, was hat er der Welt zugebracht, das ein bloßer Mensch nicht hätte zubringen können, Christus, sage ich, als er sich, das Geschöpf, für das Geschöpf gab[51]. Auch in der Frage: An Christus, secundum quod servus est, nos redemerit, wird darauf hingewiesen, daß Christus nicht bloß ein Geschöpf war[52]. Auch wird bei Behandlung der Ps.-Ambrosius-Stelle[53], in der, wenn Christus Geschöpf war, gefolgert wird: ergo maiori virtute dilectionem commendavit Abraham proprium et unigenitum filium offerens, quam Deus pater, qui nec proprium nec unigenitum dedit, nicht einfachhin in Abrede gestellt, daß Christus Geschöpf war[54]. Von dem aber, was das Spezifische der Lehre des Lombarden ausmacht, findet sich nur die Sache bei Gandulphus.

Bei Petrus von Poitiers sehen wir die Frage schon in den Händen der Dialektiker, die aber als sicher voraussetzen, daß Christus als Mensch Geschöpf ist[55]. Noch die aus mannigfachen Quellen gespeiste anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 schreibt, daß Ausdrücke wie der evangelische vom Verbum quod factum est und der des Hilarius: Quod creator factus est creatura, non est nature, sed potestatis exceptio trotz der absoluten Form der Diktion nicht absolut, sondern mit näherer Bestimmung zu verstehen sind, nämlich „als Mensch"[56].

Petrus Cantor scheint sich aber bereits von der Lehre des Lom-

[51] Sententiae, lib. 3 § 22; ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Sententiarum libri, 290.

[52] Sententiae, lib. 3 § 23; ed. J. de Walter, a. a. O. 290.

[53] Faustinus De Trinitate sive de fide contra Arianos, c. 2 n. 6 (PL 13, 54).

[54] Sententiae, lib. 3 § 24; ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Sententiarum libri, 291 f.

[55] Sententiae, lib. 4 c. 10 (PL 211, 1179): Item, secundum quod est homo, est creatura, quae est vel quae non est Deus. Si secundum quod est homo, est creatura, quae est Deus, ergo secundum quod homo est Deus; si secundum quod homo est creatura, quae non est Deus, ergo secundum quod homo est aliquid, quod non est Deus. Sed nil est, secundum quod est homo, quod ipse simpliciter non sit. Ergo Christus est aliquid, quod non est Deus. — Ad hoc dicendum, quod Christus, secundum quod est homo, est creatura, sed non creatura, quae sit vel quae non sit, quia nulla relatio post illud est admittenda neque nominalis neque pronominalis, nisi haec dictio *secundum* notet unitatem personae.

[56] Fol. 22^{v}: Item in euangelio: videamus Verbum, quod factum est. Et Ylarius: Quod creator factus est creatura, non est nature, sed potestatis exceptio. Ergo Christus est factus: ergo habet initium ex tempore: ergo non est eternus. Licet dictio sit absoluta, non est tamen absoluta intelligentia, sed determinata. Intelligitur enim: secundum quod homo est factus; nichilominus tamen secundum quod Deus eternus. — Mit den Texten, die Schwierigkeiten machen, setzt sich die Summe in der Form auseinander (fol. 22): Augustinus super Johannem: non est creatura, per quem facta sunt omnia. Non est creatura in eo, quod per ipsum facta sunt omnia. Et Ambrosius: Si nos concedimus Christum esse creaturam, incidimus in heresim Arrii: puram, id est ita, quod non Deum. Sed sic contra: Omnis creatura est creatura et non aliud. Ergo cum Christus sit creatura et non aliud: ergo pura. Instantia: Pater

barden irgendwie zu distanzieren. In der Erklärung von Phil 2, 8 bemerkt er wohl: Secundum hominem ergo factus est, per quem omnia facta sunt secundum quod Deus[57], zieht aber umgekehrt zu Hebr 2, 3 die Folgerung: „qui fecit eum" secundum hominem: ergo Christus creatura est, quia factus ex semine David secundum carnem[58]. Immerhin findet er es noch am Platz in der Erklärung zu Eccli. 1 zu bemerken, daß wegen der Vereinigung mit der Menschheit Christus manchmal geschaffen oder Geschöpf genannt werde. Dies sei aber nicht einfachhin anzunehmen[59].

Der Einfluß des Lombarden macht sich sodann auch in den Quaestiones in epistolas Pauli bemerkbar, die es ablehnen, Christus ohne nähere Bestimmung als Geschöpf zu bezeichnen, und zwar, damit der Anschein der Übereinstimmung mit denjenigen Häretikern vermieden werde, nach denen Christus nach beiden Naturen gemacht wäre, aber auch wegen der in dem Namen Geschöpf miteingeschlossenen Verneinung, weil eben das als Geschöpf bezeichnet werde, was zu sein begonnen hat und nicht immer gewesen ist. Denn es folgere nicht: Wenn Christus der Menschheit nach nicht immer gewesen ist, ist er nicht immer gewesen; wie dagegen sehr wohl folgere: wenn er der Gottheit nach immer gewesen ist, ist er also immer gewesen[60].

---

est Pater tantum et non alius. Ergo est Pater et non est essentia, que est Filius. Pura autem creatura non unita creatori. Vel potest dici, quod interpretatur essentiam [per] personam. Nam primo proponit essentiale, scilicet creaturam, secundo assumit personale, scilicet Christum. Quare non provenit conclusio. Et sic insistimus: Quicquid abstuli tibi, restitui. Abstuli tibi filiam virginem. Vel quicquid est hec persona est illa. Hec persona est pater: ergo illa ... Item, Christus est creatura, que incipit esse: ergo Christus incepit esse. Quod potest concedi sub hac determinatione, id est incepit esse secundum humanam naturam, sed non simpliciter. Item, Christus incepit esse aliquid, quod prius non fuit: ergo incepit esse aliquid. Instantia in eodem.

[57] Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 208.

[58] Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 234.

[59] Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 129: Et nota, quia propter unionem humanitatis quandoque dicitur Christus creatus et creatura. Quod non tamen simpliciter solet recipi. — Leider habe ich mir den Wortlaut der folgenden beiden Quästionen des Cod. British Museum Harley. lat. 3855 fol. 24 nicht herausgeschrieben: Frage 76: Christus est creatus: ergo res creata: ergo creatura. Ergo ab aliquo accepit, ut primo esset. Frage 77: Queritur deinde, an Christus sit creatum. Alii dicunt, quod sit, alii, quod non.

[60] Zum Römerbrief, q. 12 (PL 175, 434): An simpliciter debeat concedi Christum esse creaturam vel factum. — Solutio: Non concedendum sine determinatione tali: secundum carnem, ne videamur consentire haereticis dicentibus Christum esse factum secundum utramque naturam; et propter etiam implicitam negationem huius nominis creatura, quia id dicitur creatura, quod coepit esse et non semper fuit. Non enim sequitur: si secundum humanitatem Christus non semper fuit: ergo non semper fuit; sicut bene sequitur: si secundum divinitatem semper fuit: ergo semper fuit. — Man vgl. sodann Quaestio 16 (PL 175, 435): An concedendum sit: homo ille fuit ab aeterno? Solutio: Si per pronomen *ille* demonstratur persona, verum est hominem illum ab aeterno fuisse; si autem natura humana, non est verum: homo ille fuit ab aeterno.

Nach meinen Auszügen zu schließen, beschäftigt sich der mit den Quaestiones in epistolas Pauli verwandte Paulinenkommentar des Cod. Vat. Ottob. lat. 534 bloß mit der Frage, worauf sich im Paulustext „qui factus est ei ex semine David secundum carnem" (Rom. 1, 3) das „qui" bezieht. Der Verfasser bezieht es auf das „Filius Dei", den Sohn Gottes nicht nach der Natur, in der er mit Gott dem Vater gleicher Substanz und gleicher Ewigkeit ist, sondern nach jener Natur, nach der er geringer als der Vater gemacht wurde, d. h. nach der menschlichen Natur. Als Mensch sei der gemacht, der als Gott ungemacht ist[61].

Die Apologia De Verbo Incarnato stellt das Problem in der Form: Da Christus menschliche Substanz ist, ist da zuzugeben, daß er Geschöpf ist, wo doch jeder Mensch Geschöpf ist? Die Lösung entspricht derjenigen des Lombarden: man darf nicht einfachhin zugeben: Christus ist Geschöpf, sondern bloß mit der Beifügung: als Mensch. Daraufhin kommt nun der Einwand: Geben wir nicht einfachhin zu, daß Christus Mensch ist? Warum gibt man dann nicht in ähnlicher Weise zu, daß er Geschöpf ist? Hier lautet die Antwort: Der Gebrauch der hl. Kirche hat es deswegen nicht in seiner Gewohnheit, einfachhin zuzugeben, daß Christus Geschöpf ist, damit dies nicht nach beiden Naturen verstanden werde und man so den Anschein erwecke, als ob man dem arianischen Unglauben beistimme, der sagt: Christus ist bloß Geschöpf, während der katholische Glaube lehrt, daß er sowohl Schöpfer sei — nach der göttlichen Natur —, als auch Geschöpf — nach der menschlichen Substanz[62]. Der Verfasser weist dann noch darauf hin, daß in allen Redensarten, in denen von Hieronymus, Hilarius oder Augustinus Christus als Geschöpf bezeichnet wird, diese Autoren sich nicht als dem Arianismus verfallen offenbaren, weil sie Christus nicht als bloßes Geschöpf bezeichnen. Wenn umgekehrt Augustinus sage: Non est creatura, per quem facta est omnis creatura, so sei der Sinn: Non est creatura per quem etc., id est id in Christo, per quod facta est omnis creatura, non est creatura, sed creatrix essentia. Agit enim de persona secundum divinam naturam[63]. Wenn der Häretiker und der Katholik auch die gleichen Worte im Munde führten, so folge daraus

[61] Fol. 135^{r}: „Qui factus est ei ex semine David secundum carnem". Queri solet, ad quid fiat relatio per istud *qui*. Non enim videtur fieri posse ad Filium Dei, cum ipse consubstantialis sit et coeternus Patri. Quare factus esse non potest. Ad quod dicimus, quia fit ibi relatio ad Filium Dei non secundum naturam illam, in qua est consubstantialis et coeternus Deo Patri; sed secundum illam, secundum quam factus est minor Patre, id est humanam. „Qui factus est ei secundum carnem", hoc est secundum hominem, sicut Verbum caro factum est, hoc est homo. Factus est secundum hominem, qui tamen infectus est secundum divinitatem.

[62] Hugonis de S. Victore Opera omnia. Pars III. Rouen (1648) 72.

[63] Ebd.

doch nicht, daß sie den gleichen Sinn im Herzen trügen, wie ja auch nicht folge, daß, wenn mehrere am gleichen Namen teilhaben, sie auch an der durch den Namen bezeichneten Sache teilhätten. So würden Gott und das Götzenbild als Gott bezeichnet, ohne aber an der gleichen Gottheit teilzuhaben[64].

F. Studeny hat sodann bereits dargetan, daß Johannes von Cornwallis für unser Problem die *auctoritates pro et contra* zusammenstellt[65] und schließlich unter Berufung auf Augustinus[66] und Gregorius[67] erklärt: Dicimus, quia omnes auctoritates, quibus affirmatur Christum creatum sive creaturam esse, ad humanitatem eius referendae sunt; quibuscumque vero huiusmodi aliquid negatur, ad divinitatem ipsius referri non dubitetur[68].

Auffallend ist, welch besonderes Gewicht die Ps.-Poitiers-Glosse in dieser Frage auf die Abwehrstellung gegenüber dem Arianismus legt. Sie stellt das Problem in einer Form, die vom Lombarden her diktiert scheint, nämlich ob ohne nähere Beifügung zugegeben werden könne, daß Christus gemacht oder geschaffen oder Geschöpf sei. Der Verfasser gibt zu, daß dies in einem richtigen Sinn angenommen werden könne. Aber dies zu gebrauchen hätten die Autoritäten strengstens verboten, weil die arianische Irrlehre dahin gelautet hätte, Christus sei gemacht, geschaffen und Geschöpf, und weil uns häufig in der Heiligen Schrift befohlen werde, all das, was von den Häretikern zugegeben und gebraucht wird, zu leugnen. Wenn auch einiges davon manchmal der Wahrheit nicht widerstreite, so würde es doch völlig ausgemerzt, damit wir nicht, indem wir ihre Worte annähmen, den Anschein erweckten, als ob wir ihren Irrtümern beipflichteten[69]. Der Verfasser stellt sich sodann noch eigens die Frage: Wenn ohne jede Unterscheidung einfachhin zugegeben werde: Gott oder Christus ist geboren, Christus ist gestorben und dergleichen, warum werden dann Ausdrücke von der Art, wie von denen im Gegen-

[64] Ebd. Man vgl. R. F. Studeny, John of Cornwall, an opponent of Nihilianism. A study in the christological controversies of the twelfth century, Wien (1939) 79.

[65] C. 16 und 17 (PL 199, 1075—1077).

[66] De Trinitate, lib. 1 c. 11 n. 22 (PL 42, 836) und lib. 1 c. 13 n. 28 (PL 42, 840).

[67] Homilia 21 n. 4 (PL 76. 1171).

[68] Eulogium, c. 17 (PL 199, 1077). — R. F. Studeny, a. a. O. 43 f.

[69] Zu 3 dist. 10 (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 82ᵛ): „Solet etiam queri". Inter cetera, que de Christi humanitate queruntur, istud queritur, utrum concedendum sit sine adiuncto, quod Christus sit factus vel creatura. Licet in vero sensu posset recipi prohibuerunt auctores. Sicut alie simpliciter conceduntur, istud tamen recipi maxime prohibuerunt auctores, quia hec fuit heresis Arriana, quod Christus esset factus et creatus et creatura, et frequenter in Sacra Scriptura omne id, quod ab hereticis concessum fuit et usitatum, negare iubemur. Licet quedam eorum veritati quandoque non repugnent, sed ob hoc penitus eliduntur, ne, si verba eorum reciperemus, eorum erroribus consentire videremur.

wärtigen die Rede ist, nicht ohne nähere Bestimmung angenommen, wo zudem dieselben viel ungefährdeter zugegeben werden könnten. Darauf antwortet er *„sine preiudicio melioris sententie“*: Die Kirche hat das, was zu den Glaubensartikeln gehört, zuerst den Unerfahrenen zu ihrer Belehrung als einfachhin zu glauben vorgestellt, damit eine wortreiche Erörterung die weniger Fähigen in diesen Dingen nicht verwirre. Und nachher hat sie an dem Gebrauch festgehalten, daß solche Redeweisen einfachhin zugegeben werden müssen. Deswegen behält sie es aber nicht weniger im Auge, in welchem Sinn sie zu verstehen sind. Alias vero predictas rationes, in quibus locum non habet dispensatio, absque diligenti determinatione non ammisit[70].

Hier haben wir die Stelle, an der die Gilbertschule weiterbaut. Gilbert de la Porrée selber hat allem Anschein nach unser Problem nicht einer ausdrücklichen Behandlung gewürdigt. Zu Phil 2, 6 sagt er aber immerhin mit aller Selbstverständlichkeit: Sed quamvis equalitatem Dei Christus fuerit arbitratus non alienam, sed suam, tamen „exinanivit semetipsum“, non substantiam evacuans nec honorem inclinans, „sed accipiens formam servi“ ipse factor factus, ipse creator creatus[71].

Mit großer Nüchternheit tritt seine Schule an das Problem heran. So der rein porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686. Er sieht sich hier lediglich Arius gegenüber, der, wo er behauptete, daß Christus Geschöpf sei, sagen wollte, daß Christus nur Geschöpf sei, und zwar deswegen, weil er einen Gegensatz zwischen Geschöpf und Schöpfer sah und meinte, daß, wenn Christus Geschöpf sei, er nicht Schöpfer sei, und wenn er Schöpfer sei, er nicht Geschöpf sei. Unser Paulinenkommentar faßt darum seine eigene Ansicht dahin zusammen: Wenn man dem Häretiker antworte, sage man, er ist nicht Geschöpf, und leugne damit die verschwiegene Redeweise

[70] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 82v: Sed queri solet, cum absque omni distinctione simpliciter concedatur: Deus vel Christus est natus, Christus est mortuus et huiusmodi, quare similiter talia, ut de quibus in presenti sermo est, sine determinatione non recipiantur, precipue cum huiusmodi cum multo minori periculo possent concedi. Ad quod sine preiudicio melioris sententie dicendum, quod ecclesia ea, que arti[culis] fidei pertinent, primo rudibus ad instructionem eorum simpliciter credenda proposuit, ne multorum discussio verborum minus capaces in talibus disturbaret. Et postmodum in usum retinuit tales locutiones plane sic debere concedi. Non minus tamen considerat, in quo sensu sint accipiende. Alias vero predictas rationes, in quibus locum non habet dispensatio, absque diligenti determinatione non ammisit.

[71] Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 90v). Ferner vgl. man zu Gal 4 (ebd. fol. 75): „Deus“ Pater „suum Filium“, quem non fecerat, sed sine principio genuerat in Deum, qui et in mundo, qui per ipsum factus est, erat, „misit, factum“, quod ipse non erat in mundo. Ipse enim, qui ex solo Patre non factus, sed natus erat Deus, ab eodem Patre et ipso Filio et utriusque Spiritu non natus, sed factus est caro. Et non dico: per mulierem, sed „ex muliere“, id est ex femina, ex qua factus est natus.

des Gegners. Aber wenn man zu einem Katholiken rede, gebe man zu, daß Christus Geschöpf sei[72].

Der mit dem eben aufgeführten Paulinenkommentar in vielen Teilen zusammengehende Torso der Römerbrieferklärung des Cod. C. 57 der Biblioteca Vallicelliana in Rom schreibt auf Blatt 152:

Attende, quod negatio quandoque fit propter significationis falsitatem, quandoque tamen propter pravam heretice abusionis suspicionem, et prime negationis abundat copia exemplorum. Secunde vero est exemplum, quod Arrius Deum Patrem dicebat [fol. 152v] creatorem et Christum creaturam, Spiritum vero Sanctum creature creaturam. Set abusus est dictione, cum diceret Christum esse creaturam proferens hanc dictionem creaturam tamquam creatori opositam. Volebat enim, ut sicut dictio est solitaria, sic et solitaria esset intelligentia, ut, cum hoc solum diceret: Christus est creatura, solumodo hoc intelligeret ipsum solum esse creaturam, non creatorem. Ideoque dictionem eius negamus, Christum scilicet esse creaturam, ne solitudinem dictionis solitaria sequatur intelligentia. Unde et in glosula super Johannem habetur: Merito dicitur non esse creatura, per quem est omnis creatura, cum tamen creatura sit, qui creatura esse negatur.

Auch die Sententiae Divinitatis nehmen mit aller Selbstverständlichkeit an, daß der Sohn Gottes ein Geschöpf ist und sich, zwar nicht als Person, aber als Mensch oder Leib geschaffen hat[73].

In dieser Linie steht auch Simon von Tournai sowohl in seinen Quästionen als auch in seiner Summe, in denen er betont, daß die Augustinusstelle „Non est creatura, per quem omnis facta est creatura, sich gegen die Häresie des Arius richtet, der die Bloßgeschöpflichkeit Christi gelehrt hatte, und daß sie dahin zu verstehen sei: Der ist nicht ein bloßes Geschöpf, durch den jedes Geschöpf gemacht worden ist. Dafür, daß Christus Geschöpf sei, weist Simon auf eine Hilariusstelle[74] hin: Quod creator factus est creatura, non est nature ratio, sed

[72] Zum Römerbrief (Cod Paris. Nat. lat. 686 fol. 35): Unde Beda super illum locum Johannis: omnia per ipsum etc. ait: Non est creatura, per quam facta est omnis creatura. An negavit, quod Isaias asserit dicens in persona Patris: ego creavi eum. Et apostolus etiam hic dicit, quod factus est. Patet ergo, quod propter falsitatis significationem non negavit, sed propter hereticorum suspiciosam abusionem. Arrius enim, cum dicit, quod Christus est creatura, vult, ut sicut dictio est solitaria, sic et intelligentia, ut (?) solum Christus intelligatur creatura. Putat enim creaturam creatori oppositam, ut, si est creatura, non sit creator vel econverso. Unde respondentes heretico dicimus: non est creatura, negantes modum eius tacitum, cuius suspicioni contradicimus. Sed loquentes catholico bene concedimus.

[73] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, (BeitrGPhThMA 7, 2—3), Münster (1909) 75*: Item: Filius Dei est creatura, quia creatus et factus; sed omnem creaturam creavit tota Trinitas. Sic ergo Filius Dei creavit se. — Non sequitur, sed istud sequitur: Fecit vel creavit se hominem vel corpus. Si referatur ad personam. ut dicatur. quod creavit se personam, falsum est; si vero referatur ad se hominem, se corpus, ut dicatur: Persona illa, quae creator est et creatura, creavit se hominem seu corpus. et non se personam. verum est; et ita bene potest concedi et absolute: Persona illa creavit se, Deus est creatura et corpus, creatus et factus.

[74] De Trinitate, lib. 12 n. 6 (PL 10, 437).

potestatis exceptio, d. h. dies liegt nicht in der Regel der Natur, sondern das hat Gott durch seine Macht von der Regel der Natur ausgenommen[75].

Die anonyme Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 erklärt das augustinische Ille homo factus est davon, daß jener Mensch als Mensch und nicht als Person gemacht ist, also homo ille factus est, supple homo, vel factus est secundum quod homo. Somit ist er gemacht und nicht gemacht[76]. Den liturgischen Text „potestate, non natura, fit creator creatura" erklärt die Summe als nicht authentisch. Wo sie ihn aber deutet, sagt sie, daß der Schöpfer dadurch Geschöpf geworden ist, daß er ein Geschöpf angenommen hat. Und es werde diese Wendung gebraucht, um die Vereinigung der Naturen zum Ausdruck zu

---

[75] Disputatio 17; ed. J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 12), Louvain (1932) 61 — Cod. British Museum Harley. lat. 3596 fol. 59 —. Man vgl. in der Summe (Cod. Paris Arsenal. lat. 519 fol. 45v): Queritur quoque, an Christus, cum sit homo, sit creatura, ut, quomodo dicitur homo et Deus, dici possit creator et creatura. Videtur autem, quod non sit. Inquit enim auctoritas de Christo: Non est creatura, per quam facta est omnis creatura. Econtra docetur. Inquit enim Hylarius: Quod creator factus est creatura, non est nature ratio, sed potestatis exceptio. Unde dictum est: Potestate, non natura, fit creator creatura. — Redditur: Cum Deus factus est homo, creator factus est creatura, non natura, sed sua potestate. Hoc excepit a lege nature, quomodo aliquid excipitur a regula. Quod autem dicitur: Non est creatura, per quam facta est omnis creatura, intelligitur dictum contra Arrium, qui dixit Christum puram creaturam. Est ergo determinandum: non est creatura, scilicet pura. Neque enim pura creatura posset omnia facere. — Daran schließt sich noch die weitere Frage: Queritur autem, cum Christus factus est homo vel creator creatura, an homo factus est Christus et creatura creator. Probari autem videtur, quod sic. Inquit enim Augustinus super Johannem: Priusquam mundus esset, nec nos eramus nec ipse mediator Dei et hominum Christus Jhesus. Item idem super psalmum: Christus noster, etsi forte homo recens, tamen est eternus Deus. Econtra docetur: Inquit enim auctoritas: Puer ille creavit stellas. Item, inquit Dominus de se: Antequam Abraham fieret, ego sum. — Redditur: Nec homo nec Christus nec creatura cepit esse creator. Nomine enim creature vel hominis agitur de persona Christi, cum dicitur: homo cepit esse Christus et creatura creator. Persona autem Christi ab eterno est creator. Quod autem predictum est: Priusquam mundus esset nec eramus nec mediator homo Christus, sic intelligitur: Mediator non erat homo, ut nomine hominis predicetur natura nec subiciatur persona. Item illud: Christus noster recens homo, id est recenter est homo, ut intelligas predicari naturam nomine hominis, non subici personam — In der Disputatio 68 (ed. J. Warichez, a. a. O. 141) liest man noch: Redditur: Verbum Patris dicitur factum: sed licet dictio sit absoluta, intelligentia tamen est determinata. Intelligitur enim secundum quod homo factus; nichilominus ergo, secundum quod Deus, est eternum: quo modo Symon absolute dicitur coloratus, intelligitur tamen determinate secundum corpus.

[76] Fol. 54v: Item, ait Augustinus: Ille homo factus est. Sed ille homo sit illa persona humanata. Ergo illa persona facta est. Sed hec auctoritas exponitur resumpto hoc nomine homo, sic: homo ille factus est, supple homo, vel factus est secundum quod homo. Et ita factus est et non est factus. Sicut Michael musicus corrumpetur cras et Michael musicus non corrumpetur cras. Corrumpetur in eo, quod musicus; non corrumpetur in eo quod Michael.

bringen[77]. Die Summe findet also nichts daran, bei Christus einfachhin von Geschöpf zu sprechen.

Auch in den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen ersten Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes und in den Quästionen des Cod. Paris Nat. lat. 18108 findet man eine, die in bewußtem Gegensatz zum Magister ohne Einschränkung zugibt, daß Christus Geschöpf sei. Die Augustinussentenz: Nicht ist Geschöpf, durch den jedes Geschöpf gemacht worden ist, erfährt — wie auch bei Petrus von Capua — die Deutung: aus der Natur, nach der durch ihn jedes Geschöpf gemacht worden ist, ist er nicht Geschöpf[78]. Wo die eben erwähnte Quästionensammlung des Cod. lat. 964 von Troyes diese Frage zum zweitenmal aufwirft und mit der gleichen Augustinussentenz beginnt: Der ist kein Geschöpf, durch den jedes Geschöpf gemacht ist, bringt sie als weitere Erklärung dafür: Ich leugne nicht, daß er Geschöpf ist, wohl aber, daß er ein bloßes Geschöpf ist, und dies gegen Arius. So wie derjenige, der nicht mit der bischöflichen Firmung gesalbt ist, wohl Christ, aber nicht Vollchrist ist[79]. Übrigens findet auch Rolandus Bandinelli in der Diskussion der Frage, ob Christus natürlicher oder Adoptivsohn sei, nichts Anstößiges an dem Satz: Christus homo est et creatura[80].

Auch Petrus von Capua, der einfachhin sagt, daß Christus Geschöpf sei wie auch etwas Zusammengesetztes, das zu sein begann, weist darauf hin, daß deswegen, weil Arius Christus nur ein bloßes Geschöpf sein ließ, die Heiligen in Abrede stellten, er sei auch Geschöpf, dabei dies aber vom Bloßgeschöpfsein meinten. Und dies, nicht

[77] Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 54ᵛ: Item obicitur illud: potestate, non natura, fit creator creatura. Sed dicimus hoc non esse autenticum. Vel dicas, quod creator factus est creatura eo, quo assumpsit creaturam. Et dictum est ad expressionem unionis naturarum. — Da die folgenden Stellen lediglich im Verlauf der Diskussion auftreten, läßt sich aus ihnen kein Schluß ziehen: Fol. 53: Accidit etiam, quod creator est creatura, quia est ille homo, qui est creatura. — Fol. 54ᵛ: Similiter, si dicatur homo esse increatus: ergo homo eternus. Si vero creatus: ergo est aliquod creatum. Sed constat, quod est aliquod increatum, quia Deus: ergo est aliquod creatum et aliquod increatum. Ergo plura.

[78] Troyes, Cod. lat. 964 fol. 91 und Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 98: Si queratur, utrum sit creatura, magister, inquit, negabat. Potest tamen concedi. Sed obviat illud: Non est creatura, per quem facta est omnis creatura. Quod ita debet intelligi: ex ea natura, secundum quam facta est omnis creatura per eum, non est creatura.

[79] Fol. 120: Augustinus: Non est creatura, per quam facta est omnis creatura. Non abnego creaturam, sed puram creaturam contra Arrium. Simile verbum: Non est christianus, qui episcopali confirmatione non est crismatus. Non abnego christianum huiusmodi, sed perfectum christianum. Unde Urbanus papa: Omnes fideles per manus impositionem episcoporum debent post baptismum accipere Spiritum Sanctum, ut pleni sint christiani.

[80] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg (1891) 179.

weil es etwa nicht wahr wäre, sondern, um den Anlaß für einen Irrtum zu unterbinden. Weil es aber jetzt den Gläubigen offenkundig sei, daß er nicht ein bloßes Geschöpf sei, könne man zugeben, daß er Geschöpf sei. Der Augustinusstelle: „Liquido apparet factum non esse, per quem facta sunt omnia", gibt Petrus im Gegensatz zu Simon von Tournai die Deutung: Insofern durch ihn alles gemacht worden ist, d. h. nach der göttlichen Natur, war er offenkundig kein bloßes Geschöpf[81]. Von dem zumeist dialektischen Hin und Her seiner weiteren Ausführungen interessiert sachlich besonders der Einwurf: Wenn jene Person geschaffen oder gemacht ist, dann war sie also vorher nicht gewesen. Denn nichts vermochte zu sein, ehe es geschaffen oder gemacht wurde. Die Antwort lautet: Wenn der Ausdruck: ich werde geschaffen oder ich werde gemacht, eine Verneinung in sich schließt, dann ist diese Person weder gemacht noch geschaffen. Wenn er aber eine Verneinung nicht in sich schließt, dann ist sie gemacht und geschaffen, und es folgt daraus nicht: also war sie vorher nicht gewesen[82].

---

[81] Summa (Clm 14508 fol. 49^{v}): Responsio: Christus est creatura, sicut etiam quoddam compositum, quod incepit esse. Verum, quia Arrius asseruit Christum puram creaturam esse ad extirpandum eius errorem sancti negaverunt eum etiam creaturam esse, subintelligentes puram, non quod hoc non esset verum, set ne esset occasio errandi. Nunc autem manifestum est fidelibus ipsum non esse puram creaturam. Et ideo potest concedi ipsum esse creaturam. Quod vero Augustinus ait eum factum non esse, per quem facta sunt omnia etc., loquitur de eo, secundum quod per eum facta sunt omnia, id est secundum naturam divinam, secundum quam constat eum non esse puram creaturam. — Im Folgenden erscheint die Frage in den Händen der Dialektiker: Sed videtur, quod etiam sit pura creatura, sicut dicebat Arrius. Nam omnis creatura est creatura et nichil aliud. Etiam illud compositum a Verbo. Ergo omnis creatura est pura creatura. Set Christus est creatura. Ergo Christus est pura creatura. — Responsio: Dicitur aliquid pura creatura dupliciter, id est creatura et nichil aliud; vel pura creatura, id est creatura non unita alii rei. — Instantia primi: Hoc gramaticum est gramaticum et nichil aliud. Ergo est tantum gramaticum. Immo est etiam musicum. Set, quia in quocumque sensu concludatur pura creatura, non est verum. De Christo potest dici, quod ultima illatio est falsa. Proponitur enim in substantia, cum dicitur: omnis creatura est pura creatura, et assumitur in persona, cum dicitur: set Cristus (!) est creatura. Instantia: quicquid est Pater est Filius. Set Pater est Pater. Ergo Pater est Filius.

[82] Summa (Clm 14508 fol. 49^{v}): Item, si persona illa est creata vel facta: ergo non fuerat ante. Nichil enim potuit esse, antequam crearetur vel fieret. Responsio: Si hoc verbum creor vel fio implicat negatio[fol. 50]nem, persona illa nec facta est nec creata. Si vero implicat⟨io⟩ negationem, facta est et creata, nec inde sequitur: ergo non fuerat ante. Instantia: Christus erat mortuus in illo triduo. Ergo non tunc vivebat. — Item: Simus in incarnatione. Aliquid incipit esse Christus, quia aliquid est Christus, quod non semper fuit Christus, et Christus incepit esse illud, et ipse incipit esse aliquid, quod ante non fuerat. Ergo incipit esse aliquid. Non ergo semper fuit aliquid. Responsio: Prima illatio falsa est. Fit enim processus ab inferiori ad superius negando, quia iste terminus illud vel iste aliquid est, quod ante non fuerat, inferior est ad hunc terminum aliquid et hoc verbum incipit habet vim negationis implicitam. Instantia: Iste incipit esse coloratus aliquo colore et incipit esse albus. Ergo incipit esse coloratus.

Vorher schon wird auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, daß, wenn Christus ein Geschöpf war, er wie jedes Geschöpf einen Anfang nahm. Denn in der gleichen Weise, wie es vom Aufnehmenden wegen des Aufgenommenen heiße, daß er gestorben sei, müsse es auch wegen des Aufgenommenen heißen, daß er einen Anfang genommen habe. Ferner war keine *proprietas* im Aufgenommenen, die nicht im Aufnehmenden gewesen wäre. Der Beginn zu sein war aber im Aufgenommenen. Also im Aufnehmenden, und er hatte eine Auswirkung in demselben. Also hat der Aufnehmende zu sein begonnen[83]. Die Antwort zeichnet sich durch Klarheit der Spekulation aus: Von dem Gesagten erscheint einiges als andere Natur Christi, anderes schließt eine Negation ein, die nicht zu seiner Natur paßt, und dies wird von jener Person nicht ausgesagt. Dieser Art ist das Verbum *anfangen*, das in sich schließt, daß jene Person nicht gewesen wäre[84].

Aus Präpositinus erfahren wir vor allem von einer weiteren Ansicht, nach der man wohl in Adjektiven sagen könne: Christus ist gemacht und geschaffen, aber nicht: er ist ein Gemachtes, ein Geschaffenes, ein Geschöpf. Und auch von dieser Gruppe hätte ein Teil dies bloß mit näherer Beifügung gelten lassen, wie: Christus ist nach dem Fleisch gemacht, Christus ist nach dem Fleisch geschaffen, als Mensch[85].

Die Ansicht des Präpositinus geht dahin, daß man ohne Zögern annehmen kann: Christus ist ein Geschöpf, so wie wir annehmen: Christus ist Mensch. Und jenes Geschöpf war von Ewigkeit, es war aber nicht von Ewigkeit Geschöpf. Wie: jener Knabe schuf die Sterne, aber, was die Sterne schuf, war nicht ein Knabe[86].

---

[83] Summa (Clm 14508 fol. 49ᵛ): Item Christus est creatura. Set omnis creatura incepit esse. Ergo Christus incepit esse. Eadem enim ratione, qua dicitur assumens fuisse mortuum propter assumptum, debet dici incepisse esse propter assumptum. Preterea nulla proprietas fuit in assumpto, que non fuerit in assumente. Set inceptio existendi fuit in assumpto. Ergo in assumente, et aliquem habuit effectum in illo. Ergo assumens incepit esse.

[84] Summa (Clm 14508 fol. 49ᵛ): Responsio: Eorum quedam altera Christi natura dicuntur, quedam implicant negationes, que relique eius nature non congruunt. Et illa non dicuntur de illa persona. Tale est hoc verbum incipere, quod implicat illam personam non fuisse. Primam ergo illationem impedit equivocatio. Proponitur enim in persona et assumitur in essentia.

[85] Summa (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 43): Solutio: Quidam sunt, qui non recipiunt nisi in adiectivis, verbi gratia: Christus est factus, creatus. Set non est factum nec creatum nec creatura. Ex illis tamen sunt, qui non recipiunt sine adiuncto, ut: Cristus (!) factus est secundum carnem. Christus est creatus secundum carnem, secundum quod homo, sicut in auctoritate inveritur.

[86] Summa (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 43): Nos autem dicimus, quod sine dubitatione potest recipi: Christus est creatura, sicut recipimus: Christus est homo. Et illa creatura fuit ab eterno. Non tamen fuit ab eterno creatura. Sicut ille puer creavit stellas; non tamen quod creavit stellas, fuit puer. — Illud Ambrosii intelligitur secundum divinitatem, quia ipse loquebatur contra Arrianos, qui dicebant, quod Christus, secundum quod erat creatura pura et in tempore, erat Deus factus. Loquitur ergo contra eos dicens: non est creatura etc., id est ex eo, quod fecit omnia, non est creatura.

Als Beweise für seine Ansicht führt Präpositinus auf: Nach dem Apostel ist Christus dem Fleisch nach aus dem Samen Davids gemacht. Christus ist gemacht, und wenn etwas gemacht ist, ist es ein Gemachtes. Also ist Christus ein Gemachtes: also ein Geschöpf: also ist der Schöpfer ein Geschöpf[87]. Das zweite Argument stützt sich auf die Liturgie: In der Kirche wird einmal gesungen: Fit creator creatura. Also ist der Schöpfer ein Geschöpf.

Wie wir bereits gesehen haben, glaubt Stephan Langton gegen Petrus Lombardus Stellung nehmen zu sollen. Er selber lehrt, daß nach der allgemeinen Annahme Christus als Mensch Geschöpf ist, daß aber einige nicht einfachhin zuzugeben pflegten, daß Christus Geschöpf sei, und die Sequenz „potestate, non natura, fit creator creatura" verwürfen[88]. Er besteht darauf, und zwar in bewußtem Gegensatz zum Lombarden, daß Christus Geschöpf ist, und zwar deshalb, weil Alexander III. offenkundig lehrt, daß Christus Geschöpf ist und als Mensch etwas ist[89]. Ohne Beifügung einer näheren Bestimmung sei der Satz wahr: Gott Vater machte ihn, und Christus oder der Sohn Gottes ist gemacht. Wenn man nämlich zugebe, daß der Sichtbare unsichtbar ist und der Ewige zeitlich, erscheine ihm (Langton) kein Grund dafür, warum man nicht zugeben könne, daß der Ungeschaffene geschaffen sei, der Schöpfer Geschöpf; der Ungemachte gemacht. Und darum müsse man zugeben, daß Christus gemacht ist[90]. Da nach der Ansicht Langtons Christus gemacht, geschaffen, ein Geschöpf ist, ist er nicht für die Verwerfung der bereits zitierten Sequenz. Wohl scheine gegen sie zu stehen, daß sie sagt: potestate, non natura, wo doch im Gegenteil durch Macht und Natur der Schöpfer Geschöpf werde. Die Sequenz sei aber von einer bereits vorher existierenden Natur zu verstehen. Die

[87] Summa (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 43): Item queritur, an concedendum sit: Christus est creatura. Quod sic, probatur: In auctoritate apostoli: Christus est ex semine David secundum carnem, Christus factus est. Et si aliquid factum est, ipsum est factura. Ergo Christus est factura: ergo creatura. Ergo creator est creatura. — Item, in ecclesia aliquando cantatur: fit creator creatura. Ergo creator est creatura.

[88] Paulinenkommentar, zu 1 Cor 15 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 87): „Posteriores" ipso Christo „tempore" „Deo creatori suo" etc. Ergo Christus secundum quod homo est creatura. Quod verum est secundum omnes. Tamen aliqui non solent simpliciter concedere, quod sit creatura, damnantos illam sequentiam: potestate, non natura, fit creator creatura.

[89] Paulinenkommentar, zu Gal 4 (Salzburg, a. a. O. Seite 123): „ut qui creator semper erat, creatura esset." Quod concedimus, quicquid dixerit Lombardus. Alexander enim III manifeste dicit, quod Christus est creatura secundum quod homo, et quod est aliquid secundum quod homo.

[90] Paulinenkommentar, zu Hebr 3 (Salzburg a. a. O. Seite 207): „An fecit eum ex semine David". Etiam sine omni adiectione determinationis hec est vera: Deus Pater fecit eum, et Christus sive Filius Dei est factus. Si enim conceditur, quod visibilis est invisibilis et eternus est temporalis, quare non potest concedi, quod increatus sit creatus et creator creatura et infectus factus, non video rationem, et ideo plane concedenda, quod Christus est factus.

Natur, durch die der Schöpfer Geschöpf wurde, sei vorher nicht gewesen[91].

Bereits in seinem Sentenzenkommentar hat sich Langton mit der Schwierigkeit auseinandergesetzt, warum Christus, wo er doch wegen seiner Präexistenz nicht Adoptivsohn genannt werden darf, trotz dieser Präexistenz als Geschöpf bezeichnet werden könne. Die Antwort geht dahin, daß Christus das, um dessentwillen er Geschöpf ist, vorher nicht war, und daß er deswegen Geschöpf genannt wird, weil er das zu sein begonnen hat, was er vorher nicht gewesen ist. Er war aber vorher nicht Nicht-Sohn gewesen[92]. Auch in diesem seinem Sentenzenkommentar tritt Langton dafür ein, daß Christus ohne Zweifel Geschöpf ist[93].

Im Sentenzenkommentar des Hugo a S. Charo erscheint unser Problem dann jeglicher Aktualität entkleidet. Hier wird es lediglich noch im Zusammenhang der Gesamtlehre des Lombarden, und zwar mit den drei Ansichten behandelt, die als Antwort auf die Frage „De intelligentia harum locutionum: Deus est homo, Deus factus est homo"[94], vorgetragen werden, und deren erste wenigstens *implicite* zwei Supposita in Christus zuläßt, deren zweite heutzutage als die

[91] Paulinenkommentar, zu Gal 4 (Salzburg, a. a. O. Seite 122): Nos vero bene dicimus, quod est factus, creatus, creatura. Unde non damnamus sequentiam predictam. Ex hoc tamen videtur dampnanda, quod ait: potestate, non natura. Immo et potestate et natura fit creator creatura. Sed intelligendum est de natura precedente. Nulla enim natura precessit, qua creator fieret creatura. — Man vgl. auch zu Col 2 (Salzburg, a. a. O. Seite 164): „Tradiderunt enim philosophi", quos homines vocant, Deum non posse fieri creaturam. Hoc pro nichilo diceretur, nisi Deus posset fieri creatura, quod verum est. Unde non est dampnanda illa sequentia: potestate, non natura, fit creator creatura. — Zu Phil 2, 8 (Salzburg, a. a. O. Seite 152): Sed „vero Deo, non creature" latria, quia Christus, qui est creatura: intellige sic: non pure creature.

[92] Zu 3 dist. 10 c. 2 n. 67 (Neapel, Cod. VII C 14 fol. 96v): „Si vero queritur". Adoptio preexistentiam adoptati requirit et quod non sit filius. Et ideo Christus non est adoptivus, quia non fuit nonfilius, antequam haberet gratiam. Sed cum creare nonprecedentiam existentie requirat, quare non dicitur adoptivus, licet prius non fuerit, sicut dicitur creatura, licet prius fuerit. — Responsio: Illud, ratione cuius est creatura, prius non fuit. Et dicitur inde Christus creatura, quia ipse incepit esse, quod ipse prius non fuit. Set ipse, etsi fuerit, antequam esset per gratiam, non tamen fuit nonfilius. Et ideo non est adoptivus, quia adoptare est de nonfilio facere filium, quod non est factum in Christo. — Man vgl. hierzu Phil 2, 8 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 152): Sed cum Christus dicatur creatum licet esset, antequam creatus, quare [non] similiter dicitur Filius adoptivus, cum ex tempore habuit gratiam et non ante? Ideo scilicet, quia hoc nomen adoptivus non solum notat, cum de Christo dicitur, tantum (?) per gratiam habuisse, sed etiam privat omne esse Filium naturalem.

[93] Zu 3 dist. 11 c. 1 n. 71 (Neapel, Cod. VII C 14 fol. 96v): „Solet". Responsio: Indubitanter Christus est creatura. Unde factum sub lege. Sed contra: Non est adoptatus, quia non fuit, antequam fuit filius. Eadem ratione Christus non est creatura, quia fuit, antequam fuit creatura.

[94] Sententiae, 3 dist. 6 und 7 (Quaracchi [1916] 573—589).

richtige gilt und deren dritte die Habitustheorie ist[95]. Hugo sagt nun, daß wenigstens nach den ersten beiden Sentenzen Christus ein Geschöpf, gemacht und geschaffen ist; denn da es einfachhin wahr sei, daß er Mensch ist, sei es auch einfachhin wahr, daß er Geschöpf ist. Der Magister, nämlich Petrus Lombardus, wolle dies aber nicht einfachhin zugeben, um den Eindruck zu vermeiden, er stimme den Arianern bei, die sagten, daß Christus Geschöpf sei. Oder auch — so meint Hugo und hier zeigt sich wohl auch der letzte Grund der Opposition Langtons gegen den Lombarden — der Magister (Petrus Lombardus) sage dies wegen der dritten Sentenz, der er auch verschrieben gewesen sein solle, nach der nämlich Christus weder eigentlich Mensch noch eigentlich Geschöpf, sondern eigentlich *humanatus* genannt werde. Auch sei nicht eigentlich er geschaffen, sondern das, was er angenommen habe, nämlich Leib und Seele. Hugo hält selber aber die folgende für die beste Deutung des Lombarden: Der Magister sei für den Fall zu verstehen, in dem sich die Rede an Neulinge und im Glauben Ungebildete oder an Ungläubige wendet. Für diesen Fall sei gewiß nichts ohne nähere Bestimmung zuzugeben[96].

In seinem Paulinenkommentar, wo er zu Röm 1 darauf hinweist, daß der Magister (Petrus Lombardus) der Meinung war, Christus sei als Mensch nicht etwas und so auch nicht ein Geschöpf, bemerkt Hugo, daß hier dem Magister die Gefolgschaft versagt würde, ebenso wie in der Lehre von der Identität der *caritas* mit dem Heiligen Geist oder in der Lehre, nach der durch die *opera ceremonialia* des Gesetzes niemand gerechtfertigt wurde[97]. Im Beweis dafür, daß Christus als Geschöpf zu bezeichnen sei, kann man neben Schriftstellen (Eccli 1, 4; 1, 9; 24, 14 und Is 45, 8) und einem dem Liber 1 De Trinitate des hl. Augustinus zugeschriebenen Text in der Form: Christum factum creaturam, per

---

[95] Man vgl. dazu R. F. Studeny a. a. O.

[96] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 11 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 575 fol. 142ᵛ): „Solet etiam queri" etc. „Christum creaturam". Simpliciter concedendum est, quod Christus est creatura et factus et creatus ad minus secundum duas primas opiniones. Quia, cum simpliciter verum sit, quod ipse est homo, simpliciter verum est, quod ipse est creatura. Sed magister non vult hoc simpliciter concedere, ne videretur consentire Arrianis, qui dicebant Christum puram esse creaturam. Vel dicit hoc magister propter tertiam sententiam, in qua ipse dicitur fuisse, secundum quam Christus nec proprie homo nec proprie creatura dicitur, set humanatus proprie dicitur. Nec ipse proprie creatus ist set illud, quod assumpsit, scilicet corpus et animam (!). Vel melius: Magister intelligit hoc, quando fit locutio cum novis et rudibus in fide vel cum infidelibus. Et tunc sine dubio non est concedendum sine determinatione.

[97] Hugonis de Sancto Charo tomus septimus (Venedig [1732] 7): Quaerens autem, utrum etc. Magister hic loquitur secundum opinionem suam. Dicebat enim Christum non esse aliquid secundum quod homo, unde nec creaturam... Sed in hoc non creditur magistro. Aliud similiter est, in quo non adhaeret ei communis doctorum opinio, in hoc scilicet, quod caritas nihil aliud est

quam facta est omnis creatura, ante omnem creaturam oportuit esse[98], noch lesen: Infectum non privat factionem a Filio Dei, sed ponit in eo naturam, secundum quam non est factus; sicut iniustitia non privat omnino iudicium, sed ponit iudicium contrarium iustitiae. Haec est falsa: Christus est non factus, quia in ea privatur simpliciter factio; et similiter haec est falsa: Christus non est homo[99].

Wie unsere Darstellung erweist, haben wir es mit einem Problem zu tun, das in der ganzen Zeit der Frühscholastik nur mit lässigem Interesse behandelt wird. Den Ausgang nimmt die Erörterung von *auctoritates*, von denen die einen sich dafür, die anderen sich dagegen auszusprechen scheinen, daß Christus als Geschöpf bezeichnet werden könne. Während Hugo von St. Viktor von einer Geschöpflichkeit Christi nichts wissen will, glaubt die Summa Sententiarum in Anlehnung an die Abaelardschule, sie Christus als Mensch zuerkennen zu können. Unter ausdrücklicher Forderung der näheren Bestimmung, unter der Christus als Mensch bezeichnet wird, übernimmt dies Petrus Lombardus in seine Sentenzen. Doch wird er wegen seines christologischen Nihilianismus noch von Stephan Langton und Hugo a S. Charo als Gegner der Möglichkeit der Bezeichnung Christi als Geschöpf behandelt. Von den Porretanern dürfte dann der Brauch ausgegangen sein, Christus einfachhin als Geschöpf zu bezeichnen. Sie wiesen nicht zuletzt darauf hin, daß eine solche Ausdrucksweise heute nicht mehr Anlaß zu einem Irrtum geben könnte, im Gegensatz zu den früheren Zeiten des Arianismus. Daneben her geht die Frage, ob Christus auch als „gemacht" und „geschaffen" bezeichnet werden könne. Ihre Lösung läuft parallel derjenigen der ersten Frage. Hier trat noch die Meinung auf, daß man sagen könne: Christus ist „gemacht" und „geschaffen", aber nicht: er ist ein Gemachtes, ein Geschaffenes, ein Geschöpf. Interessant ist auch die Feststellung, daß je nach dem Standpunkt zu diesen Problemen sich auch die Stellungnahme zu der Sequenz: potestate, non natura, fit creator creatura — ob sie zu verwerfen sei oder nicht — änderte.

---

quam Sanctus Spiritus. Tertium, in quo ei non creditur, est hoc, scilicet quod ex operibus Legis ceremonialibus nullus iustificatur. Et dicendum, quod si ex caritate fiant, iustificare possunt, ut „ex" notet causam praeparatoriam vel adminiculam. Secunda opinio de caritate habetur in 1 lib. sent. et infra eodem 3 c. super illud: Quoniam ex operibus legis.

[98] Ebd.

[99] Ebd. fol. 7v.

Besprechungen

v. Balthasar, H. U., *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt.* 8° (312 S.) Einsiedeln 1947, Benziger. SchwFr. 12.—.

In der *Einleitung* bedauert B., daß die Behandlung der Fragen um die Wahrheit in der neueren Scholastik allzu abstrakt geworden ist. So will er, ähnlich wie es Thomas zu seiner Zeit in den Quaestiones disputatae De veritate getan hat, aus dem Denken unserer Zeit heraus eine möglichst umfassende christliche Philosophie der Wahrheit versuchen. Gerade auch im Hinblick auf die Theologie scheint ihm eine Phänomenologie der innerweltlichen Wahrheit erforderlich, und zwar eine solche, die in der Auswahl ihrer Fragen nicht schon ängstlich auf die Theologie hinzielt (23).

Der *1. Teil, „Wahrheit als Natur"*, will dem Naturprozeß nachgehen, der zur Wahrheit als Offenbarsein des Seienden hinführt. Das erkennende innerweltliche Subjekt ist durch seine Rezeptivität gekennzeichnet; es ist nicht selbstgenügsam, sondern auf das Andere, das Objekt, angewiesen. Dieses seinerseits ist erkennbar, weil es Verwirklichung einer göttlichen Idee ist. Damit ist schon gegeben, daß es nur dann vollkommen erkannt wird, wenn es gesehen wird, wie es vor Gott, für Gott, in Gott ist (56). Das Subjekt ist allerdings nicht rein rezeptiv; es wirkt an der Vollendung des Objektes mit. Erst im Raum des Subjektes erfüllen die Dinge ihre Idee ganz. So ist z. B. der Baum ohne seine grüne Farbe, den Duft seiner Blüten usw. gar nicht das, was er ist (59). Diese Erfüllung seiner Idee und seiner Wahrheit findet er aber erst in der sinnlichen Anschauung. Dem Weltbild des naiven Realismus mangelt das Geheimnis des Ineinanderwachsens von Subjekt und Objekt (62). Darin, daß die Wahrheit des Objekts sich so erst im Raum des Subjekts ganz entfaltet, zeigt sich der Dienstcharakter der Erkenntnis: ja, hierin ist schon eine naturhafte Liebe des erkennenden Subjekts am Werk.

Der *2. Teil* hat den überraschenden Titel *„Wahrheit als Freiheit"*. B. will damit sagen: Die Verwirklichung der Wahrheit ist nicht nur Naturprozeß, sondern erfolgt durch das freie Wirken des Objekts und des Subjekts. Allen Geschöpfen ist in ihrer Spontaneität, sich zu äußern, ein wenn auch noch so ferner Nachhall der göttlichen Freiheit gegeben (82); es eignet ihnen eine „Intimität", die sie davor bewahrt, nur „passive Beute für die Erkenntnis" zu werden (85). Der Mensch allerdings ist das erste Wesen, das sich im eigentlichen Sinne frei offenbaren kann; der Selbstenthüllung des einen entspricht auf seiten des andern der Glaube. Die letzte Wahrheit schließlich verdanken wir der freien Selbstoffenbarung Gottes. Aber auch die Freiheit des erkennenden Subjektes hat ihre unaufhebbare Bedeutung für die Wahrheit. Dem Objekt, namentlich dem Mitmenschen gegenüber, genügt nicht die Haltung der unparteiischen Gerechtigkeit. Nur der Blick der Liebe dringt wirklich tief, ja er vermag im Geliebten noch schlummernde Möglichkeiten zu wecken. Gerade diese Seiten über die Bedeutung der Liebe zur Weckung der Idealgestalt (121—128) gehören zu den schönsten des Buches. Im Anschluß daran spricht B. von der rechten „Verwaltung der Wahrheit", die der eigenen Offenbarung ihre Grenzen setzt, vor allem aber das Geheimnis der fremden Person achtet.

Damit ist der Übergang zum *3. Teil: „Wahrheit als Geheimnis"* gegeben. Es gehört zum Wesen des Seins, immer reicher zu sein als das, was man von ihm sieht und erfaßt. Dieser Geheimnischarakter des Seienden zeigt sich schon im Bereich der sinnlichen Anschauungsbilder. Sie sind Erscheinung des Wesens und Anzeige des Daseins, aber restlos aufhellen läßt sich ihr Geheimnis und das Geheimnis des durch sie enthüllten Seienden nicht. Die vorzüglichste Darstellung des Wesens durch sinnliche Zeichen ist im Wort als Ausdruck des Innern gegeben. Hier wird offenbar, daß Wahrheit schließlich nur als dialogische möglich ist. Damit zeigt sich wieder die Bedeutung der mitteilenden Liebe für die Erkenntnis. Der Geheimnischarakter der Wahrheit

wird sodann an der Einmaligkeit der Situation erläutert, in der sich die Erkenntnis jeweils vollzieht. An dieser „Jemeinigkeit" der Wahrheit findet ihre Allgemeingültigkeit eine nicht aufzuhebende Grenze. Die allgemein zugängliche Wahrheit muß notwendig auf vieles verzichten, was sich eben nur dem Einzelnen offenbart. Schließlich verlangt die Liebe selbst die Wahrung des Geheimnisses: Wo Liebe bis zuletzt sein soll, dort darf die Enthüllung nur bis zum Vorletzten gehen (237).

Der *4. Teil* ist überschrieben: *„Wahrheit als Teilnahme"*. Hier geht es um die Beziehung der geschöpflichen Wahrheit zur göttlichen. Der Geheimnischarakter jedes geschöpflichen Wahren gründet darin, daß die Wahrheit von der göttlichen Wahrheit geschenkt ist, die wesentlich Geheimnis ist. Was von Gott her gesehen Offenbarung ist, ist vom Geschöpf her gesehen Teilnahme. Die geschaffene Wahrheit zeigt sich als geschaffene vor allem durch ihre Endlichkeit. Diese drückt sich darin aus, daß die Form des menschlichen Wissens die der Abgrenzung (Definition) ist, weiter in der Notwendigkeit, Analyse und Synthese miteinander zu verbinden, dann im Gegensatz von persönlichem und allgemeingültigem, essenziellem und existenziellem Denken, schließlich in der Vielgestaltigkeit menschlichen Wissens.

Zum Abschluß des Ganzen will B. die letzte, entscheidende Haltung des geschöpflichen Subjekts gegenüber der Wahrheit kennzeichnen. Der Mensch muß sich stets bewußt bleiben, daß er die Wahrheit von Gott empfängt. Entsprechend ist die rechte Haltung primär die der dienenden Bereitschaft, nicht die des Erkenntnisstrebens, schon gar nicht die eines unbegrenzten Strebens nach der Anschauung Gottes. Wäre der Drang der Natur die Norm des erstrebbaren Wissens, dann behielte die alte Schlange recht, wenn sie die Wahrheit Gottes als etwas hinstellt, was auf Grund des natürlichen Erkenntnisdranges dem Menschen erschlossen werden müßte (299). Die erste Sünde ist gerade die Sünde des Mehr-wissen-wollens, als erlaubt ist. Alles menschliche Erkenntnisstreben trägt, weil auf das Empfangen der Wahrheit angewiesen, in sich selbst die Bedingung: insoweit es Gott gefällt, sich zu offenbaren. Sonst zerstört der Wissensdrang die Liebe. Die Liebe dagegen hat ihre Wonne darin, das Maß der Erkenntnis aus der Hand des Geliebten entgegenzunehmen. Um das nicht Mitgeteilte hat sie keine Angst, denn es ist ihr genug, daß der Geliebte es weiß (301 f.).

Dies sind einige wenige Andeutungen der Inhaltsfülle dieses an neuen Ausblicken und Anregungen so überaus reichen Buches. Man könnte es eine christliche Existenzphilosophie der Wahrheit nennen. Gegenüber dem Reichtum an Ideen, die es in dieser Beziehung bietet, verschlägt es wenig, daß es in einigen Fragen der „Essenzphilosophie" vielleicht nicht zu letzter Klarheit kommt. So befriedigen z. B. die Ausführungen über „Wahr, Gut, Schön" (246—255) weniger. Die Darlegung über die Kontingenz auch des Wesens (273 f.) könnte dahin mißverstanden werden, als wolle B. die Wesensordnung vom freien Willen Gottes abhängig machen. Will er das nicht sagen, so muß er der Wesensordnung doch wohl eine gewisse Notwendigkeit zuschreiben, wenn auch natürlich keine Notwendigkeit des realen Seins.

Besondere Beachtung scheint uns zu verdienen, was B. über die innere Begrenzung des Naturstrebens nach Erkenntnis durch die wesenhafte Rezeptivität des menschlichen, ja des geschöpflichen Erkennens überhaupt, ausführt. Gerade diese Gedanken sind in den Erörterungen dieser Probleme bisher wohl zu wenig beachtet worden. Es würde sich u. E. empfehlen, sie noch klarer abzugrenzen und eingehender zu begründen. J. de Vries S. J.

Seiler, J., *Philosophie der unbelebten Natur. Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft.* gr. 8° (509 S.) Olten 1948, Walter. Fr. 26.—.

Zu den vordringlichsten Aufgaben der scholastischen Philosophie gehört die Schaffung einer Naturphilosophie, die den modernen Ansprüchen gerecht wird und neben den hochentwickelten Naturwissenschaften von heute zu bestehen vermag. Bisher sind von philosophischer Seite nur einzelne Teilfragen

bearbeitet worden, die kleine Bausteine für eine moderne Kosmologie darstellen. S. hat es nun gewagt, in seinem Buche eine Gesamtdarstellung der Philosophie der anorganischen Natur zu bieten. In dem Werk soll „der Versuch unternommen werden, auf dem Teilgebiet der unbelebten Natur die philosophische Tradition unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Forschungsergebnisse und Fragestellungen weiterzuführen" (15). Der Verf. verfügt über eine umfassende Kenntnis der modernen Wissenschaft von der anorganischen Natur und versteht es meisterhaft, deren Ergebnisse in allgemeinverständlicher Form darzulegen. Die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der naturwissenschaftlichen Darlegungen wird überdies gewährleistet durch die Autorität des Fachphysikers F. Dessauer, der das Manuskript einer kritischen Durchsicht unterzogen hat. Nicht minder als in den Naturwissenschaften zeigt sich S. auch bewandert in dem einschlägigen philosophischen Schrifttum.

In den beiden ersten Teilen des umfangreichen Buches werden einleitend einige Vorfragen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Art geklärt. Der Verf. bekennt sich zum kritischen Realismus als einzig möglicher Grundhaltung bei dem Bemühen um Erkenntnis der Naturwirklichkeit. Mit besonderem Nachdruck und voller Berechtigung weist er darauf hin, daß eine Hauptaufgabe kritischer Naturerkenntnis in der Ausschaltung subjekt- und standpunktbedingter Erkenntnismomente besteht. Ziel der Erkenntnisbemühung ist ihm die Wesenserkenntnis, die die Zusammenhänge der Merkmale, Phänomene, Vorgänge usw. durchschauen und die Vielfalt der Merkmale aus einem tieferen einheitlichen Grund begreifen läßt. Falsche Auffassungen von Wesenserkenntnis, die solcher Erkenntnis zu viel oder zu wenig zumuten, werden in die rechten Grenzen gewiesen. — Als Grundlage für die *naturphilosophische* Arbeit wird mit Recht die *naturwissenschaftliche* Erkenntnis gefordert, die vieles über die Natur lehrt, was für eine Philosophie der Natur von Bedeutung ist, aber der *vorwissenschaftlichen* Erfahrung notwendigerweise verborgen bleibt. S. sucht Verständnis zu wecken für die Naturwissenschaften durch den Hinweis auf die Leistungen der wissenschaftlichen Erfahrung und auf die Verschiedenheit der Bedeutung, die oft den gleichen Ausdrücken bei Naturwissenschaftlern und Philosophen zukommt. Durch Beachtung dieser Verschiedenheit hätte gewiß manches tiefgreifende Mißverständnis vermieden werden können.

Die philosophischen Betrachtungen über die Natur selbst beginnen mit dem 3. Teil und werden nach den bedeutsamen physikalischen Grundbegriffen eingeteilt. Als erster Fragenkomplex werden die Probleme Raum, Zeit und Masse behandelt. S. geht in diesem Teil nicht viel hinaus über eine Klärung der Begriffe, vor allem in ihrer bei Philosophen und Naturwissenschaftlern verschiedenen Bedeutung, sowie eine Darstellung der modernen Raum-Zeit-Auffassung der Relativitätstheorie, die als vortrefflich gelungen zu bezeichnen ist. In der Frage, welche Geometrie im wirklichen Raum Geltung habe, entscheidet er sich für keine der vorgebrachten Antworten. Bei der Wertung der Relativitätstheorie scheint es uns notwendig zu sein, noch klarer zu unterscheiden zwischen physikalischer Darstellung des Geschehens und philosophischer Deutung. Nur so wird es möglich sein, den Wirklichkeitsgehalt der relativitätstheoretischen Aussagen zu erfassen. Es ist richtig, daß die Einsteinsche Theorie, was die Bezeichnung Relativitätstheorie zunächst nicht vermuten läßt, gerade eine absolute, standpunktunabhängige Formulierung des Weltgeschehens ermöglicht: doch bleibt diese Formulierung im Bereich physikalischer Darstellung und kann nicht als letzte philosophische Erkenntnis angesehen werden. Die Relativitätstheorie ist die moderne mathematisch-physikalische Theorie der Bewegung, die das kinematische Geschehen in der Natur in glänzender Weise darstellt und eine Reihe von Naturgesetzen in einem großen Zusammenhange verstehen läßt. Ihre philosophische Ausdeutung bleibt aber noch eine weitere Aufgabe, die bisher noch nicht befriedigend gelöst scheint.

Einen eigenen Teil widmet S. der Energie und ihrer Bedeutung für ein tieferes Naturverständnis. In Wahrheit ist das Naturgeschehen zum größten Teil energetischer Art; die Energie ist vielleicht die umfassendste Größe in der

Natur. Die die Energie betreffenden großen Naturgesetze, das Energie-Erhaltungs-Gesetz und das Entropiegesetz, werden von S. eingehend behandelt. Besonders bei der Darstellung des letzteren Satzes zeigt sich die meisterhafte Darstellungskunst des Verf. Wenn der energetischen Naturbetrachtung auch ein großes Feld zugewiesen wird, werden die Grenzen dieser Betrachtungsweise doch nicht übersehen. Eine derartig zusammenfassende und klare Darstellung von höherem Standpunkt aus, wie sie hier geboten wird, dürfte wohl schwerlich ein zweites Mal in der Literatur zu finden sein. — Der 5. Teil befaßt sich mit den Naturgesetzen, unter denen die statistischen Gesetze von besonderer philosophischer Bedeutung sind. Es wird gezeigt, daß nicht alle Gesetze in der Natur statistischer Art sein können und daß auch den statistischen Naturgesetzen nicht nur Wahrscheinlichkeitscharakter, sondern wahrer Gewißheitswert zukommt. Die Möglichkeit der Wunder wird bewiesen aus der nur bedingten Notwendigkeit der Naturgesetze. — Unter der Überschrift „Fragen des Naturgeschehens" wird im 6. Teil des Buches die Ursachenlehre auf das Geschehen im Reich des Anorganischen angewandt. Die teleologische Betrachtungsweise der Vorgänge in der unbelebten Natur wird einer besonnenen und nüchternen Kritik unterzogen. Dem Verf. „bedeutet die teleologische Auffassung von allem und jedem nicht ein Durchschauen konkreter innerweltlicher Einzelzwecke, sondern eben nur die allgemeine Überzeugung, daß Gott alles irgendwie teleologisch geordnet habe" (276).

Der 7. Teil bringt eine treffliche Übersicht über die moderne Atomphysik mit anschließender Erörterung des Problems der Kausalität in der Mikrophysik. In dieser Frage sucht der Verf. einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. In der „Anschauungswelt", in der die letzten Aufbauelemente der Materie unter dem Doppelaspekt von Korpuskel und Welle erscheinen, gelte die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation und das Kausalgesetz bleibe unerfüllt; somit hätten in diesem Sinne die Vertreter des Indeterminismus recht. In der „Welt an sich" jedoch sei der Korpuskel-Wellen-Dualismus in einer noch unvorstellbaren Einheit aufgehoben, und die Behauptung, in dieser Welt sei das Geschehen unbestimmt, gehe über die durch die Erfahrung gelieferten Prämissen hinaus und bleibe unbewiesen; in diesem Sinne sei den Vertretern des Determinismus recht zu geben. Nun wird man sagen müssen, daß der Fehler der Indeterministen gerade darin liegt, daß sie nur die sog. Anschauungswelt gelten lassen und der Leugnung der Kausalität eine absolute Fassung geben. Die philosophische Betrachtung der Frage bezieht sich indes auf das wirkliche Geschehen in der sog. Welt an sich, und diese Welt mit ihrem Geschehen wird auch von den Verteidigern des Kausalgesetzes gemeint. Die mit Berufung auf den mikrophysikalischen Indeterminismus gezogenen weitreichenden Folgerungen weltanschaulicher Art (Willensfreiheit, Verhältnis Gottes zur Welt und Wundermöglichkeit) werden von S. auf ihren wahren Wert und Sinn zurückgeführt.

Mit besonderer Wärme ist das 8. Kapitel des Werkes „Das Beharrende im Strom des Geschehens" geschrieben, in dem das Substanzproblem behandelt wird. Der Verf. glaubt der Masse und der Energie substanziellen Charakter zuschreiben zu müssen. Als Beweis dafür gelten ihm der Erhaltungssatz und die Äquivalenz von Masse und Energie. Jede skalare Größe, für die ein Erhaltungssatz gilt, soll eine Substanz sein. Es ist zweifellos verlockend, in der Energie eine Substanz zu sehen; für manche beobachteten Erscheinungen würden dadurch die Schwierigkeiten der Deutung verringert. Trotzdem läßt sich diese Auffassung von Energie und Masse wohl nicht aufrecht halten. Obwohl noch nicht alle Dunkelheiten aufgehellt sind, scheint hier doch ein Einzelaspekt verabsolutiert zu sein. Wenn das Beharren im Wechsel des Geschehens auch ein Charakteristikum der Substanz ist, so ist es doch wohl nicht „das einzige praktisch verwendbare Kriterium der Substanzialität" (369). Es ist nicht recht einzusehen, warum die Energie nicht auch als Akzidenz ihrem Betrage nach bei allen energetischen Umsetzungen erhalten bleiben kann. Von der Wissenschaft wird die Energie verstanden als Fähigkeit, nämlich als die Fähigkeit, physikalische Arbeit zu leisten; und als solche setzt sie doch ein Subjekt voraus, dem diese Fähigkeit zukommt. Als Fähigkeit kann sie nicht

selbständig existierend, d. h. substanziell gedacht werden. Wir glauben zwar auch, daß der Energie bei der philosophischen Deutung der Materie eine hervorragende Rolle zukommen muß und daß eine philosophische Theorie der Materie dem Dynamismus nahestehen wird (vgl. W. Büchel, Der Materiebegriff der modernen Physik: PhJb 58 [1948] 55—64), aber wir glauben nicht, daß diese Theorie rein dynamistisch sein wird und die dynamischen Gegebenheiten in der Natur hypostasieren darf.

Im 9. Teil wird die scholastische Lehre des Hylemorphismus einer eingehenden Kritik unterzogen und mit guten Gründen in vornehmer Form als unbefriedigende Lösung für das Gebiet der unbelebten Natur abgelehnt. Demgegenüber wird die Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaften, speziell der Physik, ins rechte Licht gesetzt. Ein weitergehender Versuch philosophischer Deutung wird nicht gemacht, und vorliegende neuere Versuche (vgl. den eben erwähnten Aufsatz von Büchel) finden noch keine Berücksichtigung.

Der letzte Teil des Buches bringt einen Überblick über die neuesten Ergebnisse der astronomischen und astrophysikalischen Forschung. Ein Rückblick klingt von selbst aus zu einer Betrachtung der unvorstellbaren Macht des Schöpfers der Natur.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß S.s Werk eine beachtliche Leistung darstellt. Die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft werden in einer Sprache vorgelegt, die auch Nicht-Fachleuten zugänglich ist; in scharfsinniger Weise werden bestehende Beziehungen aufgedeckt, die dem Naturphilosophen wertvolle Anregungen zu geben vermögen; das ganze Buch ist durchweht von einer ehrfürchtigen Haltung den erforschten Tatsachen sowie den geistigen Leistungen der Naturwissenschaftler und Philosophen gegenüber; alle Ausführungen lassen eine besonnene philosophische Denkhaltung im Sinne scholastischen Philosophierens erkennen. Der Inhalt des Buches scheint uns am besten gekennzeichnet durch den Untertitel: Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Für die Vorlage einer befriedigenden Naturphilosophie, die das gesamte Gebiet der unbelebten Natur umfaßt, scheint der Augenblick noch nicht gekommen zu sein; und das ist auch nicht verwunderlich, da die Naturphilosophie jahrhundertelang ihren Weg gegangen ist, ohne die sich ständig mehrenden Forschungsergebnisse einer mit Riesenschritten voranschreitenden Naturwissenschaft in den Kreis ihrer Betrachtungen einzubeziehen. Es wird noch sehr viel philosophische Einzelarbeit geleistet werden müssen, bevor der Bau einer Gesamt-Naturphilosophie errichtet werden kann. Für dieses zu erstrebende Werk hat S. wertvollste Vorarbeit geleistet und wichtige Ansatzpunkte geschaffen. Aufbauend auf dieser Arbeit wird in konsequenter Weiterführung der Weg zu einer modernen Naturphilosophie führen.

N. Junk S. J.

Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique. gr. 8° (XVII u. 524 S.) Toulouse 1948, Bibliothèque de l'Institut Catholique. Fr. 1000.—.

Weit über die Grenzen Frankreichs hinaus ist der Name des Mannes bekannt, dem diese durch die Zahl der Beiträge und den Namen ihrer Verfasser beachtliche Festgabe zum vierzigjährigen Jubiläum seiner Lehrtätigkeit am Institut Catholique von Toulouse gewidmet ist. Die Tatsache dieser umfangreichen Festschrift allein beweist schon, daß C. als Gelehrter und Lehrer es verstanden hat, sich einen ruhmvollen Namen zu schaffen, wie ihn nur wenige Forscher erreichen. Wenn wir hier dies Werk anzeigen, möge es zugleich ein Glückwunsch an den Altmeister Theologischer Wissenschaft sein, dem die dogmen- und kirchengeschichtlichen Studien so viel verdanken.

Forscher der verschiedensten Gebiete der Theologie haben sich zu dieser gemeinsamen Freundesgabe zusammengetan. So ist es wirklich eine „satura lanx", die sie darbieten. Für den Rezensenten wird es da schwer, das Einzelne gebührend zu würdigen. — Nach einem äußerst ehrenden Vorwort des Erzbischofs von Toulouse, Kardinal Saliège, der „im Namen der bischöflichen Protektoren des Instituts dem Menschen, dem Lehrer, dem Ordens-

mann den Dank der Fakultät und der Kirche ausdrückt", und einer von dem außergewöhnlichen Fleiß des Geehrten zeugenden Bibliographie seiner Publikationen folgen zunächst zwei Beiträge aus dem Gebiet der Exegese. L. Saltet entwickelt seine Vorschläge zur Wiederherstellung von Mk 14,30 und der ursprünglichen Überlieferung über die dreimalige Verleugnung Petri. Auf den ersten Blick mag es unwichtig erscheinen, ob nun der Hahn in der Gründonnerstagnacht einmal oder zweimal gekräht hat. Aber der gelehrte Verf. weiß dies kleine Problem so geschickt zu behandeln, daß für den geduldigen Leser nicht nur die Einsicht herausspringt, daß ein Abschreibfehler in Mk 14, 30 an der Verwirrung schuld ist, sondern auch ein großes Zutrauen zu den modernen Methoden philologischer Exegese. — J. Bonsirven S. J. liefert sodann einen Beitrag zur frühkirchlichen Auslegung der Ehebruchsklausel bei Mt 5 und 19. Es ist bekannt, wie sehr die Konzilsväter von Trient sich durch die angeblich den Griechen günstige Interpretation dieser Stellen bei den frühchristlichen Schriftstellern beunruhigt fühlten. B. glaubt darlun zu können, daß für die ersten drei Jahrhunderte diese Besorgnis unbegründet war.

Aus dem Gebiet der Dogmatik, Dogmengeschichte und Patrologie liegen sieben Beiträge vor. Der bekannte belgische Patrologe J. de Ghellinck S. J. gibt einen interessanten Bericht über den gegenwärtigen Stand der patristischen Forschung, ihre Erfolge und Probleme. Mit dankbarem Erstaunen erkennt man, was in den letzten fünfzig Jahren geleistet worden ist, aber man wird auch inne, mit welch ungeheuren Schwierigkeiten ein Forscher zu rechnen haben wird, der, ähnlich wie einst Bardenhewer, das ins Ungemessene ausgewachsene Gebiet wieder einmal in ein zuverlässiges Handbuch zusammenfassen wollte. — Daß Origines als erster so etwas wie eine systematische Theologie geschaffen hat, war bekannt; weniger beachtet wurde, daß wir ihm auch die ersten Ansätze zu einer theologischen Methodenlehre verdanken. Tatsächlich hat er, wie J. F. Bonnefoy O. F. M. in seinem Beitrag über die Theologische Methode des Origines zeigt, wichtige Bausteine zu einer solchen Selbstbesinnung der Dogmatik über ihre eigenen Aufgaben und Methoden geliefert. — Viel weitreichender und bedeutsamer, als es der schlichte Titel besagt, ist der Aufsatz von H. de Lubac S. J. „Sur un vieux distique: la doctrine du ‚quadruple sens'." Verf. geht von dem mittelalterlichen Schulvers aus: Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia. Er bietet nicht nur eine dank seiner ungewöhnlichen Väterkenntnis reich belegte Auslegung dieser patristisch-scholastischen Lehre vom vierfachen Sinn der Hl. Schrift, sondern er zeigt auch wie diese Lehre (nach Thomas, Quodl. 7 q. 6 a. 15) „de necessitate Scripturae" ist, daß sich darin also eine Sicht und Wertung der Schrift ausspricht, die überzeitliche Gültigkeit hat, sofern man sie nur hinreichend weit und grundsätzlich versteht. Vor allem ist der Hinweis wichtig, daß die Väter und Theologen, die so hinter der „littera" bzw. der „historia" den „geistlichen", christologischen Sinn suchten, damit nicht jeden einzelnen Schrifttext isoliert meinten, sondern die Schrift als Ganzes. Wenn aber diese Formel sich somit auch als sehr fruchtbar für die Schriftauslegung und Theologie von ehedem erweist, so soll das nicht besagen, daß wir auch heute noch unsere ganze Exegese darauf zu gründen haben. Seither ist innerhalb der Theologie vieles geschehen, was nicht mehr rückgängig gemacht werden kann: die Exegese, einst die ganze Theologie („sacra pagina" war anfangs der Name für die Theologie: vgl. dazu den aufschlußreichen Beitrag von M. D. Chenu O. P., Evangélisme et théologie au XIII^e siècle), ist im Zuge der Spezialisierung der Wissenschaften zu einem Teil der Theologie geworden. Aber der Theologe soll stets wissen, daß jene Formel, die einst Dogmatik und Exegese zusammenfaßte, ihn daran gemahnen will, daß die „cathedra doctoris sacra Scriptura est".

Die nächsten Beiträge behandeln Fragen der speziellen Dogmatik. X. Ducros hebt aus den Kommentaren des hl. Ephräm zum A. T. dessen Inspirationstheologie heraus. Das Ergebnis ist weniger interessant, solange es sich nur um die Psychologie der „Prophetie" handelt (wie noch bei Thomas um-

faßt dieser Terminus sowohl die Wort- wie Schriftinspiration); immerhin ist eindeutig, daß Ephräm nichts mit dem sog. hellenistischen Inspiritationsbegriff zu tun hat. Wichtiger ist, wie er sich mit der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift auseinandersetzt. Viele Probleme, die auch uns heute noch beschäftigen, sind gesehen, vor allem die Frage der divergierenden Doppelberichte. Gewiß hat Ephräm noch nicht die Bedeutung der verschiedenen genera litteraria gesehen, wohl aber weiß er darum, daß man sich bei der Auslegung streng innerhalb der Grenzen dessen zu halten hat, was die Hagiographen haben sagen wollen. Übrigens ist Ephräm auch insofern wichtig, als er nachdrücklich die analogia fidei als Mittel der adäquaten Schriftauslegung heranzieht. — Die ersten Seiten der Genesis mit ihrem geheimnisvollen Schöpfungsbericht haben seit je die Geister in ihren Bann genommen. Augustinus gehört an erster Stelle dazu. J. de Blic S.J. greift in seinem Beitrag „Le processus de la création d'après S. Augustin" zwei der interessantesten Fragen aus der an der Genesisauslegung orientierten Schöpfungstheologie Augustins heraus: Wie sind die Schöpfungstage zu verstehen? Was meint Augustinus mit den rationes seminales? Wenn heute auch wohl niemand mehr auf die kühnen Theorien des doctor gratiae zur Deutung von Genesis 1-3 zurückgreifen wird (auch nicht im Namen des Evolutionismus!), so bleibt doch die kühne und dabei so ehrfürchtige Entschlossenheit, mit der Augustinus ein Leben lang mit diesen Fragen gerungen hat, von aufschlußreicher Vorbildlichkeit. — Mitten in die christologischen Auseinandersetzungen der Frühscholastik führt der Artikel von J. Chatillon über „Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XII^{e} siècle". Die Bedeutung Achards, der erst Abt in dem berühmten Pariser Kloster war und als Bischof von Avranches 1171 starb, ist in anderem Zusammenhang von Landgraf und Lottin gelegentlich herausgestellt worden. Verf. zeigt nun, wie Achard gerade auch für die christologische Frage von Einfluß gewesen ist. Jedenfalls beruft sich das „Euchologium ad Alexandrum III Papam" des Johannes von Cornuailles (Cornubiensis), das den Anstoß für die feierliche Verurteilung des sog. christologischen Nihilismus gab, vor allem auf ihn. Um so wichtiger ist es da, die Grundzüge seiner Christologie zu überschauen. Die Untersuchung bie e^{t} zugleich eine wertvolle Ergänzung zu unserer noch immer unzulänglichen Kenntnis der Viktorinertheologie.

Eine dritte Gruppe von Aufsätzen behandelt kirchengeschichtliche Themen. G. Bardy, einer der bedeutendsten Kirchen- und Dogmengeschichtler der Gegenwart, berichtet über die Stellung der lateinischen Kirche des 5. Jahrhunderts zu den Fragen des Unterrichtes. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie wenig sich die Kirche bemüht hat, die aus der vorchristlichen Zeit übernommenen Schulprogramme und Lehrmethoden abzuändern, wie zäh sich die formalen Bildungselemente durchgehalten haben, wie schnell im Abendland Kenntnis und Studium des Griechischen verschwunden sind. Die grundsätzlichen Erörterungen, mit denen B. schließt, machen diesen Beitrag auch für solche Leser wichtig, die sich heute um die Fragen der Schulreform bemühen. — Es ist ein imposantes Bild einer schier unglaublichen Missionsarbeit der Nestorianer, das J. Dauvillier in seinem Beitrag über „Les Provinces Chaldéennes de L'Extérieur au Moyen Âge" uns zeichnet. Es ist viel zu wenig bekannt, welch grandioses Missionswerk der Nestorianismus im frühen und hohen Mittelalter aufgebaut hat. Welch eine Vitalität muß trotz der Trennung von der lebendigen Einheit in diesen Christen gesteckt haben, die einst Zentralasien und Tibet, Indien und China, Zypern und die Mandschurei, Java und Sumatra für das Evangelium erschlossen haben. Verf. gibt eine genaue Übersicht über die Metropolitan- und Bischofssitze in diesem gigantischen Missionsgebiet. Er läßt uns dabei erkennen, daß all diese staunenerregende Arbeit nicht hätte geleistet werden können, wenn die Nestorianer nicht eine so straffe hierarchische Organisation und eine so entwickelte rechtliche Struktur besessen hätten. Es ist gut, das zu wissen, wenn oft ein wenig unüberlegt von „der" Ostkirche als der aller rechtlichen Verfassung abholden „Liebeskirche" die Rede ist. — In die modernste Kirchengeschichte führt der reich

dokumentierte Aufsatz von L. Capéran über die Fabel von der Beteiligung der Ordensleitung der Gesellschaft Jesu an der berüchtigten Dreyfus-Affäre.

Der letzten Gruppe von Beiträgen könnte man als Überschrift geben: Zur Theologie und Geschichte der katholischen Spiritualität. Wenn dieser Teil besonders umfangreich geworden ist, wenigstens was die Zahl der Aufsätze angeht, so geschah das mit gutem Recht, da hier ja auch das eigenste Gebiet P. Cavalleras ist. Wieviele Vorarbeiten noch zu machen sind, ehe die abschließende Synthese der Geschichte der Spiritualität geschrieben werden kann, zeigt u. a. der Beitrag von A. Vaccari S.J. „Un trattato ascetico attribuito a S. Girolamo". Dieses im Mittelalter außerordentlich verbreitete Büchlein, bald Commonitiuncula ad Sororem, bald De laude caritatis oder De animae profectu o. ä. genannt, ist in den Mss mit den verschiedensten Namen verbunden, angefangen von Ambrosius und Hieronymus, bis hinauf zu Isidor von Sevilla und Adalger (PL 134, 915-938). Verf. zeigt, daß keine dieser Zuweisungen zu Recht besteht, daß es vorläufig, vielleicht sogar für immer unmöglich ist, den wahren Verfasser zu entdecken. — Für die französische Hagiographie hat der Artikel von H. Moretus-Plantin S.J. „Les Passions de saint Denys" seine Bedeutung, während die scharfsinnigen Beobachtungen von H. Bernard S.J. über die Frage „Quel est le scribe de ‚l'Autographe' des Exercices spirituels?" für die Erforschung der Spiritualität der Gesellschaft Jesu von Interesse werden können. — Die letzten Beiträge, die sich mit der Spiritualität bekannter und unbekannter Mystiker der Neuzeit beschäftigen, geben dem Leser zugleich einen Eindruck von dem Reichtum des Frömmigkeitslebens der Kirche, das doch nicht in wirre Vielfalt zerfällt, da im Grunde alle geeint sind in der leidenschaftlichen Hingabe an den armen und verdemütigten Christus. So schreibt Fidèle de Ros O.M.Cap. über das Leben und die Werke des Johannes von den Engeln; J. Lebreton S.J. über Jesu Passionsleben nach dem Dominikanermystiker Chardon, M. Viller über die Gelassenheit (abandon) nach der Lehre des P. Louis Du Gad aus der Gesellschaft Jesu. Besonderes Interesse verdient endlich neben dem Artikel des wohl bedeutendsten Theresienforschers A. Combes über „Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus du jardin des Buissonets aux pieds de Léon XIII" der Beitrag von M. Olphe-Galliard, der Surin und den hl. Johannes vom Kreuz in Parallele setzt. — Wenn sich für die Mystiker des Abendlandes, zumal seit dem hohen Mittelalter die fromme Vereinigung mit dem leidenden Christus als gemeinsames Element bewährt, so macht der Artikel von I. Hausherr S.J. deutlich, in welch überraschender Weise auch die ostkirchliche Frömmigkeit von Anfang an das Motiv der „Nachfolge Jesu Christi" gekannt hat. Man wird also in Zukunft die Redeweise, als ob erst die mittelalterlich-germanische Frömmigkeit der Menschheit Christi einen besonderen Platz im Beten der Gläubigen erobert habe, mit größerer Reserve gebrauchen müssen.

Festschriften haben, wie man weiß, ihre eigenen Schicksale und ihre besondere Wertung. Immerhin wird man hoffen dürfen, daß dieser so reichbeladene Band überall die Aufnahme und Beachtung findet, auf die er mit Recht Anspruch erheben kann. H. Bacht S.J.

Jungmann, J. A., S.J., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse. Bd. II: Opfermesse.* gr. 8° (610 und 615 S.) Wien 1948, Herder. DM 50.—.

In diesem Werke haben wir wohl eine der reifsten Früchte der in unserem Zeitalter so hochentwickelten liturgiegeschichtlichen Forschung vor uns. An ihr war J. selber maßgebend beteiligt und so geben sich die zwei stattlichen Bände zugleich wie das Lebenswerk eines Meisters. Die große Kunst des Verf., die schon immer in seinem Schrifttum sich kundtat und ihm seine besondere Fruchtbarkeit verlieh, aus der geschichtlichen Betrachtung und Rückschau für die Gegenwart gültige Einsichten und Hinweise für die Zukunft abzuleiten, kommt hier in vollendeter Weise zur Geltung. Jeder Leser wird tief beein-

druckt von der umfassenden Verwertung der vorausgegangenen Arbeit, aus der das Werk herauswächst, wie der Baum aus der Wurzel. Unter diesem Gesichtspunkt der anregenden und vorausweisenden Quellenbetrachtung wollen wir denn auch hier das Werk durchgehen, wobei freilich dem 1.Bd. eine besondere Stellung zukommen muß. Dies ist mit der Anlage des Ganzen gegeben.

1. Seiner eigentlichen Absicht nach soll das Werk eine „genetische Erklärung der einzelnen Riten und Gebete der römischen Meßordnung" bringen (I, 3). Bevor dies Anliegen, dem der 3. und 4. Teil der beiden Bände gewidmet ist, verwirklicht werden kann, muß in zwei vorbereitenden Teilen die Grundlage geschaffen werden. In dem 1., wohl fesselndsten Abschnitt des Werkes wird „die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhunderte" beschrieben (I, 9—213). Wir folgen einer geschichtlichen Genesis, die sich vom Gründonnerstagabend bis in unsere Gegenwart erstreckt. Es gleicht einer Führung durch einen gewaltigen Dom, an dem alle Jahrhunderte der christlichen Geschichte gebaut haben, jedes in seiner Stilart. Nur ein kundiger Führer kann das Werden dieses gewiß komplizierten Gebäudes aufzeigen, zumal Gesamtplan und Einzeldurchführung durchaus nicht einheitlich geblieben sind. Mit Recht betont darum J. die Notwendigkeit einer geschichtlichen Betrachtung, die allein ein genaueres Verständnis der über viele Jahrhunderte gehenden Genesis der römischen Messe vermitteln kann (2). Es gilt, die jeweils maßgebenden Einflüsse dieser Baugeschichte und damit auch gleichsam die Bauabschnitte deutlich zu machen. Für die ältere Periode mangelt es nicht an Vorarbeiten und Darstellungen. Die Messe des Mittelalters hat in Batiffols „Leçons sur la Messe" eine gute Bearbeitung gefunden. Für die Neuzeit ist hier zum ersten Male die Synthese gegeben.

Am Beginn steht die genaue Beschreibung des Paschamahles (11—14), in dessen historische Ordnung sich nach den Berichten der Evangelien die neue Stiftung Jesu einbaut. Die wenigen weiteren Angaben der Apostelgeschichte und des Paulusberichtes in 1 Kor 11 lassen zusammen mit dem Zeugnis der Didache für die urchristliche Zeit nur soviel erkennen, daß in ihr die Gestalt des Mahles für das Fortleben der Stiftung Jesu maßgebend geworden ist (19). Innerhalb eines Mahles, das die rituellen Formen eines jüdischen Gemeinschaftsmahles zeigt, erfüllten also die Apostel den Auftrag des Herrn. Dabei muß die Konsekration des „Bechers der Segnung", die am Ende des Mahles stand, schon früh mit der am Anfang des Mahles stehenden Konsekration des Brotes vereinigt worden sein (22—23). Die beidemal dabei verwendeten Stiftungsworte Jesu werden zu einem einzigen zweiteiligen Bericht, der in ein größeres Dankgebet eingebaut wird, das sich bereichert, gliedert und festigt. Zusammen mit dem Wachsen der Gemeinde wird gerade diese Gestaltung der Eucharistia der Anlaß, daß das Ganze über den Rahmen häuslicher Tischfeiern hinauswächst. Die „Eucharistiefeier" verselbständigt sich und löst sich vom häuslichen Mahl ab und steht schließlich als der eigentliche Inhalt des christlichen Gottesdienstes da. Nun bleibt nur noch ein Tisch im Versammlungsraum, in dem die ganze Gemeinde zu der einen Eucharistia, welche der Vorsteher feiert, versammelt ist. So gelöst vom häuslichen Mahl, wird die Eucharistia gleichsam zeitlich unabhängiger und kann bald auf den Morgen verlegt werden (24—26). Die erste Gestaltung der Meßliturgie geht also auf unmittelbar apostolische Einflüsse zurück, die noch in konkreten Einzelheiten bis in unsere Zeit fortleben (26 f). Dazu kommt noch ein eigentlich judenchristlicher Beitrag in dem Lesegottesdienst der Vormesse, wie ihn Justin bezeugt. Das Ganze aber ist aufgebaut auf dem religiösen Grundmotiv des religiösen Gemeinschaftsmahles, bei dem das Dankgebet (εὐχαριστία) wesentlich war. Diese Eucharistia als Heiligung des Mahles gewinnt schließlich das Übergewicht über das Mahl als solches, ein Vorgang der „Spiritualisierung kultischer Dinge", der für das junge Christentum im Vergleich zur Synagoge bezeichnend ist (29). Sie — die Eucharistia — ist nun gegenüber der Mahlgestalt zur Grundgestalt der Meßliturgie geworden. Freilich behält auch der in die Eucharistia eingebaute Vorgang den Mahlcharakter, was der Verf. keineswegs leugnen will.

Nun folgt der wichtige Abschnitt der Entwicklung, welcher die Namen Justin und Hippolyt umspannt (30—37). Die Eucharistia bleibt bestimmend und ist zugleich gegenüber dem Heidentum (und auch Judentum) der Ausdruck der Geistigkeit der Gottesverehrung, die sogar so sehr betont wird, daß man darin eine Leugnung des eucharistischen Opfers sah. Die Bezeugung des wirklichen Opfercharakters des Vorgangs ist aber eindeutig (33). Er kommt dadurch zum Ausdruck, daß schon das Herbeibringen der zu verwandelnden sichtbaren Gaben zu einem Darbringen vor Gott weitergebildet wird (36). Hier ist der historische Ort des Gabenopfers der Gläubigen, das dem Dankgebet vorausgeht. Von selbst stellt sich die Frage nach einer einheitlichen Ordnung für den allgemeinen Gang der Liturgie, sowie nach einer festen Formel für die Eucharistie ein. Während aber das Gebetswort im 3. Jahrhundert noch flüssig war, scheint im gleichen Zeitabschnitt schon eben diese einheitliche „Ordnung" bestanden zu haben. Das Dankgebet hat wenigstens schon ein gleichbleibendes Grundschema. Wir können somit schon in einem gewissen Sinn von „einer einheitlichen Liturgie der ersten Jahrhunderte" sprechen (43), wie sie ihr besonderes Zeugnis in der Ἀποστολικὴ Παράδοσις des Hippolyt gefunden hat, ohne daß man jedoch in ihr die römische Messe des 3. Jahrhunderts sehen dürfte.

Im 4. Jahrhundert beginnt schon die Differenzierung (43—57), die besonders von Alexandria und Antiochia, den Zentren kirchlichen Lebens im Osten, ausgeht. Der besondere Beitrag Alexandrias zum Werden der Liturgie ist bezeugt im Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis, jener Antiochias im 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen (sog. Klementinische Liturgie). Darin treten schon die äußeren Umrisse des liturgischen Brauches der Ostkirche deutlich hervor, wobei eine längere Reihe von Lesungen und reichere Entfaltung des allgemeinen Kirchengebets nach denselben typisch ist. Trotz lebhafter Weiterbildung beginnen in dieser Zeit die grundlegenden liturgischen Texte feste Gestalt anzunehmen, wie besonders P. H. Engberdings O.S.B. Untersuchung über das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie (Münster 1931) dartun kann. Biblische Texte bringen stärkere Bereicherung. Vor allem taucht ein neues Kennzeichen der Ostliturgie auf: das Bewußtsein der Sünde und die Scheu vor dem Mysterium tremendum. J. bringt diesen Stimmungsumschwung mit einer theologischen Haltung, dem Kampf gegen den Arianismus, in Zusammenhang (50-51), weshalb auch diese Geheimnisse mit einem größeren Glanze umgeben würden, dessen Motive zum Teil dem kaiserlichen Hofzeremoniell entnommen seien. Die Trennungslinie zwischen Volk und Altarraum wird stärker, bis schließlich die Ikonostase ersteht. Ein erstes Sichtbarwerden dieser Tendenzen in der Deutung der Liturgie geht auf den Syrer Narsai († um 502) zurück. Diese Grundhaltungen zeigen sich mehr oder minder in den verschiedenen Verzweigungen der morgenländischen Liturgie, die im 4. Jahrhundert schon eingeleitet werden — der Verf. behandelt sie kurz, um im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte die Eigenart der römischen Messe abheben zu können (52—57).

Die lateinische — und dann näherhin die römische — Messe wird nun zum besonderen Thema (57—213). Zwei Familien heben sich in den Meßliturgien des Abendlandes voneinander ab: die römisch-afrikanische und die gallische Familie welch letztere wieder vier Formen hat: die gallikanische im engeren Sinn, die keltische, die altspanische oder mozarabische und die mailändische oder ambrosianische Liturgie. Diese Gruppe der gallischen Liturgien hat ihre Eigenart darin, daß sie in den priesterlichen Meßgebeten nicht ein geschlossenes Gesamtgebet kennt, sondern dafür eine Reihe von Einzelgebeten, deren ganze Reihe dem Wechsel des Kirchenjahres unterworfen ist (60). Das Zentrum dieses großen westlichen Liturgiegebetes das durchaus mit Rom in kirchlicher Einheit blieb, ist nach L. Duschesne in Mailand zu suchen, das in der Ausbildung dieser Liturgie führend gewesen sein soll wobei orientalische Einflüsse wirksam wurden, die später von römischen abgelöst wurden (57-63).

Wie ist aber die römische Messe geworden? Hier ist zunächst in der Forschung ein dunkler Zeitraum zu überbrücken: von Hippolyt bis zum 6. Jahr-

hundert, bis zu dem uns die Quellen für die Form der römischen Messe, die im wesentlichen schon dem heutigen Brauch entspricht, zurückführen. Um diese Kluft vom 3. bis zum 6. Jahrhundert zu überbrücken, wurde eine ganze Reihe von Theorien entwickelt, die zum Teil stark mit der vergleichenden Methode arbeiteten und aus der römischen Liturgie ein Flickwerk zu machen drohten. „Römische Liturgie muß sich (aber) auf dem Boden Roms entwickelt haben, mögen dabei auch Anregungen von außen wirksam geworden sein" (65). Was wurde nun in der fraglichen Epoche geleistet? Es vollzog sich der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache — auch für die Liturgie. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts muß sich schon der Kern des heutigen römischen Meßkanons herausgebildet haben (von Quam oblationem an bis zu den Darbringungsgebeten nach der Wandlung einschließlich), und zwar so, daß zu Beginn des 5. Jahrhunderts von unserem Kanon nur Communicantes, Hanc igitur (vor der Konsekration) und Memento etiam und Nobis quoque (nach derselben) fehlen. Mit Ausnahme des Memento müssen aber auch diese Gebete im 6. Jahrhundert entstanden sein (71). Schließlich wird die endgültige Fassung vielleicht schon auf Gelasius I (492-496) zurückgeführt werden müssen, dem das sog. Stowe-Missale schon den fertigen Kanon zuschreibt. Schon mehrfach ist in der Forschung die Berührung der älteren Fassung des römischen Kanons mit der ägyptischen Liturgie hervorgehoben worden, was bei den engen Beziehungen zwischen Rom und Alexandria verständlich ist. Mit von der Liturgie der Schwesterkirche inspiriert, wird jemand im 4. Jahrhundert den Grundtext des römischen Meßkanons geschaffen haben (72). Was im 5. Jahrhundert bereits im wesentlichen fertig ist, erfährt dann in der Folgezeit, besonders unter Gregor dem Gr. verschiedene Ergänzungen und Veränderungen, zum Teil aber bereits im Sinne einer Vereinfachung (75). Trotz Gotensturm und Langobardeneinfall entfaltet sich die römische Liturgie zu immer größerer Kraft, was mit dem Aufstieg des Papsttums zusammenhängt. Nur steht man damit vor der Aufgabe, den gewordenen Gottesdienst nun schriftlich festzulegen und seinen Gang per circulum anni zu ordnen. Das geschieht in den römischen Meßbüchern, in denen in erster Linie der große Festgottesdienst geordnet ist und zwar nach den Gruppen, welche dabei mitzuwirken haben, vor allem im Sacramentarium für den zelebrierenden Bischof oder Priester. Von diesem römischen Sacramentarium sind drei Formen überliefert, welche verschiedene Entwürfe für den priesterlichen Teil der Meßliturgie darstellen „und zugleich ein Zeugnis dafür sind, wie wenig man am Ausgang des christlichen Altertums an eine für immer festgelegte Form der Meßgebete gedacht hat" (72). Bekanntlich tragen diese Sacramentarien die Namen römischer Päpste (S. Leonianum, Gelasianum, Gregorianum). Zu ersterem ist gleichzeitig mit vorliegendem Werk eine neue Untersuchung erschienen: C. Callewaert, S Léon le Grand et les Textes du Léonien mit einem Anhang: S. Léon, le „Communicantes" et le „Nobis quoque peccatoribus", Bruges - La Haye 1948 (als Extrait aus SacrErud 1 [1948]). Wenn J. sagt, daß sich die Zuweisung an die einzelnen Päpste tatsächlich mehr und mehr als wenigstens teilweise begründet herausstellt, so scheint C. doch viel zu weit zu gehen, bes. was Leo und das Nobis quoque peccatoribus anbetrifft. Zum selben Thema könnte noch angeführt werden P. Borella, S. Leone Magno et il „Communicantes" (EphLit 60 [1946] 93-101); vor allem neuestens: A. Stuiber, Libelli Sacramentorum Romani, Bonn 1950 (Theophaneia 6). [Eine Besprechung dieses Werkes erscheint in *dieser* Zeitschrift.]

Neben den Sacramentarien waren besonders die Römischen Ordines wichtig, welche den äußeren Verlauf eines päpstlichen Stationsgottesdienstes ordneten (83 f.). Diesem römischen Stationsgottesdienst um das 7. Jahrhundert hat J. einen der schönsten und interessantesten Abschnitte seines Werkes gewidmet (85—95), und dies mit besonderem Grund, da diese Form des Gottesdienstes für die weitere Geschichte der Meßliturgie von besonderer Bedeutung geworden ist. Sicherlich war mit dieser Festlegung eine gewisse Beharrung unausbleiblich, zugleich war aber auch die Möglichkeit einer Verpflanzung in andere Gebiete gegeben, so daß der römische Stationsgottes-

dienst seine Wirkung ausüben wird „bis hinein in den Gottesdienst der letzten Dorfpfarre und bis hinein in den Ritus der stillen Messen" (85). Mit eindrucksvollen Worten hebt der Verf. die großartige Geschlossenheit hervor, welche das Ganze des römischen Stationsgottesdienstes bietet: „Ein großes Gemeinwesen, Erbe einer tausendjährigen Kultur, hat in der Kirche seine letzte Form gefunden und leiht seinerseits dem Gottesdienst der Kirche den Glanz seiner adeligen Überlieferung. Die Person des päpstlichen Liturgen ist von einem reich gegliederten Hofstaat umgeben. Das Zeremoniell hat höfische Elemente in sich aufgenommen und ist bis ins kleinste ausgebaut. Dabei treten aus dem wuchernden Gepränge immer noch die großen Umrisse der christlichen Eucharistiefeier in ihren wesentlichen Zügen deutlich hervor: all die bunte Bewegung kommt zur Ruhe, wenn das Hochgebet beginnt und löst sich erst wieder, wenn dieses abgeschlossen ist" (98). Dabei ist verschiedentlich wieder griechischer Einfluß in der weiteren Ausgestaltung hervorzuheben [Mischung der beiden Gestalten - Agnus Dei während des Brechungsritus] (94).

Eine neue Phase der Entwicklung beginnt mit dem Eintreten der römischen Liturgie in den fränkisch-deutschen Raum, was besonders durch die Forschungen von Th. Klauser für das 8. bis 11. Jahrhundert herausgearbeitet wurde. Zwei Elemente wirken zunächst auf gallischem Boden auf die römische Liturgie ein: „die Vorliebe für das Dramatische und die Freude an endlos langen Gebeten" (98—100), wobei dann besonders die der römischen Liturgie gänzlich fremden Apologien, die persönlichen Schuld- und Unwürdigkeitsbekenntnisse hervorzuheben sind (100 f.). Folgenschwere Einflüsse machten sich weiterhin geltend: Die gallikanische Liturgie rückte ab von der sog. Mittlerformel, welche der Menschheit Christi ihre vermittelnde Stellung beließ, um die Gleichheit der Personen in der hl. Dreifaltigkeit besonders zu betonen. Mit dem Eintreten in den neuen Raum ergab sich zum ersten Mal die Diskrepanz zwischen Volkssprache und liturgischer Sprache. „So wurde die Meßliturgie, was ihr sprachliches Verständnis betrifft, im Karolingerreiche ein Reservat der Kleriker. Eine Art neuer Arkandisziplin war damit gegeben, eine Verhüllung des Heiligen, nun nicht mehr vor den Heiden, die es nicht mehr gab, sondern vor dem christlichen Volke" (104). Mit den arianischen Kämpfen auf gallisch-spanischem Boden hatte sich überhaupt der Kirchenbegriff verschoben, der dann auch eine Wandlung in der Auffassung der Eucharistie bedingte. Meßliturgie wird nun nicht mehr als ein Dankgebet, das aus der Gemeinde heraus zu Gott emporsteigt, empfunden, sondern die Eucharistie ist die „bona gratia" (Isidor v. Sevilla), welche Gott uns schenkt (105). Wichtig ist weiterhin, daß durch kleine Änderungen im Text die Gemeinschaft zwischen Priester und Volk gelockert wird, so daß eine Trennungslinie zwischen Altar und Volk entsteht — was sich auch im Kirchenbau auswirkt, da der Altar an die Rückwand der Apsis verschoben wird. Im „Lettner" wird später noch eine wirkliche Trennungswand errichtet. Zu beachten ist, daß in diese Zeit (seit 831) auch noch die Eucharistie-Kontroverse zwischen Rathramnus und Paschasius Radbertus fällt — alles Zeichen, daß eine alte geschlossene Einheit einer ernsten Bedrohung ausgesetzt war. Die karolingische Epoche brachte indes noch einige besondere Neuerungen: die Einführung des ungesäuerten Brotes, dessen erste sichere Zeugen Alkuin und sein Schüler Rhabanus Maurus sind (108), was verschiedene andere Verschiebungen bedingte. Vor allem aber wird ein neues Verständnis der Messe herrschend in der sog. allegorischen Meßerklärung, deren Wurzeln freilich in frühere Zeit reichen und nicht bloß im Okzident Boden gefaßt hatten (Ps. Dionys, der Syrer Narsai, Maximus Confessor und Sophronius können als Vorläufer im Osten aufgefaßt werden). Alkuin scheint als erster diese Methode auf die römische Liturgie angewandt zu haben, was dann sein Schüler Amalar in großem Stile vollendet (112—116). Die Mehrzahl der mittelalterlichen Erklärer wird ihm folgen.

Um die Jahrtausendwende entsteht so im karolingischen Raum die römisch-fränkische Messe als neuer Grundtypus, der wieder weiterer Differenzierung unterworfen war (118—132). Als solcher ist er besonders vertreten im Meß-

ordo von Séez (Normandie), der freilich auch nicht die Grundform darstellt. Dabei ist eine Erscheinung merkwürdig, daß nämlich um die Mitte des 10. Jahrhunderts die inzwischen tiefgehend umgebildete und erweiterte römische Liturgie aus dem fränkisch-deutschen Raum nach Rom zurückströmt und dort die viel tragfähigere, bodenständige Form durch ihre gallikanisierte Fassung verdrängt. Nach den Forschungen Klausers kam auf den Römerzügen Ottos des Großen (wohl 962—964) das um 950 zu Mainz entstandene Römisch-deutsche Pontifikale nach Rom, um dort zur Grundlage des heutigen Pontificale Romanum zu werden (121). Unter den besonderen kulturellen politischen Verhältnissen kam so im Abendland ein zweites Mal die Einheit der Liturgie zustande, „aber diesmal nicht mehr so, daß sich die Glieder dem Haupte anpaßten, sondern so, daß sich das Haupt mehr und mehr nach den inzwischen stark und etwas eigenwillig gewordenen Gliedern richtete" (123). Das größte Opfer dabei war das Aufgeben der vornehmen Klarheit der alten Formen (124).

Die Gotik bedeutet eine weitere Phase in der Geschichte der Messe (132 bis 162). War die Romantik von Zucht und Maß beherrscht, so tritt nun „das Individuelle und Subjektive, das eigene Schauen und Fühlen" in den Vordergrund. Daraus ergibt sich „eine empfindliche Lockerung des liturgischen Gefüges", was bei den „zentrifugalen Tendenzen des gotischen Zeitalters" verständlich ist. Die Messe wird vom Volk als heiliges Schauspiel betrachtet, das sich vor den Augen der Zuschauer abspielt. Sein Geheimnis erschließt man sich durch die Allegorese, welche in der Liturgie die Darstellung des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Herrn sieht. Auffällig ist, daß die Scholastik wohl auf die Erklärung der Messe durch ihr ordnendes Denken eingewirkt, im übrigen aber zu der Entwicklung der Liturgie selbst nichts beigetragen hat. Das Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus († 1296), das ganz der Allegorese verschrieben ist, bleibt das Handbuch der Liturgik auf lange Zeit (bis 1500). Diese Allegorese hat schließlich auch Riten eingefügt — als „Verdeutlichung des heiligen Spiels" (149), die bis heute erhalten sind. Das Entscheidende ist aber, daß sich ein ganz neues Verständnis der Messe herausgebildet hat: die Eucharistia der Kirche wird zur Epiphaneia Gottes. Daraus bilden sich auch besondere Formen der Anteilnahme an der Messe heraus (Überschätzung des Blickes auf die hl. Hostie, gleich auf einen heiligen Gral [152ff.]). Die Aussetzung des hl. Sakramentes während der Messe, die besonderen Kniebeugungen sind aus damals geformten geistigen Haltungen hervorgegangen. Diese Ansätze wurden auch in der Folgezeit immer mehr ausgebildet — bis in letzte Möglichkeiten hinein. „Ein Zurückgehen auf die lebendigen Wurzeln, ein Entwickeln neuer, lebenskräftiger Ansätze ist kaum mehr festzustellen" (162). Überbetonung der Ehrfurcht, überspannte Vorstellungen von den Wirkungen der Messe Ausbildung der Votivmessen, Häufung der Meßfeier, unnatürliches Anwachsen des Klerus sind Kennzeichen der Periode, welche der Reformation unmittelbar voranging. Deren Träger hatten schonungslose Kritik an den Mißständen geübt. Die Tridentinische Reform steuerte in wirksamer Weise zwar den groben Mißbräuchen; für eine aus den ersten Quellen kommende Reform waren aber die Grundlagen noch lange nicht geschaffen. So mußte die Tridentinische Neuordnung notgedrungen einer Kirchenrestauration gleichen, bei welcher es nicht gelang, die Stilreinheit eines überwucherten altehrwürdigen Bauwerkes wiederherzustellen, wenn auch Einheitlichkeit bis ins Letzte geschaffen wurde. Auch der Eigenart der am 22. Januar 1588 geschaffenen Ritenkongregation entsprach es nicht, die schöpferischen Impulse zu geben, da ja seit Pius V. am Meßbuch nichts mehr geändert werden durfte (176f.). Ohne Zweifel ist durch die Neuordnung von 1570 das liturgische Leben der Kirche geläutert und geklärt worden. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß durch die Zentralisierung und Vereinheitlichung auch fruchtbare Initiative getroffen, nicht bloß wuchernder Freiwuchs beseitigt worden ist. J. weist auf das Wort Th. Klausers hin, der die in Frage stehende Periode als „Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik'" bezeichnet. Doch bemerkt der Verf., daß zunächst wohl

nur auf diese Weise die römische Liturgie fähig gemacht worden ist, um den auflösenden Kräften, welche von seiten des protestantischen Gemeindegottesdienstes sowie der überschäumenden und überwuchernden Kräfte des Barock kamen, begegnen zu können.

Daß schließlich ein Teil der Aufklärungsliturgiker das Wesen der Liturgie selbst zu opfern bereit war, um daraus einen ethischen Unterricht zu machen, zeigt, welch erhaltende Kräfte von seiten der Kirche erforderlich waren. Die besseren Träger der Aufklärung fühlten freilich die Notwendigkeit einer inneren Verlebendigung der Teilnahme an der Liturgie und forderten eine Umbildung derselben in dieser Hinsicht und leiteten schon vieles ein, was erst die neuere Zeit wieder gefunden hat. Aber weil die Aufklärung zu sehr belastet war, fielen auch die meisten ihrer guten Bestrebungen wieder der katholischen Restauration zum Opfer, in der „das Volk bei der Meßfeier noch einmal, und nun bewußter als je, in die Rolle des Zuschauers zurückgedrängt und der Versuch einer Aufschließung der lateinischen Liturgie für die Gläubigen zum Teil grundsätzlich abgelehnt wird" (201). Im Kulturellen ist es das Zeitalter der Imitationen, im Theologischen die Epoche des Traditionalismus, dem einer der einflußreichsten Männer auf dem Gebiete des liturgischen Lebens, Dom Guéranger, wenigstens in seiner Jugend nahegestanden hatte (202 f.). Erst die um 1909 in Belgien auftretende Liturgische Bewegung, die bald auf Deutschland und andere Länder übergriff, vermochte frisches Leben zu wecken, das hoffentlich noch seine vollen Früchte bringen kann.

2. Die so gewonnenen Erkenntnisse kommen nun besonders im 2. Teil zur Geltung, der von dem Wesen und den Gestaltungen der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft handelt (217—324). Schon aus dem Namen der „Messe" sucht der Verf. Erkenntnisse für den Sinn der Meßfeier zu gewinnen (217—224), kommt aber zu den tiefsten Darlegungen erst in dem Abschnitt, welcher das Verhältnis von Messe und Kirche untersucht. Die Messe ist das Opfer Christi und das Opfer der Kirche (229), was in besonderem Maße neben dem passiven ein aktives Element in der Gestaltung der Meßliturgie erfordert (246). Von den Quellen ausgehend wird dann die Bischofsmesse als Urform der Meßfeier besprochen (248—263), in der das Gemeinschaftsmoment besonders zur Geltung kam. In den Abschnitten: Von der Presbytermesse zur missa cantata (263—269), von der häuslichen Eucharistiefeier bis zur Privatmesse (269—294) werden die übrigen Formen der Meßfeier behandelt. Einerseits zeigt der Verf. offen die Problematik der Privatmesse, aber auch ihre Vorbilder selbst in der apostolischen Zeit (269 f.), ihre Berechtigung aus dogmatischen Gründen (283 f.; 294) — dies aber nur für bestimmte Grenzen, die garantieren müssen, daß die Gemeinschaftsorientierung unserer Meßliturgie auch wirklich zum Ausdruck kommt, was sicherlich nicht gegeben ist, wenn ein Priester ohne Ministranten oder sogar völlig allein die Messe feiert. Hier kommt nun schließlich der Verf. auf eines seiner größten Anliegen zu sprechen: auf die Ermöglichung einer tieferen Teilnahme des Volkes (294—308) — ein Gesichtspunkt, der schließlich auch zur Geltung kommt, da er über die Zeit (308—316) und den Raum der Meßfeier (317—324) spricht. Damit sind für den Verf. die Grundlagen geschaffen für den 3. und 4. Teil, in dem die Messe in ihrem rituellen Verlauf behandelt wird und zwar zunächst im 1. Bd. noch die Vormesse (323—610) und schließlich im 2. Bd. die Opfermesse. Die schon erwähnte Meisterschaft des Verf., die lebendige Behandlung geschichtlicher Stoffe, sichert ihm auch hier das stete Interesse seiner Leser.

Ohne Zweifel werden viele Impulse von diesem großen Werke ausgehen, Impulse, die sicher im wesentlichen schon alle in der bisherigen Geschichte der liturgischen Bewegung fühlbar waren — zu einem guten Teil wohl nicht ohne den Verf. —, aber ohne ein solch überlegenes Werk vielleicht doch wieder unterzugehen drohten. Vielfach wird aber auch ein mäßigender Einfluß sich geltend machen, da der Verf. vorzüglich anzuleiten versteht, alles Neue zuerst an den Ursprüngen zu messen und auch von den ersten Quellen her manche Bestrebungen als unberechtigt aufzuweisen (z. B. celebratio versus

populum). Es ist besonders erfreulich, mit dem Verf. feststellen zu können, daß Impulse und Mäßigung in gleicher Weise in der Encyclica Mediator Dei vertreten sind, so daß die Hoffnung berechtigt ist, daß die großen Anliegen des Verfassers auch verwirklicht werden. A. Grillmeier S. J.

Schmaus, M., *Von den letzten Dingen.* gr. 8° (736 S. Münster 1948, Regensberg. DM 14.50, geb. DM 18.—).

Der Besprechung dieses Werkes seien um seiner besonderen Zeitbedeutung willen ein paar Bemerkungen vorausgeschickt. Schon die Gewitterstimmung der Kulturkrise am Vorabend des ersten Weltkrieges, dann vor allem die nicht abbrechende Folge tiefaufwühlender Zeitereignisse bis über den zweiten Weltkrieg hinaus haben eine eschatologische Daseinsstimmung verbreitet, die sich in mannigfaltigen Erscheinungsformen — mehr oder minder offen oder verhüllt — ausdrückt. Auch eine Theologie, die über dem ungebärdigen Ansturm existenzbedrängten Fragens die Ruhe der Besinnung auf Wesen und Wahrheit der Heilslehre bewahrt, wird sich dem wiedererwachten Sinn und Gehör für die endzeitlichen Fragen verpflichtet fühlen und das Endkapitel der Theologie für unsere Zeit neu aufzubereiten suchen. Nicht als ob auch in der katholischen Theologie, wie das K. Barth von der evangelischen Theologie seinerzeit gemeint hat, die Eschatologie seit der abendländischen Aufklärung zu einem „harmlosen Kapitelchen fernzeitlicher Dinge am Ende der Dogmatik" abgesunken wäre. Die „novissima hominis et mundi" hängen ja aufs engste zusammen mit den „primordia mundi" des Schöpfungstraktates und der Grundlegung der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung. Der Traktat „De fine ultimo" hat aber in der Summa theologica von jeher das Gewicht eines Spitzentraktates, der mit seiner Erörterung über finis-causa von vornherein das gleiche Gegengewicht dem eschatologischen Traktat „finis-effectus" sichert.

Wie im Traktat „De praedestinatione", so fallen auch im Traktat „De peccato originali" schon die endzeitlichen Fragen mit voller Wucht ein und gehen mit steigendem Gewicht durch die Christologie und Soteriologie, durch die Ekklesiologie und die Lehre von der Heilsgnade, um in der Theologie der Sakramente zu einem ganz ausgesprochenen eschatologischen Aspekt herausgearbeitet zu werden. Bei Thomas — und er bleibt der richtungweisende Leuchtturm in der katholischen Theologie — braucht man die Dogmatik nicht erst „von hintenherein zu lesen", um die eschatologische Ausrichtung jener Traktate zu erkennen und zu spüren, die es mit dem Ausgang der Schöpfung und dem Gerichtsernst der Heimkehr der Welt zu tun haben. Liturgie der Kirche, Verkündigung der Heilslehre und Glaubenswissenschaft gehen darin ganz einig.

Wenn heute auf seiten der protestantischen Theologie die eschatologischen Fragen von ihrer Randstellung eines vernachlässigten Anhangs ins Zentrum des theologischen Denkens zurückgeholt erscheinen, so darf man sich doch wieder nicht darüber hinwegtäuschen, daß das vielfach mit einem verhängnisvollen Irrtum verknüpft ist, den der Existenzialismus in weite theologische Kreise getragen hat: die Annahme nämlich, die „Eschata mundi et hominis" dürften nur „a-historisch" verstanden werden, wenn sie „theologisch" genommen werden. Die geschichtliche Fassung der biblischen Heilslehre wird vielfach platonisiert in ein zeitlos gültiges Verhältnis von reinem Urstand und Sündenfall als Anfang, um dann ebenso zeitlos gültig den Ring zu schließen in einem Ende aller Dinge, wo immer noch und immer gleich Gott alles in allem ist, jenseits der hier wie dort immer gleichen „kritischen Todeslinie", auch wenn man sich bei solcher Aufhebung des Entscheidungscharakters der geschichtlichen Weltlinie einer ausdrücklichen Lehre der „Apokatastasis panton" vielleicht enthält.

Gewiß sieht auch die kirchliche Glaubensüberlieferung in Christus ein Eschaton gesetzt, das die geschichtliche Relativität in sich aufhebt. Aber sie rechnet mit der geoffenbarten Parusie des wiederkommenden Christus am Ende der Zeiten, auf die der heilsgeschichtliche Sinn der Weltzeit in verborgener Logik hingeordnet ist, ohne den Ernst der menschlichen Entscheidung

im Gestaltwandel und Menschheitsweg der Geschichte aufzuheben. Jedenfalls ist in unseren Tagen der Boden günstig bereitet für eine Dogmatik, die den Menschen von heute in seiner existenziellen Heilsnot anzusprechen und ihm das Brot der wesentlichen Heilswahrheit wesenhaft darzubieten weiß. Beides erfüllt der vormals Münsteraner, heute wieder Münchener Dogmatiker M. Schmaus mit seinem jüngsten Werk „Von den letzten Dingen". Bedenkt man, daß Sch. erst im Jahre 1942 im letzten Teil seiner mehrbändigen Dogmatik seine Eschatologie vorgelegt hatte, so erkennt man an der erneuten Bearbeitung des gleichen Stoffes in einem Sonderband das nachhaltige und nachdrängende Interesse des Verf.

Alle Vorzüge, die von der Dogmatik des Verf. gerühmt wurden, erfreuen auch an diesem Werk: Verbindung von Dogma und Leben; ausgiebige Verwertung der Hl. Schrift, der Väterlehre, der Liturgie; Heraushebung des allgemein verständlichen Lehrgutes der Theologen aus dem Arsenal der fachlichen Schultheologie; die Bezugnahme auf gegenwärtige Strömungen auch der nichtkatholischen Theologie, Philosophie und Literatur; die Herausarbeitung der dogmen- und lehrgeschichtlichen Entwicklung, soweit das in den Grenzen eines solchen Lehrbuches liegt; die Betonung des Lebensnahen, Dynamischen, Axiologischen, Existenziellen.

Rein äußerlich gesehen übertrifft die gegenwärtige Fassung mit ihren rund 700 S. die knapp 100 S. jener älteren Fassung ganz bedeutend, wenn sie auch in der äußeren Darbietung beträchtlich zurückbleibt, ja ein betrübendes Zeugnis davon ablegt, wie weit wir seitdem zurückgeworfen worden sind. Ich glaube aber nicht, daß die Not der Zeit wirklich alle Mängel der äußeren Darbietung verschuldet hat. Ließ sich doch gewiß in das durch 30, 40 oder manchmal noch mehr Seiten einförmig verlaufende Druckbild eine Gliederung durch Untertitel anbringen, wie sie anderwärts zu Nutz und Frommen des Lesers angebracht ist. Gewiß, die Zerlegung in Absätze allein — sowieso nicht immer mit viel ersichtlichem Grund — tut es nicht, wenn doch an entscheidenden Sinneinschnitten es dem Leser selbst überlassen bleibt, den Hiatus zu gewahren und geistig selbst zu beschriften. Das Anliegen aber bleibt und läßt den Mangel an diesem neuen „Schmaus" besonders empfindlich spüren.

Der Entwurf der neuen Eschatologie ist vor allem insofern ganz verschieden von der früheren, als sie diesmal die letzten Dinge der Menschheitsgeschichte und des Kosmos betont voranstellt und die letzten Dinge des einzelnen Menschen mehr als Glied im Ganzen hervortreten läßt. Doch ist der frühere Gesamttitel der Eschatologie als „Vollendung des Alls" — offenbar um der Zweideutigkeit des Ausdrucks und der Gefahr einer blickverengenden Einseitigkeit willen — fallen gelassen und durch die unmißverständliche herkömmliche Bezeichnung „Von den letzten Dingen" ersetzt. Die Parusie der zweiten Ankunft Christi tritt nunmehr beherrschend in die Mitte. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung, ihre Stadien nach Verheißung und Erfüllung, je im Alten und im Neuen Bund, unter dem Leitgedanken der aufzurichtenden Gottesherrschaft bestimmen und gliedern die Ausführungen über den endzeitlichen Ausgang der Menschheit und des Kosmos. In den übergreifenden Ganzheitszusammenhang der heilsgeschichtlichen Endzeit wird dann in der zweiten Hälfte des Buches die Eschatologie der Einzelperson eingezeichnet. Tod und Gericht erscheinen hier unter dem Blickpunkt des Einzelschicksals, während die Auferweckung der Toten und das Weltgericht in der allgemeinen Eschatologie der Menschheit und des Kosmos vorweggenommen waren, in die der endzeitliche Weg des Einzelnen letztlich einmündet. Die Läuterung nach dem Tod wird als Lehre vom Fegfeuer als einem Vorletzten vor der Lehre vom Himmel eingeschaltet, die ihrerseits wie schon in der früheren Fassung der Eschatologie im letzten Band der Dogmatik des Verf. als Glanzstück seiner meisterhaften Darstellung erscheint. Tatsache und Wesen der Hölle kommen so zur breit ausgeführten Darstellung, daß sowohl dem ganzen und ungebrochenen Offenbarungsernst wie der Strenge kirchlicher Überlieferung und Lehrverkündigung gebührend Rechnung getragen wird. Die Strafe des endgültigen Gottverlustes wird zu außerordentlich tiefem Verständnis gebracht. Die rein bildhafte Erklärung der Sinnesstrafe wird abgelehnt, aber unter das Analogie-

gesetz aller theologischen Aussagen gestellt. Für das spekulative Verständnis der „Fesselung" an das Feuer wird das lange Kapitel aus Contra gentes IV 90 wörtlich angeführt und sinngemäß erläutert. Die von einigen Theologen bis zur Gegenwart herab versuchte Erklärung ohne äußeres Agens, rein aus dem Zustand des verworfenen Menschen selbst — „der Verdammte sein eigener Feuerherd" —, wird als gewagte Sentenz hingestellt, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit noch erst durch weitere theologische Überlegungen zu klären sei. Das Verstockungsproblem wird verhältnismäßig kurz behandelt, dafür um so mehr Gewicht gelegt auf das, was man eine „Theodizee der Hölle" nennen könnte. Man spürt dabei allenthalben ein wohltuendes pastoraltheologisches Interesse heraus und versteht, warum der Verf. seine Ausführungen ausklingen läßt in dem Schlußkapitel über den allgemeinen Heilswillen Gottes.

So endet diese Eschatologie mit jenem Lehrstück, das sonst vielfach als Lemma aus dem Prädestinationstraktat an den Anfang gestellt wird. Der Verf. aber zog es vor, an den Anfang des ersten Hauptteiles ein ausgedehntes Kapitel über die zeithaft-geschichtliche Grundverfassung des Menschen zu setzen. Dieses Kapitel, in dem wertvolle Erkenntnisse aus der neueren Existenzphilosophie eingebaut sind, ihre nihilistische Eschatologie aber verworfen wird, sollte die Voraussetzung klären für das Thema einer „letzten Zukunft" und überdies die Brücke schlagen zum heilsgeschichtlichen Charakter der Offenbarung, in dem die Eschatologie verankert ist.

In einem religionsgeschichtlichen Überblick wird gezeigt, daß der wahre Sinn und bedeutsame Charakter der Geschichtlichkeit des Menschen nur im Raum der Offenbarung mit Sicherheit erkannt worden ist. Es wird weiterhin gezeigt, daß die Aufklärung mit ihrer Auflösung des Christentums in allgemeingültige Vernunftwahrheiten sich ebenso geschichtsfeindlich erweisen mußte, wie sie offenbarungsfeindlich war. Es wird als theologische Leistung ersten Ranges der Tübinger Schule (Möhler, Drey, Staudenmaier, Kuhn) hingestellt, daß sie wieder die Geschichtlichkeit der Offenbarung betonten, „auch wenn hierbei an denen, die sie vollbrachten, einige Wunden aus dem schweren Kampfe zurückblieben" (52). Man fühlt wohl richtig heraus, wie es gemeint ist, und wird über die hyperbolische Formulierung hinwegsehen, daß „das ganze 19. Jahrhundert hindurch die katholische Theologie auf der Tat der Tübinger aufbauen konnte" (52).

Ein Durchblick durch den heilsgeschichtlichen Stadienverlauf am Leitfaden der Prophetie, Typotheologie und Gestaltenfolge der Bundesidee führt zur Fülle und Höhe der Offenbarung in der Menschwerdung, die als gegenwärtiger Äon selbst wiederum Verheißung ist des künftigen Äons der Enderfüllung. Der letzte Sinn der Geschichte erweist sich als transzendent gegenüber allen Versuchen geschichtsphilosophischer Deutung, ohne deshalb die vorletzten, geschichtsimmanenten Sinngebungen zu entwerten. Wie man die natürliche und die übernatürliche Ordnung nicht ineins setzen, aber auch nicht trennen darf, so darf man auch nicht Weltgeschichte mit Heilsgeschichte identisch setzen oder auseinanderreißen. Die Offenbarung Gottes als geschichtshafte und geschichtsstiftende Wirksamkeit zielt letzthin immer auf die Enthüllung seiner Herrlichkeit. Das führt auf den heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriff des Gottesreiches, dessen geschichtliche Offenbarungsstufen durch das Alte und Neue Testament verfolgt werden, um den endzeitlichen Charakter der Gottesherrschaft herauszuarbeiten und den engen Zusammenhang wie auch tiefgreifenden Unterschied zwischen der geschichtlichen und der nachgeschichtlichen Gestalt des Königtums Gottes zur Darstellung zu bringen. Aus der in der Gottesherrschaft begründeten Gemeinschaft der Menschen mit Gott wird der Zusammenhang von Heil und Gottesreich dargetan und die Kirche als Ort der Verwirklichung, Werkzeug und Gegenwart der Gottesherrschaft im Raum der menschlichen Geschichte aufgezeigt. Damit ist der Zugang zum Kernpunkt in der Lehre von den letzten Dingen eröffnet: das dogmatische Bekenntnis der Kirche zum Kommen des Herrn und damit zur Existenz der Kirche als Zwischenzeit, die wesenhaft von der Zukunft her bestimmt bleibt.

Die Hoffnung des Christgläubigen als die glaubensmäßige Haltung gegenüber dem Kommen des Herrn läßt ihn die Welt immer nur als vorletzte Wirk-

lichkeit einschätzen, ohne sie deshalb zu entwerten oder die Weltarbeit nicht in vollem Verantwortungsernst der ihm übertragenen Aufgabe und mitgegebenen Kräfte zu übernehmen. Im Gegenteil, sie sind ihr tiefer verpflichtet und sehen sie nur größer: als Gleichnis der noch sakramental verborgenen Herrlichkeit des kommenden Christus. Die in Christus geschehene ‚consecratio mundi' und die kommende Herrlichkeit bei der Wiederkunft Christi bestimmen die Gegenwart in der Sinnbildwirklichkeit der Sakramente, vor allem in dem eucharistischen Herzpunkt des kirchlichen Lebens. So kommt in diesem grundlegenden Teil der Eschatologie kompendiös die Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, die Lehre von den Sakramenten und die der Seins- und Tugendgnade zum Aufriß.

Die Frage des Zeitpunktes der zweiten Ankunft Christi führt über einen offenbarungsgeschichtlichen Durchblick über die Ankündigung des ‚Tages Jahves' zur Erörterung der Aussagen Christi und des Glaubens der Jünger. Die scheinbaren Widersprüche in den einschlägigen Herrenworten werden gegenüber Mißdeutungen einer Lösung entgegengeführt, die im wesentlichen die herkömmliche der katholischen Exegese ist. Das gleiche gilt von der Interpretation der ‚synoptischen Apokalypse'. Das menschliche Nichtwissen Christi über den Tag des Gerichtes wird nach Feuling (der aber hierin doch wohl nur eine in der Tradition der Theologie meist vertretene Ansicht ausspricht) dahin verstanden, daß „Jesu menschlicher Erkenntniswille die eingegossene Erkenntnis, die er davon besaß, nicht zum begrifflich-vorstellungsmäßigen Bewußtsein aufrief" (146). Die paulinische Parusieerwartung wird in ihrer Entwicklung aufgezeigt und dargetan, daß Paulus ungeachtet seiner gewandelten Naherwartung dennoch nie die Lehre vertreten habe, daß die Wiederkunft des Herrn nahe bevorstehe. Daß das Weltende auch dann noch als freie Setzung Gottes gewahrt sei, wenn er die Herbeiführung des Endes der von ihm geschaffenen und geleiteten kosmischen Entwicklung oder auch dem Willkür-eingriff der Menschen, etwa im Mißbrauch entfesselter Atomkräfte, überließe, wird eigens dargetan.

Sehr eingehend werden die Vorzeichen der zweiten Ankunft Christi exegetisch durchgesprochen und unter den perspektivischen Blick unserer Zeit gerückt, die vielleicht immer noch erst die Kirche im Verlassen ihres Kindesalters kennt. Während die Drangsale der Kirche und der große Abfall bis zum Gipfelpunkt in der Zeit des Antichrist noch zu den Vorzeichen rechnen, setzt mit der Vernichtung der widerchristlichen Mächte der Anbruch der Wiederkunft Christi ein. Es werden nicht nur die alten und die neuesten chiliastischen Vorstellungen — einschließlich des vom S. Officium im Jahre 1944 verurteilten gemäßigten Millenarismus — zurückgewiesen, sondern alle zeitquantitativen Interpretationen von Offb 20, 1-10 abgelehnt. In der neueren Theologie wird ja gewöhnlich die augustinische Auffassung des Millenniums als einer Qualitätsbestimmung vertreten und folgerichtig näher dahin bestimmt, daß die Fesselung Satans (nicht ein paradiesisches Friedensreich!) nur den Gläubigen gegenüber gilt, also den Weltgläubigen gegenüber sehr wohl mit einer Entfesselung einhergehen kann, die trotz ihrer vielleicht sehr langen Dauer dennoch als klein zu gelten hat, wenn man sie qualitativ als Rangbestimmung gegenüber der messianischen Segensfülle versteht. Immerhin bleiben auch für die Glaubenstreuen im Millennium — bei Wegfall eigentlich dämonischer Anfechtung — dennoch menschliche Anfechtungen, Drangsal und Leid. Und was ‚die Atempause' selber betrifft, so wäre es nicht undenkbar — wie der Verf. mit Ketter annimmt —, daß wir sie schon hinter uns haben (vgl. 218).

J. Ternus S. J.

v. Kologriwof, *I. Von Hellas zum Mönchtum, Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831—1891).* gr. 8⁰ (300 S.) Regensburg 1948, Pustet. DM 9.—.

K. Leontjew war einer der eigenständigsten russischen Denker des 19. Jahrhunderts, ein origineller Schriftsteller (Verfasser von Erzählungen, Romanen und politischen Abhandlungen) und Kulturphilosoph. Aus altem Adelsgeschlecht stammend, übte er zuerst den Beruf eines Arztes aus, war dann

(in der damals noch sehr ausgedehnten Türkei) im diplomatischen Dienst tätig und wurde später Journalist und amtlicher Zensor. Nach einem ungläubigen, leichtsinnigen und ausschweifenden Leben kehrte er zum Glauben seiner Kindheit zurück. Fast ein Jahr weilte er auf dem heiligen Berge Athos und verbrachte den Rest seines Lebens im Kloster (erst in Optina, dann im berühmten Dreifaltigkeitskloster, wo er als Mönch starb).

Leontjew blieb während seines Lebens und auch nach seinem Tode ziemlich unbekannt. Eine Studie über ihn verdanken wir der Feder N. Berdjajews; sie ist jedoch nur ins Französische und Englische, nicht ins Deutsche übersetzt worden. Die vorliegende Biographie unterscheidet sich beträchtlich von ihr. K. bietet eine auf viel breiterer Grundlage errichtete, lebensvollere, nicht so stilisierte, gleichfalls mit voller Sympathie verfaßte und doch objektivere, dazu von einem verschiedenen, nicht gnostischen, sondern christlich-überlieferungstreuen Standpunkt gesehene Lebensbeschreibung, obschon natürlich beide Verfasser in manchen wesentlichen Punkten das gleiche Urteil über Leontjew fällen.

Ganz allgemein gewährt das Studium Leontjews und seines Lebens einen vielfachen Nutzen. Wenn man nämlich ausschließlich — wie das nicht selten geschieht — am Himmel des russischen Gedankens die Sterne erster Größe (Dostojewskij, Solowjew, Tolstoj u. a.) betrachtet, so entsteht ein einseitiges Bild; wendet man aber seine Aufmerksamkeit auch den Sternen zweiter und dritter Größe zu, so vertieft und erweitert man den Gesichtskreis (wobei übrigens sogar die Möglichkeit besteht, daß Leontjew einen weit bedeutenderen Platz in der russischen Literatur einnehmen würde, wenn ihn das Schicksal nicht im Verborgenen gelassen hätte). Leontjew war ohne Zweifel derart im russischen Geistesleben des vergangenen Jahrhunderts verwurzelt und durch Freundschaft oder Bekanntschaft den bedeutendsten Russen seiner Zeit verbunden (neben den genannten Iwan Akssakof, Turgenjew, Rosanof und anderen), daß sein Leben und Denken einen tiefen Einblick in die russische Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gewährt.

Aber auch als Charakter und Persönlichkeit bietet Leontjew reiche Anregung für das Studium der menschlichen, religiösen und insbesondere der russischen religiösen Psychologie (seine früheste Kindheit und Jugend, der Verlust des Glaubens, der theoretische Rechtfertigungsversuch seines zügellosen Lebens, seine Ehe, seine Bekehrung, und überhaupt seine Stellung zu Gott, Kirche, Staat und Umwelt).

Wohl am aufschlußreichsten für Leontjews Denken ist sein Verhältnis zu den großen politischen, nationalen und religiösen Fragen, die zwischen Slawophilen und Westlern erörtert und ausgetragen wurden (russische Überlieferung oder westliche Kultur, Byzanz oder Rom oder Moskau, Slawophilismus oder Panslawismus). Wichtig ist auch seine Auffassung vom wahren Christentum im Gegensatz zum Christentum Dostojewskijs und Tolstois (er nannte dies in scharfer Kritik ein „Rosenwasserchristentum") und im Gegensatz zum christlichen Ideal Solowjews. Gerade die anläßlich eines Vortrags geäußerten Ideen seines Freundes Solowjew — der wohl unter allen den größten Einfluß auf ihn ausgeübt hat — schienen ihm nicht kirchlich genug und verbitterten ihm die Sterbestunde. Zu den interessantesten Fragen, die im Buche von K. ausführlich behandelt werden, gehört die der Stellung Leontjews zu den katholisierenden Ideen Solowjews und überhaupt zum Katholizismus und der abendländischen Kultur. Einerseits fühlte Leontjew im guten Glauben sich nicht dazu berufen, seinem Freunde auf dem Wege zur katholischen Kirche zu folgen, aus Furcht, gegen sein Gewissen zu handeln und sein Seelenheil zu gefährden; anderseits zog ihn mancherlei zum Katholizismus hin: seine ästhetische Weltanschauung wie seine Vorliebe für ein autoritäres Christentum, eine Vorliebe, die ihn gerade zu den älteren Slawophilen, besonders Chomjakof, in Gegensatz brachte. Selbstverständlich wäre es leicht zu zeigen, daß Leontjews Vorstellung von der katholischen Kirche stets unvollkommen und einseitig gewesen ist.

Die auffallendsten Züge Leontjews sind sein Aristokratismus, seine soeben erwähnte ästhetische Weltanschauung, d. h. seine Vorliebe für das Schöne, Starke und Despotische. Aus dieser Grundanschauung bildete sich dann nach seiner Bekehrung die Vorliebe für ein autoritäres, auf der Gottesfurcht und dem geistlichen Gehorsam begründetes Christentum. Die ästhetische Weltanschauung bildete sich bei ihm bereits in frühester Kindheit und beeinflußte in der Folge seine philosophischen, politischen und religiösen Ideen. Aus ihr erklärt sich seine Abneigung gegen einen ausgleichenden, gleichmacherischen Liberalismus, seine Ablehnung eines bürgerlichen Demokratismus. Aus ihr entsprang vor seiner Bekehrung sein „ästhetischer Amoralismus" (das ästhetisch Schöne sei letzte Richtschnur), und nach seiner Bekehrung das ständige Bemühen, die Religion ästhetisch zu begründen und den Widerstreit zwischen Religion und Ästhetik zu überbrücken. Doch blieb dieser Versuch für ihn, mehr noch in der Praxis des persönlichen Lebens als in der Theorie, stets vergebliches Bemühen; noch als Mönch am Ende seiner Tage stand er ganz im Banne der ästhetischen Schönheit und suchte sich ihr durch Gottesfurcht und Flucht, bangend um sein Seelenheil, zu entziehen. Nie fand er — so bemerkt K. (127) — das richtige Verhältnis zu Welt und Menschen. Bezeichnend sind dafür die Gespräche, die er mit dem vom Protestantismus zur Orthodoxie übergetretenen Vater Klemens Söderholm führte.

Auf der ästhetischen Weltanschauung ruht auch Leontjews kulturphilosophische Theorie von der „sekundären vermischenden Vereinfachung" (151 ff.); sie war das, was er selbst am eigenen Gedanken schätzte. Dieser Theorie zufolge ähneln Staaten und Weltkulturen organischen Wesen und sind wie diese demselben Aufgangs- und Niedergangsprozeß unterworfen. Sie durchlaufen drei Stadien oder Perioden: 1. primäre Einfachheit, 2. blühende Kompliziertheit und 3. sekundäre Vermischung, wobei Vereinfachung, Vermischung für Leontjew das gleiche ist wie Niedergang (154). Von diesem Standpunkt aus beurteilt Leontjew dann die Anschauungen des Demokratismus, Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus. Über das künftige Schicksal Rußlands und die weitere Entwicklung des Sozialismus und Kommunismus hat er sehr beachtenswerte Gedanken geäußert und manches vorausgeahnt, so daß nicht wenige seiner diesbezüglichen Aussprüche wie Prophezeiungen klingen (vgl. 266 ff.). Er sieht Rußlands Zukunft in dichtestes Dunkel gehüllt, ja er hält es für möglich, daß aus Rußlands Schoß einmal der Antichrist hervorgehen könne. Und mag auch sein Glaube an eine besondere kulturelle Berufung Rußlands zusammenbrechen, als Wunschbild steht doch immer vor ihm ein Rußland, das, begeistert für die Idee des Byzantinismus, im östlichen orthodoxen Staatenbund die kulturelle Führung übernimmt.

Zur Beurteilung: Die vorliegende Studie ist nicht nur ein psychologisches Essai oder eine Lebensbeschreibung, sondern zugleich eine ausführliche und kritische Darstellung der Ideen Leontjews. Einen nicht geringen Vorzug der Darstellung bildet die persönliche Note; dazu kommt die konkrete und anschauliche Art der Erzählung. (Selbstverständlich stellen die mehr theoretischen Ausführungen über Leontjews Philosophie und Gedankenwelt höhere Anforderungen an den Leser.) So sehr der Verf. allenthalben durchblicken läßt, daß Leontjew ihm sympathisch ist, so wenig läßt er sich dadurch hindern, an gegebener Stelle sein Leben und seine Lehre einer sachlichen, stellenweise sogar strengen Kritik zu unterwerfen.

Leontjew selbst kommt reichlich zu Wort. Besonders lesenswert erscheinen uns unter manchem anderen seine Ausführungen über die Ehe (61) und das Mönchsleben (Rechtfertigung des Klosterlebens) (97 ff.) wie das Starzentum (110 ff.). (In diesem Zusammenhang finden sich ausgezeichnete Gedanken Leontjews über das Gebet, über Liebe und Furcht und Gottes Gebote, ganz im Gegensatz zu einer sentimentalen Auffassung der christlichen Frömmigkeit.) Schön ist die Beschreibung der Osterfeier auf Athos (118 ff.); lehrreich der Hinweis auf die Bedeutung der Stände im Staatswesen (156 ff.).

Der Verf. betont im allgemeinen mehr das, was Leontjew von den Slawophilen unterscheidet und ihn als keiner bestimmten Schule oder Richtung

angehörig charakterisiert (10f.). Doch verband ihn mit den Slawophilen (er selbst nannte sich ihren „jüngsten Bruder") (11) der Glaube an die kulturelle Einzigartigkeit Rußlands (59-60), wenn er auch die kommende russische Kultur — im Gegensatz zu ihnen — nicht als endgültige Vollendung aller vorausgegangenen Kulturen betrachtet (vgl. 81f.) Übrigens ist selbst für die älteren Slawophilen die „Geringschätzung der großartigen abendländischen Kultur" (82) nicht in vollem Umfang charakteristisch. Uns scheint es daher auch recht schwer feststellbar zu sein, ob sich bei Leontjew manche „unrussische Züge" fanden, zumal wenn solche Züge in seiner Begeisterung für die europäische Kultur oder in seiner ästhetischen Lebensauffassung gesehen werden. Waren etwa die Westler keine echten Russen und nur ihre Gegner, die Slawophilen, mit echt russischen Zügen begabt? S. 30 wird „überzeugter Aristokrat sein" als unrussisch, „bemitleiden" als russisch bezeichnet. Könnte man nicht mit ähnlichem Rechte behaupten, „ein Auge haben für die soziale Not" sei typisch russisch? Doch wo ist bei Leontjew — trotz seiner übrigens gerade durch seinen Ästhetismus begrenzten Fähigkeit zu bemitleiden — das tiefere Verständnis für die soziale Frage? Mit scheinbarer oder wirklicher Härte geht er über das soziale Massenelend hinweg. Aus der an sich richtigen Tatsache, daß Wohlergehen und absolute Gerechtigkeit nicht Ziel der Menschheit auf Erden sind, zieht er den Schluß, daß es sich der Mühe lohne, Millionen russischer Menschen den Kulturwerten einiger bedeutender literarischer Werke oder großer nationaler Siege zum Opfer zu bringen (180-181). Ähnlich wird auf S. 214 der mehr oder weniger allgemein menschliche Zug „ständiger Unzufriedenheit" als russisch hingestellt. Vielleicht ließe sich klarer bestimmen, was russisch oder unrussisch ist, wenn man nicht nur gelegentlich den einen oder anderen Zug oder sein Fehlen geltend machte, sondern das Vorhandensein oder Fehlen mehrerer Züge zugleich betonte.

Auf den ersten Blick erscheint es befremdlich, wenn zu einer Zeit, da Leontjew, ins Laster verstrickt, einer „verfeinerten Ausschweifung" (74) ergeben war, von seinem „erstaunlich reinen Herzen" (76) oder seinem „lauteren Herzen" (86) die Rede ist; gemeint ist nicht die Herzensreinheit, sondern die Aufrichtigkeit. Ebenso bedarf die Charakteristik Leontjews als „eines der freiesten russischen Geister", als eines „außerordentlich freien, durch nichts gebundenen und ganz unabhängigen Geistes" (150) einer bestimmten Einschränkung. Wie stark war Leontjew allein durch seine ästhetische Grundanschauung gebunden und nach seiner Bekehrung durch die beständige Furcht um sein Seelenheil! Gewiß, zur Zeit seines „amoralischen Ästhetismus" war Leontjew frei vom Gesetze Gottes, aber gerade deshalb Sklave seiner Leidenschaften.

Von den Urteilen über östliche Frömmigkeit (100ff.) scheinen uns einige bestreitbar zu sein. Hat wirklich „die östliche Frömmigkeit die Heiligkeit stets weniger als ethische Vollkommenheit denn als mystische Gemeinschaft" mit Gott (101) angesehen, angefangen von den Vätern in der Wüste? Oder aber ist dieser Zug jeder christlichen Frömmigkeit, im Gegensatz z. B. zu einer pelagianischen oder heidnischen, eigentümlich? — Nicht ganz klar wird der (102) betonte Gegensatz von kirchlichem Gebet (Teilnahme am Gottesdienst, Lesen und Singen — sie bildeten zwar eine wichtige, aber nur eine untere Stufe des geistlichen Lebens und besäßen an sich keine Kraft, zum geistigen Tun zu erheben. Gilt das etwa auch vom Anhören des hl. Meßopfers?) und innerem Gebet (gemeint ist vor allem das „Jesusgebet"), denn der Mönch müsse u. a. mystisch, frei von jeder sinnlichen Vorstellung beten. Lehren nicht die mystischen Theologen, daß in der höchsten Stufe der menschlichen Vereinigung mit Gott (der mystischen Vermählung) der vollen Menschennatur entsprechend die Sinnestätigkeit (im Gegensatz zur Ekstase) wiederhergestellt ist? Auch sieht man nicht recht, wie das „Jesusgebet" rein geistig verrichtet werden könnte, und wenn dies möglich wäre, warum ein rein geistiges Gebet für den wesensmäßig aus Leib und Seele bestehenden Menschen das Ideal darstellen sollte.

Da Leontjew in seinen kulturphilosophischen Ideen mehr von Danilewskij, dessen Werk „Rußland und Europa" ihm zum Handbuch wurde, als von den älteren Slawophilen abhängt (82; vgl. 134), wäre es dem Leser nützlich gewesen, etwas von der Kontroverse zwischen Danilewskij und Solowjew zu erfahren. Solojew hat nämlich überzeugend nachgewiesen, daß Danilewskijs Lehre vom Wechsel der kulturgeschichtlichen Typen weder originell (da dem Breslauer Professor H. Rückert entlehnt) noch auch wissenschaftlich, vom philosophischen und christlichen Standpunkt aus haltbar ist. Denn die Theorie leugnet „jegliche allgemein menschliche Aufgabe" (82). Da ferner Leontjews Weltanschauung betont ästhetisch ist, und Tschernyschewskij trotz seiner politisch-utilitaristischen Tendenz (62; vgl. 55) schon auf den jungen Leontjew beträchtlichen Eindruck machte (55), könnte der Leser mit Recht Aufschluß über Leontjews Stellung zu den ästhetischen Ideen dieses russischen Nihilisten erwarten; seine Ideen weisen nämlich wie E. Radlof in seiner „Geschichte der russischen Philosophie" Kap. V d feststellt, eine auffallende Ähnlichkeit mit denen Leontjews auf. Beide geben z. B. entschieden der Schönheit des Lebens und der Wirklichkeit den Vorzug vor der Schönheit der Kunst.

Schließlich könnte man einwenden, daß des Verf. Urteil über Solowjew doch etwas negativ ausgefallen ist. Zunächst ist nicht ganz klar, wie Solowjew einerseits „unbestreitbar ein Mystiker" war (223), wenn man doch anderseits „in seinen mystischen Erlebnissen nicht selten gleichsam einen erotisch-sinnlichen Hauch spürt, verbunden mit einem starken krankhaft-okkulten Beigeschmack" (ebd.). Der Gegensatz läßt sich durch die von Berdjajew angewandte Unterscheidung von natürlicher Intuitionsmystik und wahrer übernatürlicher Mystik in etwa beheben. Stimmt es sodann, daß Solowjew im Kampfe gegen die Slawophilen „unschöne Kniffe" (233) anwandte? Worin sollen diese bestanden haben? Vielleicht stellt sich auch der Verf. im Streit zwischen Leontjew und Solowjew zu nahe auf die Seite Leontjews, der seinem bisherigen Freunde „Vermischung des Christentums mit demokratischem Fortschritt" (286) vorwarf und deshalb den „Satan Solowjew" unschädlich machen wollte (ebd.). Es läßt sich bezweifeln, ob Solowjew wirklich in so weitem Umfang einem falschen liberal-demokratischen Ideal gehuldigt habe (vgl das Zugeständnis des Verf. auf S. 258, wo er mit gutem Grund Dostojewskijs und Solowjews christlichem Glauben an den Menschen gegen Leontjew Recht gibt). Denn einerseits war Solowjews Idee vom Fortschritt stets solide religiös-christlich unterbaut, anderseits aber ist Leontjew sicher in seiner Bekämpfung eines christlich-demokratischen Fortschritts — vornehmlich aus ästhetischen Gründen — zu weit gegangen. U. a. scheint uns Solowjews Glaube an den auch natürlichen Fortschritt als Folge der Union der getrennten Christen (vgl. 232) durchaus mit dem Christentum vereinbar zu sein, ja durch die Geschichte eine Bestätigung zu finden. Daraus, daß ein ganz allgemein-menschlicher Fortschritt niemals eintreten wird, folgt doch nicht — wie Leontjew anzunehmen scheint —, daß er nicht angestrebt werden dürfe, noch auch, daß er, gerade insofern er religiös unterbaut ist, sich nicht weit verbreiten könne. Ferner scheint uns (vgl. 226), daß sich Solowjew weder in seinen „Drei Gesprächen" von der „Sophia-Lehre" noch auch in seinem letzten Artikel von der „Utopie des Fortschritts im Sinne der Erhöhung des allgemeinen Wohlstandes" losgesagt hat. Einer solchen säkularisierten Utopie hat er nie gehuldigt, auch nicht in jenem Vortrag, der dem sterbenden Leontjew soviel zu schaffen machte. B. Schultze S. J.

de Ghellinck, J., S. J., *Le Mouvement théologique du XII^e siècle. Sa préparation lointaine. Avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents.* 2. ed. considérablement augmentée (Museum Lessianum. Sect. hist. 10). gr. 8° (XVI u. 592 S.) Brüssel 1948, Edition universelle. — Landgraf, A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*

unter dem Gesichtspunkt der Schulenbildung. 8° (143 S.) Regensburg 1948, Pustet, DM 6.—.

Die beiden fast gleichzeitig erschienenen Werke ergänzen sich gut. Während das zweite eine kurze und knappe Literaturübersicht über das wirklich auch dem Fachmann nicht mehr überschaubare Gebiet der Frühscholastik gibt, bietet die monumentale Neuausgabe von Le Mouvement eine tiefere Innensicht in das seit dem ersten Weltkrieg gerade für das 12. Jahrhundert neu Gefundene.

Schon der äußerlich völlig gesprengte Rahmen der Erstauflage von Le Mouvement (1914) in die zu besprechende zweite läßt erahnen, welcher Fortschritt in diesen 35 Jahren die Forschung der Frühscholastik gemacht hat. Es war durchaus richtig, wenn Gh. alle früheren Einladungen zu einem bloßen Neudruck der lange vergriffenen ersten Auflage mit Nachdruck abgelehnt hat. Unter den beiden für eine Erweiterung möglichen Wegen — des bloßen Hinzufügens und der völligen Neugestaltung — hat der Verf. einen Mittelweg gewählt. Es ist die alte Einteilung geblieben, die sich gut bewährt hatte; aber innerhalb der einzelnen Kapitel ist die Neugestaltung meist deutlich vollzogen. So steht denn auch jetzt noch der Lombarde und seine Sentenzenbücher im Mittelpunkt des Werkes. Ein erstes einführendes Kapitel La préparation théologique du XII^e siècle (1-112) bringt das langsame innere Werden bis dahin von der karolingischen Renaissance mit ihrem für die Entwicklung so wesentlichen Programm des Trivium und Quadrivium und der Erneuerung der Klerusbildung wie ihrem starken Interesse für das Altertum. Der Niedergang im 10. Jahrhundert wird gut herausgearbeitet. Dabei vergißt Gh. aber nicht zu zeigen, welch großen Einfluß auch die „reisenden Lehrer" als echte Peripatetiker, als „professeurs cosmopolites" (47), hatten. Daneben bestanden weiter in Blüte die Kloster- und Kathedralschulen wie Worms, Speyer, Fulda, Magdeburg, Würzburg, Corvey, Hirschau Reichenau, St. Gallen oder Paris, Reims, Chartres, Le Bec, Tours, Angers. Wie es in der 1. Aufl. eine besonders geschätzte Art des vorliegenden Buches war, eng mit der systematischen Theologie der Zeit die Kanonistik zu verbinden, so ist auch jetzt bereits hier in der vorbereitenden Zeit des 9.-11. Jahrhunderts die Bedeutung der kanonistischen Sammlungen inhaltlich wie formal (Tendenzen der Harmonisation und der Treue zur Vergangenheit) betont (52—65).

Der Einfluß des Berengar- und Investiturstreites im 11. Jahrhundert für die theologische innere Weiterbildung ist eigens herausgestellt. Was sich bis dahin besonders an spekulativer Tendenz neben der Treue zur Vergangenheit langsam vorbereitet hatte, bricht nun mit voller Gewalt auf: La querelle des Investitures et la controverse bérengarienne donnent le signal de cette ample éclosion littéraire. Dans l'un et l'autre conflit, on peut assister à l'aboutissement du double mouvement constaté jusqu'ici, de goût des arguments d'autorité, l'entraînement à la discussion dialectique (67). Für die Dialektik lag freilich in dem extremen Gebrauch, den Berengar von ihr gemacht hatte, eine große Gefahr. Denn das mußte sie kompromittieren. Es ist eines der wertvollsten Teile des Buches, in dem Gh. nun zeigt, wie der Kreis um Anselm von Canterbury das zu verhindern wußte: Quand on cite des noms comme ceux de Lanfranc, d'Yves de Chartres, de Bernold de Constance, d'Alger de Liège, de Guitmond d'Aversa, d'Anselme de Canterbury, sans parler d'une foule d'autres, l'on évoque tout de suite le tableau d'une activité littéraire qui dépasse en fécondité, en culture et en profondeur, tout ce qu'on a vu depuis Charlemangne (76). Damit war der Weg gebahnt zum eigentlichen liber sententiarum. Der bisher vorherrschende monographische Charakter (82) mußte, wenn auch wieder langsam, immer mehr bei dieser verstärkten spekulativen Haltung von einer Gesamtdarstellung der Theologie abgelöst werden. Die ersten Schritte dazu in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux hat Gh. ebenfalls in meisterhafter Weise und bis heute auch sicherlich bester Darstellung für die Grundrichtung der Schule beschrieben. Gerade hier sind in den letzten 25 Jahren so viele Neuentdeckungen gemacht worden, daß dem etwas Außenstehenden der Blick verwirrt wurde. Die syn-

thetische Zusammenschau, die uns Gh. hier bietet, gibt einen zuverlässigen Führer durch dieses unwegsame Gebiet.

War in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux mit der Dialektik die Autorität besonders des hl. Augustin noch recht eng verbunden gewesen, so wird das nun anders in der Schule Abaelards und Gilberts Porreta. Ihnen gegenüber stehen die gemäßigten Bestrebungen der Viktoriner und der Summa sententiarum des Otto von Lucca — Gh. schreibt einem Magister Otto als Verfasser „chances sérieuses" (295) zu, möchte aber für Otto von Lucca noch stärkere Beweise, ohne seine Verfasserschaft leugnen zu wollen. Das ist die Zeit, in der Petrus Lombardus nun sein Werk schreibt im Kreuzpunkt der verschiedenen Richtungen und aus ihnen lernend und nehmend. Gh. vergißt auch hier nicht, wieder ein Kapitel über die Juristenschule von Bologna, über Gratian und die anderen Kanonisten der Zeit einzuschalten. Denn es gehört wesenhaft mit zum Verständnis des Lombarden und seiner Sentenzenbücher. Aus dieser durch die Jahrhunderte vorbereiteten Gesamtsicht wird es wohl verständlich, warum das Werk des Lombarden durch Jahrhunderte das Schulbuch werden konnte. Lebte es doch nicht nur aus dieser entscheidenden Zeit, sondern nahm auch das Beste aus deren Werken vielfach wörtlich, in seinen theologischen Aufbau auf. Es lohnt sich schon, den zusammenfassenden Satz hier wörtlich wiederzugeben: Elle apportait ce qu'on désirait depuis longtemps, un ensemble de doctrine relativement bref et précis, sans trop de hors-d oeuvre ni de digressions, un groupement plus ou moins organique de l'énorme masse de matériaux depuis longtemps transmise d'âge en âge, une systématisation catholique orthodoxe, avec un exposé fort complet des questions de toute nature traitées par les maîtres, ainsi que des réponses et des tentatives de solutions qu'ils y apportaient (244).

Gegenüber dieser durch die neuen Forschungen deutlich gewordenen Linie der Entwicklung in der Frühscholastik findet sich im 3. Kapitel noch ein Stück einer für die 1. Aufl. ganz bedeutenden Kontroverse zu diesem neuen Ergebnis hin: Ist Gandulph oder dem Lombarden die Priorität zuzuschreiben? Es ist aber doch gut, daß dieses Kapitel neu gedruckt wurde. Hat es doch seinerzeit wesentlich dazu beigetragen, die Streitfrage für den Lombarden zu lösen und bringt es auch heute noch mancherlei wertvolle Hinweise, wie z. B. die Belege für die verschiedene Benutzung des Damaszeners beim Lombarden und bei Gandulph. Diesem Eintritt des Liber de fide orthodoxa des Johannes Damaszenus in das occidentale Denken ist das ganze weitere 4. Kapitel gewidmet. Aber hier ist zugleich wiederum der große Fortschritt sichtbar, den die Forschung seit 1914 gemacht hat. Ich muß freilich, was die von Szigeti edierte neuentdeckte Übersetzung des Cebanus angeht, auf die Bedenken hinweisen, die in Schol 17 (1942) 440-72 erhoben wurden. Darnach scheint es mir weiterhin zweifelhaft, ob diese Übersetzung dem Lombarden vorlag — sicher nicht der Text der Reuner und Admonter Überlieferung, den Szigeti herausgab. Im übrigen aber bleibt die Edition überaus wichtig als neues Bindeglied vom Südosten Europas (Bayern und Ungarn) her zum griechischen Orient.

Das Schlußkapitel 5: Théologie et droit canon au XI^e et au XII^e siècle bringt auch für das Verhältnis von Kirchenrecht und Theologie das zum krönenden Abschluß, was die vorhergehenden Hinweise der Vorzeit vorbereitet hatten: Gemeinsamkeit des Stoffes, gemeinsame patristische Quelle, welche von der systematischen Theologie auch öfter aus den kanonistischen Sammlungen herangezogen wird, gemeinsames Streben der Textharmonisation und endlich gemeinsames inhaltliches Weiterarbeiten auch nach dem Lombarden besonders in der Sakramentenlehre. Das sind die gemeinsamen Punkte und Bestrebungen, die noch nicht genügend ausgenutzt sind in der heutigen Forschung. Man kann hoffen, daß auch dieses erweiterte Kapitel dazu beitragen wird. Die Arbeiten etwa von Fr. Gillmann haben uns ja schon lange gezeigt, wieviel theologische Erkenntnisse in den kanonistischen Werken liegen können. Gh. zieht aber nicht nur diese für die historische Forschung wichtige Folgerung. Mindestens ebenso ernst ist ihm eine andere, die er am Schluß

seines nicht nur literarhistorischen, sondern auch echt theologischen Werkes vorlegt: Die Einheit der Theologie zeigt sich hier in der engen Verbindung von systematischer Theologie und Kirchenrecht in ganzer Deutlichkeit und Eindringlichkeit: L'union intime des diverses sciences théologiques, professée pratiquement mais imparfait au XII^{e} siècle, a plus que jamais sa raison d'être et ne peut laisser de nos jours le théologien indifférent (510). Es ist nicht zufällig, daß dieser Satz das Buch beschließt. Denn es ist seine Eigenart, mit einer vorbildlichen Genauigkeit der Darstellung im Historischen zugleich die tiefere, leitende Grundidee zu erfassen und darzustellen. Damit ist das Werk notwendig für jede theologische und philosophische Bibliothek, wenn die Forschung nicht immer wieder Irrwege, weil ohne Kenntnis des Erforschten, gehen will.

Das Werk von Landgraf verfolgt bewußt eine andere Zielsetzung. Gewollt lehnt es die Einbeziehung der kanonistischen Literatur in ihren Einzeldarstellungen ab (49). Der Grund liegt wohl vor allem in der Eigenart des Buches, das nur Handreichung sein will als „erste Einführung in die theologische Literatur der Frühscholastik und ihre Eigenart" (7). Aber es deutet sich doch noch ein anderer entscheidender Grund an, wenn L. in gewissem Gegensatz zu de Ghellinck ausdrücklich schreibt: „Wir dürfen nicht verschweigen, daß im allgemeinen die Kanonisten nicht Schrittmacher des theologischen Fortschrittes waren. sondern nur zu leicht hinter der systematischen Theologie herhinken" (49). Jedoch gibt auch L. die enge Verbindung der beiden theologischen Fächer zu und weist darauf hin, daß sich in den kanonistischen Werken ausdrücklich Hinweise auf die systematischen finden und umgekehrt (ebd.). Aber es bleibt doch eine andere Betonung des Verhältnisses beider in den zwei uns vorliegenden Büchern bestehen, die auch ihren Einfluß auf die Gesamtgestaltung hat.

Daher ist das Werk von L. entsprechend der so eingehenden und langjährigen Beschäftigung seines Verf. mit den systematischen Werken und den Bibelkommentaren der Frühscholastik noch mehr betont diesen gewidmet. In einer kurzen Einleitung beschreibt L. als Hauptarten dieser Literatur: die Monographien, Sentenzensammlungen, Bibelkommentare, Quästionen, Systematischen Werke, Sermonessammlungen, Distinktionen und die kanonistischen Werke (31—51). Man kann daraus recht gut den Gang der Weiterentwicklung nach dem Lombarden zusammenstellen, die z. T. bereits mit der von de Ghellinck gezeichneten Entwicklung zu den Libri sententiarum parallel ging. Vor allem werden die schon früh ausgebauten Quästionen, die wir in ihrer Höhe bei Odo von Ourscamp († 1171) oder bei Simon von Tournai († c. 1201) finden, zu einer neuen Quelle weiterer Sentenzenbücher. In die Summen wurden sie vielfach einfach eingearbeitet. So ist z. B., wie L. mit Recht vermutet, die Summe des Petrus von Poitiers (geschrieben vor 1170) und die Summe des Simon von Tournai aus solchen Einzelquästionen zusammengesetzt. Da die Quästionen aus Schuldisputationen entstanden sind und besonders später auch noch deren Form beibehielten, waren sie stark dialektisch, so daß dieser Einschlag immer mehr in den Summen sich verstärkte.

Vorher gibt L. eine recht knappe Charakterisierung des frühscholastischen Wollens. Sie will aber nur Einführung sein zum eigentlichen Hauptteil der Arbeit: der Literaturangabe der Arbeiten zur Frühscholastik, geordnet nach den damaligen theologischen Schulen. Und hier geht das Buch von L. in doppelter Form über das von de Ghellinck hinaus. Zunächst zeitlich. Während Le Mouvement doch im wesentlichen der Zeit bis zum Lombarden und in etwa noch der Zeichnung seines Siegeszuges gewidmet ist — Gh. verspricht, auf die spätere Zeit im 5. Bd. von Patristique et Moyen âge (vgl. Schol 24 [1949] 278 ff.) einzugehen —, umfassen die Literaturangaben von L. die Schulen bis zu der Wilhelms von Auxerre. Dann sind natürlich in der Titelaufzählung — wobei L. sehr wertvolle Verbindungshinweise gibt — die Werke leichter auffindbar als in den Anmerkungen von Le Mouvement. L. bietet eben ein handliches kurzes Buch- und Artikelverzeichnis und es ist wirklich erstaunlich, wieviel Material auf kaum 90 Seiten aufgezählt ist. Daher wird

das Buch sicher seinen Zweck erreichen und den Anfänger, aber auch den Forscher leicht das wesentliche Material zu einer Schule finden lassen. Nur ein Gelehrter, der selber so viel in dieser Zeit geforscht und entdeckt hat, konnte in so souveräner Kürze Wertvollstes schaffen. Gewiß ist es schade, daß die Veröffentlichungen der Kriegszeit L. nicht mehr zur Verfügung standen. Aber er hat im Beginn seines Buches gleich diesen Zeitpunkt als Beginn der notwendigen Ergänzungen durch den Benutzer angegeben.

Kurz vor ihm ist ein anderes grundlegendes Werk von J. de Ghellinck in zwei Bänden erschienen: *L'essor de la littérature latin au XII^e siècle* (Museum Lessianum. Sect. hist. 4-5), Brüssel 1946, Edition universelle, Frs. belg. 325.—. Der 1. Band enthält nach der Einleitung: le groupe scolaire, le groupe en marge des écoles, le groupe monastique et pastoral. Im 2. Band findet sich: le groupe strictement dialectique, le groupe des historiens et des hagiographes, le groupe des poètes et des versificateurs. Schon diese Aufzählung der Kapitel sagt, daß Gh. seinem weiten Blick auf die Gesamtliteratur der Frühscholastik und aller anliegenden Gebiete nicht verleugnet hat. Daß auch dieses Werk mit der minutiösen Genauigkeit gearbeitet ist wie alle Bücher dieses Gelehrten und wiederum eine überraschende Vollzähligkeit aufweist, ist selbstverständlich.

So stehen wir denn vor drei Gesamtüberblicken über die Frühscholastik und das 12. Jahrhundert, deren jeder sein eigenes Bild zeichnet und deren jeder seinen Zweck in seinem Rahmen erfüllt. Durch alle wird sicherlich das sich vollziehen, was Landgraf vorschwebt: Kräfte anzuspornen, in die Erforschung dieser wichtigen Zeit einzutreten, und den dornenvollen Weg dazu zu erleichtern. Denen, die wie de Ghellinck und Landgraf in den vergangenen Jahrzehnten mitgeholfen haben, daß dieses Gesamtbild nun schon so plastisch entstehen konnte, werden diese drei Bücher reicher Lohn sein, daß ihre Arbeit nicht vergebens war. Ein Wunsch bleibt, den uns L. in einigen Jahren erfüllen will: das Bild der Lehrentwicklung in dieser Zeit.

Leider müssen wir mit der Nachricht vom Ableben von P. de Ghellinck die bereits gedruckte Besprechung abschließen. Er ist am 4. Januar dieses Jahres im Jesuitenkolleg zu Löwen im 78. Lebensjahr verschieden. So soll denn diese Besprechung auch ein dankbarer Gruß an ihn und sein großes Werk in die Ewigkeit sein.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

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

De Raeymaeker, L., Einführung in die Philosophie (Philosophia Lovaniensis I), übers. v. E. Wetzel. gr. 8⁰ (336 S.) Einsiedeln 1949, Benziger. Schw. Fr. 17.50. — Lenz, J., Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. 2. Aufl. 8⁰ (XVI u. 552 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Verlag. DM 15.—. — Brunner, A., S. J., Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. 3. Aufl. kl. 8⁰ (XVI u. 314 S.) Freiburg 1949 Herder. DM 8 80. — Wir haben hier drei Werke zur Einführung in die Philosophie vor uns, jedes in seiner Art vortrefflich, und doch von den beiden andern ganz verschieden. Gewisse Grundfragen, wie die nach Wesen und Sinn der Philosophie, werden natürlich in allen dreien behandelt. Aber während diese Fragen bei L. beherrschend im Mittelpunkt stehen, bilden sie bei R. nur das 1. Kap., bei Br. sogar nur eine kurze Einleitung. Im übrigen führt R. hauptsächlich durch einen Überblick über die Geschichte der Philosophie in das philosophische Denken ein, Br. dagegen gibt eine knappe und doch wohlbegründete und zu eigenem Mitdenken anleitende Gesamtdarstellung der Hauptinhalte der Erkenntnislehre und Ontologie, der Naturphilosophie und Philosophie der Wissenschaften und der Kunst, der natürlichen Gotteslehre und Ethik. Dabei verzichtet Br. vollständig auf Angaben weiterführender Literatur, während ein Hauptwert der Bücher von R. und L. gerade in den vorzüglichen bibliographischen Hinweisen besteht. Namentlich bei R. bedeutet das reichhaltige und sehr übersichtlich geordnete Schrifttumsverzeichnis, zugleich mit der Zusammenstellung der Unterrichtszentren, Akademien, philosophischen Gesellschaften und Kongresse, nicht nur für den Anfänger, sondern auch für den Lehrer und Forscher ein überaus wertvolles Hilfsmittel, so daß das Buch über seine unmittelbare Bestimmung hinaus ein hervorragendes Nachschlagewerk geworden ist. — Auch sonst führt das Buch von De Raeymaeker die deutsche Übersetzung der Löwener philosophischen Reihe, die von M. Roesle O.S.B. besorgt wird, vorzüglich ein. Das 1. Kap. grenzt die Philosophie als wissenschaftliche Erkenntnis gegen das vorwissenschaftliche Denken, als umfassende Grundwissenschaft gegen die Einzelwissenschaften, als natürliches Wissen gegen die Theologie ab. Es folgt ein 2. Kap., das kurz in die Hauptprobleme der Philosophie: das Erkenntnisproblem, das Problem des Seins, das Problem der Natur und des Lebens, das Problem der Werte, einführt. Ein didaktisches Meisterstück in seiner knappen und doch inhaltreichen und zuverlässigen Art ist der folgende Überblick über die Geschichte der Philosophie auf etwa 100 Seiten. Es folgt ein kurzes Kap., das dem Anfänger angesichts der verwirrenden Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Systeme die Notwendigkeit der „Wahl einer Schule" für die philosophische Grundausbildung nahelegt und die Vorzüge eines — freilich im Geist der Löwener Schule weitherzig verstandenen und fortschrittlichen — Thomismus aufweist. Daran schließen sich die oben erwähnten Verzeichnisse an. Der Übersetzer hat das französische Werk trefflich verdeutscht, die schweizerische Ausstattung des Buches ist beneidenswert. — Die „Vorschule der Weisheit" von J. Lenz erschien in 1. Aufl. während des Krieges (vgl. Schol 17 [1942] 131 f.) und war damals in kürzester Zeit vergriffen. In der Neuauflage hat L. das Werk vor allem in der Richtung seines Hauptanliegens, einer zugleich wissenschaftlichen wie lebensnahen Philosophie, weitergeführt. Dabei stellt er die Probleme stets mitten in die philosophischen Auseinandersetzungen der Gegenwart hinein. Die als Gegenbewegung gegen eine einseitig theoretische, lebensfremde Wissenschaft verständlich gemachte geistfeindliche Lebensphilosophie wird, auch in ihren nationalsozialistischen Gestaltungen (366—371), dargelegt

und entschieden abgelehnt, ebenso der Biologismus A. Gehlens (344). Im Kap. über die Existenzphilosophie ist der französische Existenzialimus, sowohl der atheistische Sartres (352 f.) wie der christliche G. Marcels (357 f.), kurz gekennzeichnet. Gegenüber jeder einseitigen Lebens- oder Existenzphilosophie verteidigt L. den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie. Anderseits lehnt er in wohlabgewogenen Sätzen die formalistische Übersteigerung der Wissenschaftlichkeit, wie sie die Anwendung der logistischen Methode mit sich bringt, ab (288 f.): „Wenn schon bedeutungsreiche Begriffsworte in Gefahr sind, zu bloßen Formeln zu erstarren und ihr Leben zu verlieren, so entbehrt erst recht das Operieren mit bloß formalen Schemen der notwendigen Objektbezogenheit, Sachnähe und Anschaulichkeit, um die Wesenszüge der Dinge zu entdecken und aufzunehmen." Noch viel weniger kann eine solche Philosophie der „Grundlegung der Lebensgestaltung" dienen. Dieses Ziel scheint aber L. für die Philosophie so wesentlich, daß er es sogar in ihre Definition aufnimmt. Man könnte dagegen einwenden: Gerade, weil sich diese Zielsetzung aus dem Wesen der Philosophie als „Wissenschaft von den letzten Prinzipien" als selbstverständliche Folgerung ergibt, gehört sie nicht in die Definition hinein. — Im Gegensatz zu R. und L. führen Brunners „Grundfragen der Philosophie" den Anfänger dadurch ein, daß sie ihn ohne viel Reflexion über die rechte Methode einfach das inhaltliche Philosophieren mitvollziehen lassen. Für alle, die zu einem vertieften Studium nicht Zeit und Muße haben, dürfte dies in der Tat der beste Weg sein. Daß Br. auf diesem Weg ein sicherer Führer ist, hat der Erfolg der 1. Aufl., die ja auch in verschiedene fremde Sprachen übersetzt wurde, bewiesen. In der Neuauflage hat er namentlich die Abschnitte neu gefaßt oder erweitert, deren Fragenbereiche er in seiner „Erkenntnistheorie" (vgl. Schol 24 [1949] 268—270) und in seinem Werk „La personne incarnée" (Paris 1947) ausführlicher behandelt hat. So sind die Kap. „Der Mensch als Person" und „Die Stufe des Anorganischen" völlig umgearbeitet, ebenso der ganze 4. Teil „Philosophie der Wissenschaft", dem außerdem ein Kap. über die Kunst beigegeben wurde. de Vries.

Wahl, J., Französische Philosophie. Übersetzt von Br. Beer. 8° (196 S.) Säckingen 1949, Stratz. DM 5.80. — Das Büchlein bietet aus berufener Feder einen gedrängten und doch sehr reichhaltigen Überblick über die französische Philosophie von Descartes bis Bergson; zwei Anhänge über die französische Philosophie 1939 und 1946 führen die Darstellung bis zur Gegenwart weiter. Ausführlich werden nicht nur Descartes (11-37) und Bergson (140-165) behandelt, sondern auch Maine de Biran (82-102), dem selbst die größeren deutschen Handbücher der Geschichte der Philosophie meist nur eine oder zwei Seiten widmen. Auch sonst erfährt der durchschnittliche deutsche Leser viel Neues, namentlich über die weniger bekannte französische Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Es ist ein sehr vielgestaltiges Bild, das sich vor ihm entrollt. Dabei weiß der Verf. überall die geschichtlichen Zusammenhänge aufzuweisen, nicht nur innerhalb der französischen Philosophie, sondern auch in der gegenseitigen Befruchtung der französischen Philosophie und der Philosophie anderer Länder, zumal Deutschlands. Zum Schluß versucht W. die bei aller Verschiedenheit gemeinsamen Züge der französischen Philosophie herauszuarbeiten (169-177). Trotz aller Gegensätzlichkeit der Auffassungen findet sich immer wieder der Hinweis auf die Verschiedenheit der Seinsbereiche: Es gibt Ordnungen der Realität, die man nicht vermischen darf; diese Idee der Ordnung tritt beherrschend hervor. Dann ist die französische Philosophie in ihren hauptsächlichen Vertretern eine Philosophie des Denkens und des Bewußtseins, selbst wenn sie das Denken durch das Herz (Pascal) oder die Intuition (Bergson) begrenzt. Weiter stehen die Idee der Freiheit und die Idee der Person im Mittelpunkt des französischen Denkens. Anderseits werden die „klaren und deutlichen Ideen", trotz ihrer unzweifelbaren Bedeutung, doch nicht so einseitig bevorzugt, daß darüber die geheimnisvollen Tiefen der Seele vernachlässigt würden. So ist das Buch wohl geeignet, einseitige Urteile über das Französische zu berichtigen und einem besseren Verständnis seiner Eigenart die Wege zu ebnen. de Vries.

Behn, S., Kritik der Erkenntnis. 8⁰ (48 S.) Bonn 1949, Hanstein. DM 2.—. — Das Büchlein, das auf 48 Seiten in 260 durchnumerierten Sätzen eine Fülle von Problemen berührt, erhebt natürlich nicht den Anspruch, alle diese Fragen erschöpfend zu behandeln. Es scheint zunächst für die Hörer der Vorlesungen des Verf. die Hauptpunkte kurz festhalten zu wollen. Darüber hinaus kann es in seiner geistvollen Art jeden Leser, der die nötigen Kenntnisse in Mathematik, Physik und andern Wissenschaften mitbringt, zu fruchtbarem eigenem Nachdenken anregen. B. geht von den Fehlerquellen der Wissenschaften aus, die von den Skeptikern aufgedeckt wurden. Er zeigt, daß die Zweifler notwendig eine gewisse Anzahl von Voraussetzungen annehmen müssen, wenn sie sich auch nur über diese Fehlerquellen verständlich machen wollen. Diese Voraussetzungen lassen sich auch rechtfertigen. Das wird stufenweise gezeigt an gewissen Sätzen, deren Gültigkeit der kritische Idealismus, der Positivismus, der kritische Rationalismus, der kritische Realismus anerkennen. Schon der kritische Idealismus begründet die Allgemeingültigkeit von Urteilen über Quanten (Zahlen, Größen), der Positivismus erkennt Tatsachen und Zeichen an, der kritische Rationalismus Axiome, der kritische Realismus wirkliche Dinge, die kausal zusammenhängen. Über die Grenzen der exakten Wissenschaften hinaus müssen auch Werte anerkannt werden. Bei der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik weist der Verf. darauf hin, daß schon die moderne Mathematik die Grenzen des Erfahrbaren überschreitet. Man kann freilich entgegnen, sie stoße damit noch nicht in den Raum des unbegrenzten Seins vor. de Vries.

Liebrucks, B., Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus. gr. 8⁰ (255 S.) Frankfurt 1949, Klostermann. DM 17.50. — Was ist das, was da „seiend" und „wirklich" genannt wird? Ist es (eleatisch) unbewegt oder bewegt, Eines oder Vieles, ewig oder zeitlich entstehend und werdend, unsichtbar oder sichtbar? Ist nur der eleatische Seinsbegriff aporetisch oder der Seinsbegriff als solcher? Sind Erkennen und Erkanntwerden ein Tun oder ein Leiden? Oder ist das eine ein Tun, das andere ein Leiden? Oder gewinnt keines von beiden am Tun oder Leiden teil? Was ist die Teilhabe an der Idee? Was Verflechtung und Gemeinsamkeit der Ideen? An diese von altersher, jetzt und immer vielverhandelten Fragen gehen die im vorliegenden Buch, einer Göttinger Habilitationsschrift, zusammengefaßten sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen in der Weise heran, daß sie die dem Seienden eigentümliche Dialektik an ihrem Ursprungsort in der abendländischen Philosophie studieren, in einem Stadium, in dem sie sich noch nicht in die Spezialisierung von Fachfragen verloren hat. Die Arbeit setzt ein beim Problem des Eleatismus, d. h. der strengen Entgegensetzung der Welt des gestaltlosen, unbeweglichen Seins und der des sichtbaren, vielgestaltigen Werdens. Sie fragt, wie haben Parmenides, Zenon und Melissos auf Platon eingewirkt. Und zwar stellt sie sich das Problem des Eleatismus an Hand einer Interpretation des „Phaidon"; sie verfolgt es dann im „Staat", danach im ersten Teil des „Theätet" und sucht auf Grund dieser Vorbereitung in die Gedankengänge des „Sophistes" und des „Parmenides" einzudringen, in denen das Problem des Eleatismus zur Klärung kommt und damit auch die Entwicklung der Platonischen Philosophie zur Dialektik vollendet wird. Das Buch hat ernste und wichtige Arbeit geleistet, wichtig für die Erklärung Platons, wichtig auch für die Philosophie als solche, für Metaphysik und Erkenntnistheorie. Es kommt zu dem Ergebnis, daß Platon die ursprünglich eleatische Position seiner Philosophie überwunden und die ersten Anfänge einer Ontologie begründet habe, die jenseits von Eleatismus und Sophistik stehe. Jeder, der in die Platonischen Dialoge, besonders in die verschlungenen Gedankengänge des „Sophistes" und „Parmenides" eindringen will, wird vor allem dann, wenn er in philosophiegeschichtlichen Studien einer systematischen Fragestellung nachgeht, an den ernsten Untersuchungen dieses Buches eine willkommene Hilfe finden. Nink.

Metzke, E., Hegels Vorreden mit Kommentar. Zur Einführung in seine Philosophie (Heidelberger Texte, Philos. Reihe). gr. 8° (284 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 5.80. — Jede Stelle, an der immer das Studium der Hegelschen Schriften einsetzen mag, ist nur aus dem Zusammenhang des Ganzen zu verstehen. Dies gilt bei Hegel mehr als von allen andern philosophischen Systemen, entsprechend dem Prinzip der Dialektik, daß jede Seins- und Denkbestimmtheit nur durch ihren Gegensatz, durch den „Übergang" in ihren Gegensatz ist, was sie ist. „Das Wahre ist das Ganze", kann darum Hegel mit Betonung sagen. In dieser Eigentümlichkeit, mithin in der *Sache selber, wie Hegel sie sieht,* nicht in seiner Sprache, die sogar ihrem Inhalt recht angemessen ist, liegt der Grund der oft beklagten Schwerverständlichkeit der Hegelschen Schriften. Immer daher ist das Bedürfnis der Einführung und Erläuterung empfunden worden. Und es fehlt nicht an Schriften, die Hegels Philosophie ausführlich darstellen. Das vorliegende, recht sorgfältig gearbeitete Buch sucht durch *das* Tor in die philosophische Welt Hegels einzutreten, das er selbst mit den Vorreden zu den während seiner Lebenszeit gedruckten Hauptwerken geöffnet hat. Die wichtigsten dieser Vorreden nämlich führen in geschlossener, streng zusammengefaßter Form auf die Höhe der Philosophie. An erster Stelle tut dies die große Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes", die darum auch von M. sehr eingehend und sachentsprechend erläutert wird. Außerdem sind behandelt die Vorreden zur 1. und 2. Ausgabe der Logik, zur 1.—3. Ausgabe der Enzyklopädie, zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts sowie die Berliner Antrittsrede. Die Arbeit ist zweifellos geeignet, das Hegelstudium zu erleichtern, vor Mißverständnissen zu schützen sowie die geistesgeschichtliche und systematische Stellung vieler Formulierungen sichtbar zu machen. In dieser Hinsicht hat sie ihr Ziel gewiß erreicht. Über dieses Ziel geht aber die philosophische Frage *wesentlich hinaus.* Wir möchten nämlich vor allen Dingen wissen, was der Sinn der Dialektik sei und ihr inneres Gesetz. Wendet Hegel die Dialektik an ohne reflexe Erkenntnis ihres inneren Grundes oder aber nach einem klar erkannten und konsequent festgehaltenen Prinzip? Warum betont er so nachdrucksvoll das Ungenügen des hin und her räsonierenden Verstandesdenkens? Warum fordert er das „spekulative Denken", die Aufhebung und Überwindung der abstrakten Trennungen und Gegensätze des bloßen Verstandesdenkens? Warum betont er immer wieder, daß diese als Momente eines höheren Ganzen zu begreifen seien? Ist diese Überlegung richtig? Greift Hegel damit eine ganz neue Frage an? Von welchem Standpunkt aus? Wie ist ein Urteil über sein Vorgehen möglich? Anderwärts haben wir den Nachweis geführt, daß die Hegelsche Dialektik nach einem eindeutigen, aber falsch bestimmten Gesetz konsequent vorangeht: Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes[2], Regensburg 1948, bes. 104—107. Nink.

Dulckeit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. gr. 8° (179 S.) München 1947, Rinn. DM. 6.—. — Bereits 1944 abgeschlossen, arbeitet diese Schrift nicht mehr die umfangreiche neuere Hegelliteratur ein, etwa die Werke von Niel, Hyppolite u. a., verzichtet auf jede „gelehrte Auseinandersetzung", verwertet auch nicht die Ausgabe der Hegelschen religionsphilosophischen Vorlesungen von Lasson, die trotz ihrer Weitläufigkeit und stellenweise aufreizenden Pedanterie unentbehrlich ist, schon wegen der mit abgedruckten Randbemerkungen Hegels in seinen Manuskripten. Trotz dieser Mängel bliebe die Möglichkeit, daß neue wegweisende und fruchtbare Gedanken zu Hegel und zur Sache selbst geäußert werden. Die Einstellung des Verf. ist dem freilich nicht günstig. Hegels Methode und grundsätzliche Erkenntnisse „erheben Anspruch auf Endgültigkeit", und „von dieser Einsicht sind die folgenden Ausführungen getragen" (14). Dialektik ist „die absolute logische Wahrheit selbst" (50), der Geist dieses dialektischen Denkens gilt als der eigentlich philosophische (41). — Die Darstellung der Religionsphilosophie Hegels hält sich in geläufigen Bahnen. Das Christentum soll durch Philosophie „zur Vernunft gebracht" werden, indem der „Glaube" in den „Begriff" überwunden wird. Die Frage nach dem vernünftigen Sinn des Glaubens

ist die nach der Entwicklung der Vorstellung zum Begriff oder die nach dem Wahrheitsgehalt selbst im Unterschied zu bloßen Erscheinungsformen (111 f.). Hier will der Verf. nun über Hegel hinaus; seine Fortführung Hegelscher Erkenntnisse besteht in dem Versuch, nachzuweisen, daß es Hegel noch nicht völlig gelungen sei, sich von der kirchlichen Lehre zu lösen (104). Entscheidend sei da Hegels Festhalten an der Einzigkeit und Einzigartigkeit der Gestalt Christi. Man müsse heute weitergehen, insofern die „denkende Vernunft an die Form der unmittelbaren Gewißheit, die in der Erscheinung Gottes in Christus liegt, nicht schlechthin gebunden ist" (135). Hegel habe die logische Entfaltung seines Systems nicht bis zur Aufhebung des Glaubens an den geschichtlichen Christus durchgeführt, habe wohl den Katholizismus transzendiert, nicht aber auch das evangelische Christentum, für das Christus noch die alte geschichtliche Bedeutung habe. Die „Idee Gottes" geht ganz zurück in den reinen Begriff und dessen Selbstbewußtsein im Menschen. — Auffällig oft wird daran erinnert, daß es das „deutsche Denken" sei, das diesen einschneidenden Fortschritt im Verständnis des Glaubens geleistet habe (15, 44-45, 179), und daß alles davon abhänge, ob das Volk, der Volksgeist, einen neuen Glauben als Gestalt der Idee Gottes aus sich hervortreibe (145 f., 178)! — Anregend und wertvoll, wenn auch nicht ganz neu, sind wiederholte Analysen des Verhältnisses von Phänomenologie, System (oder Logik) und Geschichtsphilosophie bei Hegel (zumal 20., 120 f., 160 f.). Aber gerade ein Blick auf Hegels Religionsphilosophie unter dem Gesichtswinkel des Strukturprinzips sollte zeigen, wie sehr Hegel Phänomene vergewaltigt, anderseits auch, wie sein System „verstandene Erfahrung" sein will und daher mit den Phänomenen ringt; vor allem die Vorlesungen über Philosophie der Religion lassen durchspüren, daß Hegels Ringen mit der Welt der religiösen Phänomene keinen eindeutigen Abschluß gefunden hat. Vielleicht sieht der Verf. etwas von dieser Tatsache in bezug auf die Gestalt Christi. Man kommt aber nicht dadurch über Hegel hinaus, daß man den Rationalismus auf die Spitze treibt. Ogiermann.

Siewerth, G., Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symp 1 (1948) 89—167. — Ein Beitrag, der selbst wertvolle, ernste Arbeit leistet, dessen Durchdringung aber auch vom Leser angestrengte Arbeit verlangt. Wie bedeutsam die Erhellung des Apriori für die Erschließung des Seienden und des Erkennens ist, darüber braucht kein Wort gesagt zu werden; das ist seit Kant zu bekannt. Die tiefen Gedanken aber, die die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin, zu diesem Thema entwickelt hat, sind, wenn wir von Maréchal, K. Rahner (Geist in Welt, Innsbruck 1939) und M. Müller (Sein und Geist, Tübingen 1940) absehen, für die Erforschung der Grundlagen der Philosophie und für die Erörterung der von der Transzendentalphilosophie gestellten neuen und tiefen Fragen noch kaum fruchtbar gemacht. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß die vorliegende Studie sich zum Ziel gesetzt hat, die Apriorität der menschlichen Erkenntnis in ihren wesentlichen Zügen auf dem Grunde der thomistischen Philosophie herauszustellen. Tatsächlich hat sie auf engem Raum einen grundlegend wichtigen Inhalt mit großer Kraft des Geistes behandelt, ihm aber einen Ausdruck gegeben, der hinter der Klarheit und Präzision der Thomastexte weit zurückbleibt. Sie untersucht die Apriorität der menschlichen Erkenntnis unter den verschiedenen Rücksichten: ihr Wesen und Subjekt, die inneren Möglichkeitsgründe der Erfahrung, die Einheit von Subjekt und Vermögen, das apriorische Verhältnis der Vermögen, intellectus agens und possibilis, Formalobjekt, die vollendete Natur des erkennenden Subjekts, die Apriorität der Natur und der Wahrheit, insbesondere die Ableitung der sinnlichen Vermögen aus dem Begriff einer vernünftigen Wahrnehmung, endlich den Schematismus der menschlichen Erkenntnis. Schon diese gedrängte, auf das Allerwesentlichste beschränkte Übersicht zeigt, wie wichtige Themen der Metaphysik und Erkenntnistheorie hier in gegenwartsnaher Weise behandelt sind. Es ist wirklich eine Brücke geschlagen zwischen antik-mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie. Zu wünschen wäre, daß

die am Anfang der Abhandlung gegebene Bestimmung der Apriorität genauer gefaßt und nicht auf das endliche Sein beschränkt, sondern aus dem Begriff des Seienden als solchen und der ihm immanenten einheitlich-sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung gewonnen wäre. Die metaphysisch-kritische Grundlegung des Beitrages könnte so wesentlich vertieft und die innere Einheitlichkeit seines Aufbaues ebenso wesentlich erhöht werden. Auf jeden Fall ist die Arbeit ein bedeutsamer Beitrag zur Erhellung der Apriorität der Erkenntnis. Er steht im ersten Band des „Symposion", Jahrbuch für Philosophie, das herausgegeben wird von: H. Conrad-Martius, E. Fink, V. E. v. Gebsattel, J. B. Lotz, S. Moser, M. Müller, H. Ochsner, G. Siewerth, Th. Steinbüchel †, B. Welte, E. Wolf; Leiter: M. Müller, Freiburg, Alber. Bd. 1 (1948) 412 S. DM 19.—; geb. DM 22.50. Bd. 2 (1949) 440 S. DM 22.50; geb. DM 26 —. Nach den von seinen Herausgebern aufgestellten Richtlinien soll das neue Jahrbuch der philosopischen Forschung und Aussprache dienen, und zwar des näheren in folgender Weise: Philosophie soll geschichtlich sein, philosophia perennis, die gemeinsame Anstrengung aller Generationen abendländischer Denker, das Sein selbst zu erhellen. Erstrebt wird: ein christliches Philosophieren, die Verbindung mit den Einzelwissenschaften, endlich ehrliche Mitarbeit in der geistigen Einheit der europäischen Nationen. — Außer der Arbeit S.s enthält der 1. Band die Beiträge: W. Stadler, Was ist Friede? (7—34); E. Wolf, Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit (35—87); R. Heiß, Hegel und Marx (169—206); W. Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretation zu Kierkegaard und Nietzsche (207—335); W. Rehm, Rilke und die Duse (337—406). R. Heiß zeigt, daß das eigentliche Thema von Marx in der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft weitaus mehr, als bisher angenommen, bei Hegel im Ansatz vorweggenommen ist. Über diesen Ansatz geht Marx hinaus in seiner Dialektik der Produktion, die er sich im Widerspruch von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen entwickeln sieht. Heiß deutet den wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx so: Die dialektische Methode ..ist in Hegels Hand ein Werkzeug der Beschreibung, des Verstehens und Erkennens, während es in der Hand von Marx ein Instrument der Kritik, der Auflösung und der Prophezeiung wird" (206). — Wir begrüßen das Erscheinen des „Symposion", das einem Bedürfnis entgegenkommt. Wir begrüßen sein Programm, das im ersten Band in hoher Weise verwirklicht ist. Wir danken dem Verlag daß er unter schwierigen Verhältnissen das Jahrbuch in würdiger Ausstattung herausgebracht hat. Nink.

Bréton, St., C. P., La théorie de la modalité dans l'ontologie de N. Hartmann: Rassegna di scienze filosofiche 1 (1948) Heft 2/3 20-49; Heft 4 30-60. — Die neue, von N. Petruzzellis (Rom) herausgegebene Zeitschrift bringt in ihrem 1. Bd. u. a. diese scharfsinnige Auseinandersetzung mit N. Hartmann, insbesondere mit dessen eigenartiger, in „Möglichkeit und Wirklichkeit" (vgl. Schol 14 [1939] 415-418) dargelegten Auffassung vom Absoluten als dem „absolut zufälligen (kontingenten) Wesen". Nachdem Br. die Modalitätslehre Hartmanns dargelegt hat, stellt er sie zunächst Sartres Auffassung von der reinen „facticité" gegenüber; im Gegensatz zu Sartre lehrt Hartmann die Notwendigkeit des Weltzusammenhangs; einig sind beide darin, daß sie den Begriff der „causa sui" ablehnen und darum das Absolute für zufällig halten. Dabei bedeutet „zufällig" bei Hartmann das nicht durch seine Abhängigkeit von anderm Bedingte und darum auch nicht durch seinen Seinszusammenhang mit anderm Notwendige. Br. fragt nun, ob es sich hier nur um einen Unterschied der Sprechweise oder um einen sachlichen Unterschied handle. Jedenfalls könne dem Unbedingten nicht Kontingenz im Sinn der „disjunktiven Möglichkeit" zugeschrieben werden; denn dann ginge der tatsächlichen Verwirklichung der einen Möglichkeit (nämlich des Realseins) die disjunktive Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, voraus, und es müßte eine Willensentscheidung angenommen werden, von der die Verwirklichung der einen Möglichkeit bedingt wäre — was dem Begriff des Unbedingten widerstreitet. Aber

bei Hartmann bezeichnet „zufällig" vor allem das, was ohne Grund existiert und in diesem Sinn nicht bedingt ist. Hier, meint nun Br., müsse man Hartmann sachlich zustimmen. Das Wesen Gottes könne weder als Ursache noch als Grund seines Daseins aufgefaßt werden, da ja beide identisch seien. Der Begriff des Grundes bringe wesentlich eine Unterscheidung von Grund und Begründetem mit sich. Darum sei ratio sui ebenso wie causa sui ein Begriff, der sich selbst aufhebe. So scheint dann aber das Dasein des Absoluten eine völlig unbegreifliche bloße Tatsache zu sein. Dieser Folgerung Hartmanns widerspricht jedoch Br. Sie ergebe sich nur daraus, daß Hartmann ohne sachliche Begründung den Begriff des Esse in se subsistens ablehne und dafür die Antinomie in Kauf nehme, daß die Gesamtheit aller relativen (und notwendigen) Dinge selbst absolut (und zufällig) sei. — Darauf ließe sich freilich entgegnen, nach Hartmanns Auffassung seien nicht alle Glieder des Gesamtzusammenhangs relativ (bedingt), vielmehr sei das „erste Glied" unbedingt und eben deshalb reine Tatsächlichkeit (zufällig) und nur, sofern durch den Zusammenhang mit ihm das Ganze der Reihe gegeben sei, sei auch diese als ganze absolut zufällig (vgl. „Möglichkeit und Wirklichkeit" 219). Soll also die völlig irrationale reine Tatsächlichkeit nicht das letzte Wort bleiben, so muß u. E. vor allem die Einengung der Begriffe des Möglichen und Notwendigen auf innerweltliche Seinszusammenhänge überwunden werden. Dann freilich kann einsichtig gemacht werden, daß das „Esse in se subsistens" nicht eine in sich ewig unbegreifliche reine Tatsache, sondern Wesensnotwendigkeit besagt. Dann wird sich wohl auch zeigen lassen, daß das Wesensnotwendige doch sinnvoll als „in sich selbst gegründet" bezeichnet werden kann. Freilich — darin dürfte Br. recht haben — dieser Begriff ist mit mehr Problematik belastet, als es gewisse allzu bequeme Formeln ahnen lassen. de Vries.

de Lubac, H., Vom Erkennen Gottes. Übersetzung von R. Scherer. 8° (136 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 3.80. — Es geht dem Verf. in diesem Büchlein, das als Artikel auch in Bd. 2 des Symp S. 191-250 aufgenommen ist, um die „konkrete Dialektik der Gottesidee im konkreten Geist" (62). In immer neuen Ansätzen suchen seine Aphorismen zu zeigen, wie einerseits der Gottesglaube im Menschen mannigfach gefährdet ist und wie er sich anderseits doch unwiderstehlich dem Geiste aufdrängt. Auch der Ungläubige vermag die Gottesidee nie in sich auszulöschen, weil sie geradezu zum Wesen des Geistes gehört. Der Verf. spricht von einer „Anerkenntnis" (affirmation) Gottes, die allem begrifflichen Denken, ja allem Bewußtsein vorangehe. Man wird darüber streiten können, ob die Bezeichnung der wesentlichen Ausrichtung des Geistes auf Gott als „Anerkenntnis" glücklich ist; die Sache selbst wird durch dieses Bedenken nicht berührt. Wenn die „grundlegende Anerkenntnis" sich im bewußten Denken auswirkt, besteht die Gefahr, daß sie entweder zur Bildung von Mythen führt, die das Göttliche vermenschlichen, oder daß die Reinigung des Gottesbegriffes von allen Vermenschlichungen nur ein abstraktes Göttliches übrig läßt bzw. zum Agnostizismus führt. Nur das Leben der Liebe, das aus der übernatürlichen Ordnung stammt, befreit den Menschen aus diesem Widerstreit (61). Damit will der Verf. nicht die Gültigkeit des Gottesbeweises leugnen. Auch dieser geht aus dem wesentlichen Zielstreben des Geistes hervor. Sein tragendes Gerüst ist „fester als der härteste Stahl" (43). Trotzdem kann er beiseite geschoben werden, weil er eben nur den Verstand anspricht, Gott aber den ganzen Geist in Anspruch nimmt (54). Wenn der Verf. im Gegensatz zu diesen Äußerungen anderswo (29) die Beweisbarkeit Gottes zu leugnen scheint, so liegt das daran, daß das „probable" und „probabilité" des französischen Textes mit „beweisbar" und „Beweisbarkeit" (statt mit „wahrscheinlich" und „Wahrscheinlichkeit") wiedergegeben ist, ein Versehen, das allerdings durch den etwas verfänglichen Zusammenhang verständlich wird. In Wirklichkeit will de L. freilich nur sagen, es habe keinen Sinn, das Dasein Gottes als (nur) wahrscheinlich hinzustellen. — Die Übersetzung gibt die geistsprühende Art des französischen Textes gut wieder. de Vries.

* * *

Dessauer, F., Mensch und Kosmos. Ein Versuch. gr. 8° (231 S.) Frankfurt 1949, Knecht. — Dieses durch sprechende, seinem Inhalt angemessene Bilder schön ausgestattete, lebendig und fesselnd geschriebene Buch vermittelt eine Gesamtschau in die Weite und Tiefe des Kosmos. Es zeichnet den Weg der Wissenschaft vom Erwachen des Menschengeistes an bis in unsere Tage. Während Altertum und Mittelalter Sein und Beschaffenheit der Welt aus letzten Prinzipien zu deuten suchten und damit eine Großtat des Geistes vollbrachten, hat sich in der Neuzeit das abendländische Denken wesentlich gewandelt. Der zu erkennende Gegenstand ist millionenfach größer geworden, neue Schichten des Seins, neue Wirklichkeiten haben sich aufgetan. Galilei schenkte uns das induktive Verfahren und damit die Fundamentalmethode der ganzen neuen Zeit, aus der all unser Wissen über die Natur und unser technisches Können hervorging. Das Zeitalter Newtons eroberte das Infinitesimale und ist dadurch imstande, die gesetzmäßige Änderung des Werdens, Vergehens, Steigens und Sinkens zu bewältigen. Wo anschauliches und begriffliches Denken versagen, vermag das Netz mathematischer Logik mit Zuverlässigkeit die flüchtige Wirklichkeit wiederzugeben. Seit diesen wichtigen Entdeckungen fließen naturwissenschaftliche Erkenntnisse in breitem Strom der Menschheit zu. Vom Standort der Jetztzeit gibt das Buch einen orientierenden Überblick über die Hauptzüge des bisher erkannten Kosmos. Aufrichtig aber bedauert es, daß die Erziehung des Menschengeschlechtes hinter dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt zurückgeblieben ist, und stellt die Frage: Wie gewinnen wir die Haltung, unseres eigenen Schicksals Meister zu werden? Naturwissenschaften, Philosophie und Religion stehen, richtig gesehen, nicht gleichgültig und feindlich einander gegenüber, sondern erschließen erst vereint den vollen Sinn von Mensch und Kosmos. Der Mensch ist Wanderer und hat einen Kompaß, wenn er auf die Offenbarung schaut. Die Seele weiß um ihre Berufung zu ewigem Leben. Wahrheit wirkt Liebe, höhere Wahrheit größere Liebe. Die Liebe vermag unheilvolle Gegensätze zu überwinden. Das ausgebreitete Wissen des Buches ist von einem hohen Ethos getragen. Nink.

Jaspers, K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. gr. 8° (349 S.) München 1949, Piper. DM 13.50. — Das Gegenwartsbewußtsein zu erhellen und zu steigern versucht J. in diesem neuen Buch, von dessen Standpunkt er bekennt: „Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe. Ursprung und Ziel kennen wir nicht, schlechterdings gar nicht durch irgendein Wissen. Fühlbar sind sie uns nur im Schimmer vieldeutiger Symbole .... In Adam sind wir Menschen alle verwandt, stammen aus der Hand Gottes, nach seinem Ebenbild geschaffen. Im Ursprung war die Offenbarkeit des Seins in bewußtloser Gegenwärtigkeit. Der Sündenfall brachte uns auf den Weg, durch Erkennen und durch endliche Praxis mit Zwecken in der Zeit zur Helle des bewußt Offenbaren zu kommen. Mit der Vollendung des Endes erreichen wir den Einklang der Seelen, schauen einander in liebender Gegenwart, in grenzenlosem Verstehen, einem einzigen Reich der ewigen Geister angehörend. Das alles sind Symbole, keine Realitäten" (17 f.). Der 1. Teil „Weltgeschichte" zeigt in weitgespannter Überschau die Grundentscheidungen der bisherigen Geschichte, von der Vorgeschichte über die alten Hochkulturen und die „Achse der Weltgeschichte", die um rund 500 v. Chr. angesetzt wird, bis zum wissenschaftlichen und technischen Zeitalter der Gegenwart. Der 2. Teil „Gegenwart und Zukunft" erleuchtet die Situation der Gegenwart im Ganzen der Geschichte, das grundsätzlich Neue der modernen Wissenschaft und Technik, die gegenwärtigen Tendenzen im Sozialismus, in dem Drang zur Welteinheit, im Glauben. Dabei werden die Gefahren in der heutigen Katastrophe sichtbar und die Chancen der künftigen Geschichte. Der 3. Teil „Vom Sinn der Geschichte" erörtert den Sinn geschichtlicher Betrachtungen, die Grenzen der Geschichte, ihre Grundstrukturen, ihre Einheit. Untersucht wird, was das Wissen von der Geschichte heute für uns bedeutet und was es bewirken könnte. Die Frage nach der Einheit der Geschichte wird für J. seinen Grundanschauungen zufolge recht schwierig: „Geschichte steht unter einem Ganzen, das Vorsehung

hieß, später als ein Gesetz gedacht wurde" (323). „Einheitsvorstellungen täuschen, wenn sie mehr sein wollen als Symbole. Die Einheit als Ziel ist unendliche Aufgabe.... Nicht einmal klar und widerspruchslos läßt sich eine vollendete Einheit auch im Ideal entwerfen" (326f.). — Augustinus hatte ein wesentlich anderes Verhältnis zur Wahrheit und zur Geschichte. In seinem „Gottesstaat" konnte er eine großartige und unvergängliche Kultur- und Geschichtsphilosophie von allem andern abgesehen deshalb entwerfen, weil er der Überzeugung war, daß Gott als Schöpfer und Endziel der Welt mit naturgegebener und darum selbstverständlicher Gewißheit von uns erkannt werde. Diese naturgegebene fundamentale Gewißheit und die in ihr einbegriffene Erkenntnis vom Ursprung, Sinn und Ziel des Menschen und seiner Geschichte kann zwar in ihrem Licht verdunkelt und in ihrer Kraft gemindert, niemals aber ganz ausgelöscht werden. Kraft ihrer besitzt und kennt auch der heutige Mensch in seiner Not und Zerrissenheit die tiefe, unausrottbare Sehnsucht seines Herzens nach Gott, seinem Endziel. Nink.

Welte, B., Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symp 2 (1949) 1-190. — Daß die Formen und Sätze des mittelalterlichen, insbesondere des thomistischen Denkens nicht ein abstraktes Spiel mit starren und toten Begriffen darstellen, daß sie vielmehr trotz der wesentlichen Verschiedenheit in den Grundanschauungen von damals und heute die tiefsten Anliegen aller Zeit und auch der Gegenwart in sich bergen, dies an einer bestimmten Frage, dem philosophischen Glauben bei K. Jaspers nachzuweisen, ist das Ziel der vorliegenden, sorgfältig durchgeführten und gut geformten Untersuchung. In ihrem ersten Abschnitt entwickelt sie das Wesen dessen, was bei Jaspers „philosophischer Glaube" genannt wird. Getreu dies nachzuzeichnen, ist recht schwierig, weil Jaspers' Denken unsystematisch ist, feste Ordnung und begriffliche Formulierung verschmäht, wohl aber mit hoher Eindringlichkeit und Lebendigkeit Wesenszüge des Glaubens zu zeichnen sucht. Die Arbeit stellt zunächst das Dasein als Weltdasein dar, so wie Jaspers es sieht, kennzeichnet dann die Existenz in der Grenzsituation angesichts der „Transzendenz", prüft die Weisen der Gegebenheit der Transzendenz, die Rolle der Welt im Transzendieren, das Problem der metaphysischen Mitteilung, schließlich den „Glauben" als Wirklichkeit und Höhe des Philosophierens, des näheren die Angst als Bewegung zum Glauben, den Glauben als Seinsgewißheit, endlich die im Glauben bewahrte Angst. Wenn nach dem präzisen Sinn der Ausdrücke „philosophischer Glaube", „Grenzsituation", „Transzendenz", „Transzendieren" usw., wenn nach dem Inhalt des den Gedankengang Jaspers' führenden Seins- und Erkenntnisbegriffs gefragt und wenn der Grund für diese Art der Betrachtung der letzten und wichtigsten Fragen nach dem Sein des Menschen verlangt wird, so ist die vermißte Schärfe in der philosophischen Darlegung und Begründung nicht ein Mangel des von W. gegebenen Berichtes, sondern Eigenart des Jaspersschen Denkens. Leser, die der Überzeugung sind, daß echte, hohe und standhafte Lebendigkeit nur in wahrer, tiefer, geordneter und rational durchleuchtbarer Überzeugung gründen kann, werden denn auch wesentlich tiefer vom zweiten Abschnitt „Transzendieren innerhalb der Anthropologie des hl. Thomas von Aquin" angesprochen werden. Dieser zweite Abschnitt ist in der Tat in hohem Maße wichtig und gegenwartsnahe, dadurch, daß er die von Jaspers erhobenen Fragen in dem Sinn und Zusammenhang erhellt, den sie im Werk des hl. Thomas schon haben, oder aber der sich von den thomistischen Prinzipien aus ergibt. Die Interpretation und Auswertung der Thomastexte ist überzeugend, lebendig und eindrucksvoll. Sie zeigt den Einfluß der Thomasinterpretation, wie sie von den neueren französischen Thomisten, besonders von Maréchal gehandhabt wurde, die uns wertvolle Ergebnisse geschenkt und die auch im vorliegenden Beitrag sich segensvoll entfaltet hat. Möglich freilich war der neuere französische Thomismus erst auf Grund des verdienstvollen Werkes jener Männer, die im vergangenen Jahrhundert zuerst eine Neubelebung des Thomismus heraufgeführt hatten. Daß auch die Betrach-

tungsweise dieser früheren Generation auf den zweiten, von W. in Aussicht gestellten Teil, der die Problematik des *christlichen* Glaubens herausstellen soll, einwirken möge, und zwar mehr, als es im vorliegenden ersten Teil geschehen ist, wäre ein Wunsch des Ref. Nova et vetera. — Der stattliche zweite, 440 Seiten umfassende Symposion-Band enthält ferner die Arbeiten von H. de Lubac, Vom Erkennen Gottes (191-250; vgl. die Besprechung in *diesem* Heft S. 129): R. A. Schröder, Ein Brief vom Buchhalter (251-285), d. h. die philosophisch-religiöse Antwort auf einen Brief, der gegenwärtig vielfach bestehende Fragen bezüglich der inneren Haushaltung unserer Arbeitstage und -jahre aufwarf; in der zweiten Abteilung dann die anregenden Arbeiten zur Naturphilosophie: K. Ulmer, Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei (280-349); W. Hoffmann, Physik und Metaphysik, eine Problemstellung (351-381); S. Moser, Zur Metaphysik der Natur von heute (383-417); H. Maeder: H. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau der Natur (419-437). Auf die von Heidegger beeinflußte Arbeit W. Hoffmanns sei besonders hingewiesen. Sie führt zu dem Satz: „Das unausdrückliche Vorverständnis des Sinnes von Sein aus der neutralen Grundstruktur der Logoshaftigkeit ist der Grund für den Zusammenhang von Physik und Metaphysik. Erst die Aufdeckung der Relation einer jeden Philosophie auf den Reichtum oder die Leere geschehender Menschlichkeit öffnet den philosophischen Horizont wieder" (380). Auch wir sind der Auffassung, daß die Beziehung von Physik und Metaphysik sich erst herausstellen läßt, wenn wir über das Seiende selber hinaus zurückgehen zu den inneren, ihm selbst vorgeordneten konstitutiven Gründen seines Seins und Tätigseins. Nur so kann der innere Zusammenhang von Seiendem und Sinn, von Einheit, Sinnerfülltheit, Wert- und Zielbestimmtheit, von Statik und Dynamik, Sein und Werden erhellt werden. Damit gehen wir aber auch zurück über alle Menschlichkeit und erst recht über alle „geschehende Menschlichkeit". Doch leugnen wir nicht, daß menschliches Philosophieren eine wesentliche Beziehung zum Menschen hat, ja ohne die naturgegebene, allem aktuellen akzidentellen Erkennen als innerer Möglichkeitsgrund logisch vorgeordnete Seins-, Selbst-, Welt-Gotteserkenntnis nicht möglich wäre. — Auch der zweite Symposion-Band entspricht den Richtlinien, die die Herausgeber für ihr Jahrbuch aufgestellt und im ersten Band veröffentlicht haben. Näheres siehe bei der Besprechung des Artikels von Siewerth S. 127. Nink.

* * *

Hartmann, R., Die Religion des Islams. Eine Einführung (Kolonialwissenschaftliche Forschungen 5). gr. 8° (168 S.) Berlin 1944, Mittler. — Ein sorgfältig geschriebenes, über Ideen und Tatsachen gediegene Auskunft gebendes Buch. Obwohl das Werk „Die Religion des Islams" betitelt ist, handelt es nicht nur von religiösen Dingen, sondern auch von Geschichte und Politik, von Gesetz und Recht. Um all das geht es ja auch schon im Leben des Propheten. Dennoch ist der Titel berechtigt, nicht nur weil die Religion der wichtigste Teil dessen ist, was man Islam nennt, sondern weil sie als belebendes und richtungweisendes Element auch alle übrigen Lebensgebiete durchdringt, so daß, wer über diese spricht, notwendig auch über die Religion sprechen muß. — Den einzelnen Kapiteln sind Literaturangaben vorangestellt, die auf größere, zusammenfassende Darstellungen des betreffenden Gebietes verweisen. Da es sich um eine einführende Schrift handelt, wird auf die Nennung der spezialisierten Einzelliteratur mit Recht verzichtet. Ein Personen- und Sachverzeichnis sowie ein Verzeichnis der wichtigsten arabischen Termini erhöht die Brauchbarkeit des Buches als Nachschlagewerk. — Was die Darstellung des islamitischen Gesetzes angeht, so hätte der Verf. dieses mit Nutzen in Parallele setzen können mit der christlichen Moraltheologie, wo außer der moralischen auch die rechtliche Betrachtungsweise eine Rolle spielt. Einen Zwiespalt kann Ref. in der gegenseitigen Berührung der beiden Sphären nicht sehen. Brugger.

v. Glasenapp, H., Der Stufenweg zum Göttlichen, Shankaras Philosophie der All-Einheit. 8⁰ (178 S.) Baden-Baden 1948, Bühler. DM 4.60.— Shankara steht im Rufe, der bedeutendste Philosoph Indiens zu sein. Unter allen indischen Systemen hat das seine die meisten Anhänger gefunden. Außerdem stellt es eine Art „Überphilosophie" dar, die unter ihrem Dach auch anderen Systemen einen Platz mit relativer Geltung einräumt. Nach den älteren, aber in der Hauptsache immer noch maßgebenden Werken von P. Deussen, die jedoch nur wenigen zugänglich sind, ist die neue Darstellung des bekannten Indologen sehr willkommen. Über Deussen hinaus zieht G. dafür nicht nur den Kommentar Shankaras zu den Brahma-Sûtren heran, sondern auch andere, ihm zugeschriebene Kommentare zu den Upanishaden und zur Gîtâ, was eine reichere Vorführung seiner praktischen Religiosität, seiner stark emotional gefärbten Gottesvorstellung und der Meditationstechnik ermöglicht. Zwar ist die Autorschaft bei diesen weiteren Werken bis heute noch nicht geklärt (vielleicht stammen sie nicht von Shankara selbst, sondern von seinen Schülern); aber um ein Bild jener Denkrichtung zu geben, die in Indien seit einem Jahrtausend unter dem Namen Shankaras vertreten wird, ist die Entscheidung dieser Fragen auch nicht nötig. — Eine längere Einleitung zeichnet den historischen und geistigen Umkreis der Schule Shankaras, die den älteren, realistischen Vedânta idealistisch umdeutet. Shankaras Lehre läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß das Brahma, vom höchsten Standpunkt aus gesehen, ein urpersönlich Göttliches ist, daß es aber im Bereich der Erscheinungen als ein mit den verschiedenen Attributen versehener persönlicher Gott verehrt werden kann. G. spricht daher im Hauptteil seines Werkes über die Erscheinungswelt und über die höchste Wirklichkeit. Voraus schickt er ein Kap. über die Quellen und Grade des Erkennens, das in das Verständnis der beiden Stufen der Wahrheit einführt und den für Shankara so wichtigen Begriff der Mâyâ behandelt, unter dem sich bei Shankara eine Art von transzendentalem Idealismus verbirgt. Ein letztes Kap. zeigt die Wege, auf denen der Weltentrug überwunden werden kann. Die Lehren der anderen Philosophen über Welt, Seele, Gott und Erlösung werden hier als ebensoviele Vorstufen der höchsten Heilswahrheit aufgefaßt. Die Yoga-Übungen, die Vertiefung in die „großen Worte" und die Meditation über das eigene Selbst, führen zu intuitiven Schau der vollkommenen Einheit des Selbst mit dem ewigen Brahma, was die Erlösung vom Sansâra schon zu Lebzeiten zur Folge hat. — Ein Anhang mit der deutschen Wiedergabe eines Shankara zugeschriebenen Lehrgedichts „Der Hammer der Torheit", Anmerkungen mit Angabe der Quellen und ein Sach- und Personenverzeichnis mit den Regeln für Aussprache und Betonung der Sanskritwörter vervollständigen das brauchbare Buch.

Brugger.

2. Naturphilosophie und Psychologie.

May, E., Induktion und Exhaustion: Methodos (1949) 137-149. — Vorliegender Aufsatz ist das Glied einer Reihe von Arbeiten, die alle darauf hinzielen, das nicht-induktive Moment im logischen Aufbau der Naturwissenschaften sichtbar zu machen. An der Geschichte der Auffindung des Gesetzes der Trägheit und der Gravitation zeigt M., daß diese Gesetze nicht eigentlich aus der Wahrnehmung erschlossen und dann verallgemeinert wurden, also in diesem Sinn Früchte der Induktion sind, sondern daß die Idee dieser Gesetze zuerst — um mit Driesch zu sprechen — „denkhaft erfunden" und erst hinterher an den Beobachtungsdaten geprüft wurde. Die Bestätigung durch die Erfahrung wird aber zweifelhaft, sobald entgegengesetzte Beobachtungsdaten auftreten. Es fragt sich dann, ob man, der Methode der Induktion folgend, das Gesetz abändern müsse, um mit der Erfahrung in Übereinstimmung zu bleiben, oder ob man — um mit Dingler zu sprechen — den Weg der Exhaustion einschlage, indem man am Gesetz oder Prinzip festhält (es exhauriert) und die Abweichungen durch den Einfluß postulierter Ursachen erklärt. Beide Wege sind in der Wissenschaftsgeschichte schon eingeschlagen worden, wie M. am

Beispiel des Gravitationsgesetzes zeigt. Wird die hypothetische Störungsursache, wie z. B. im Falle des errechneten Planeten Neptun, empirisch festgestellt, dann ist die Frage für *diesen* Fall entschieden. Aber sie läßt sich nicht immer empirisch entscheiden. Prinzipiell lassen sich *immer* hypothetische Störungsursachen aufstellen, ebenso wie die Lösung auch auf dem Wege der Abänderung des Gesetzes gesucht werden kann, wofür das klassische Beispiel die einsteinische Abänderung des Gravitationsgesetzes ist, um die Abweichungen der Perihelbewegungen des Merkur zu erklären. Bis dahin, bis zum „Faktum der empirischen Unentscheidbarkeit", führt M. seine Untersuchung. Hier aber beginnt auch, wie M. wohl weiß, erst das philosophische Problem, das nur in einer umfassenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sicht einer Lösung zugeführt werden kann. Das Verdienst M.s besteht nicht nur darin, das Problem überhaupt sichtbar zu machen, sondern auch in der Weise, wie er es an Hand konkreter Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte sichtbar macht. Brugger.

v. Strauß und Torney, L., Der Wandel in der physikalischen Begriffsbildung. 8⁰ (163 S.) Braunschweig 1949, Vieweg. DM 7.80. — Der Fortschritt in der modernen Physik offenbart sich zu einem nicht geringen Teil darin, daß sich im Laufe der Entwicklung die physikalischen Begriffe mit neuem Inhalt gefüllt haben. Dieser Begriffswandel innerhalb der Physik, der vor allem durch die Relativitäts- und Quantentheorie sich vollzogen hat, ist für die philosophische Ausdeutung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse von entscheidender Bedeutung. Die Überzeugung von der Wichtigkeit enger Beziehungen zwischen Physik und Philosophie hat den Verf. veranlaßt, eine Darstellung des Wandels, den die hauptsächlichsten physikalischen Begriffe in der modernen Physik durchgemacht haben, zu bieten. Nach mehr einleitenden Ausführungen über Begriff und Zuordnung, Zahlen und Massen wird die Entwicklung der Auffassung von Raum und Zeit, Substrat in der Natur, Naturkausalität, Naturgesetz und Objektivität des Geschehens geschildert. Alle namhaften Forscher und Philosophen, die an der Entwicklung der heutigen Physik beteiligt waren oder dazu Stellung genommen haben, kommen zu Wort. Auf diese Weise ergibt sich ein lebendiges Bild von der Bedeutung, die die behandelten Begriffe in der Physik von heute gewonnen haben. Der naturphilosophisch interessierte Leser wird, wenn er auch nicht allen Auffassungen unbedingt zustimmen kann, in dem Buche manche Anregung finden. Der Verf. selbst sieht in der weiteren philosophischen Bearbeitung der angeschnittenen Fragen eine dringende Aufgabe der Zukunft. Junk.

Frank, C., S. J., Philosophia naturalis. Editio altera emendata (Institutiones Philosophiae scholasticae 4). gr. 8⁰ (XII u. 226 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 8.40. — Vor den meisten ähnlichen Handbüchern hat das vorliegende den Vorzug, nicht nur als „Kosmologie" eine notwendig recht abstrakte Philosophie der Körperwelt im allgemeinen, sondern eine umfassende „Naturphilosophie" zu bieten. Neben den Fragen nach Ausdehnung, Raum, Zeit, Kausalität und nach dem Wesensbau der anorganischen Körper nehmen die Probleme des Lebens und seiner Wesensstufen, der Finalität, der Entwicklungslehre einen breiten Raum ein; ja, in diesen Abschnitten liegt ohne Zweifel der Hauptwert des Buches. Von einer Fülle von Erfahrungstatsachen ausgehend, versteht es der Verf., die philosophisch bedeutsamen Gesichtspunkte herauszuheben und von ihnen aus zu einer Wesenserkenntnis fortzuschreiten. Gegenüber der 1. Aufl. sind die tragenden Beweisgedanken schärfer herausgearbeitet; man vergleiche etwa die Begründung der Finalität (66 f.) mit der 1. Aufl. Inhaltlich sind die Lehren über die Verwirklichung der stetigen Ausdehnung in den Körpern, über Raum und Zeit genauer gefaßt worden. Sachlich bedeutsamer ist die veränderte Stellung des Verf. zur Abstammungsfrage, wie sie in folgender These zum Ausdruck kommt: Die Hypothese, welche die Anwendung der allgemeinen Entwicklungslehre auf Entstehen und Entwicklung des menschlichen Leibes fordert, kann wissenschaftlich wahrscheinlich genannt werden (215). — Die durch die neue Physik aufgegebenen Fragen liegen dem

Verf. offenbar weniger. So vermißt man eine eingehendere Behandlung der umstrittenen Fragen der Naturkausalität. In den Ausführungen über den Wesensbau der Körper sind die Ergebnisse der Mikrophysik noch wenig berücksichtigt. Vielleicht hielt der Verf. diese Fragen, ähnlich wie es bei der Erwähnung des Holismus (94) bemerkt wird, noch nicht für spruchreif.

de Vries.

Moock, W., Natur und Gottesgeist. 8° (322 S.) Frankfurt 1948, Knecht. DM 10.50. — Das vorliegende Buch bietet nicht eine systematische, einheitliche Darstellung des im Titel ausgesprochenen Problems, sondern bringt eine Sammlung bereits anderswo veröffentlichter Einzelaufsätze unter einer gemeinsamen Überschrift. Durch Vorbemerkungen zu den verschiedenen Abhandlungen wird zwischen ihnen eine lockere, bisweilen etwas gesuchte Verbindung hergestellt. Bei allen Einzelfragen, die behandelt werden, ist es das Bestreben des Verf., einen Einklang herzustellen zwischen den wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnissen über die Natur und dem Offenbarungsglauben, die man vor nicht langer Zeit noch in weiten Kreisen für unvereinbar hielt. Die drei ersten Aufsätze, die über ein Drittel des Buches ausmachen (11-127), suchen das Verhältnis der christlichen Religion zur diesseitigen Kultur überhaupt festzustellen und die Beziehungen zwischen übernatürlicher und natürlicher Erkenntnis aufzuzeigen. Die sechs folgenden Artikel behandeln dann spezielle Probleme, wie den Zusammenhang des Gesamtkosmos, den paradiesischen Zustand im Lichte der Naturwissenschaften, Stigmatisationserscheinungen, Hellsehen. Trotz der geistvollen Gedankenführungen und der lebendigen Darstellung wird der Leser nicht immer überzeugt werden können, daß in Wirklichkeit die Zusammenhänge bestehen, die der Verf. zu sehen glaubt, aber wohl, wie uns scheint, nicht genügend zu begründen vermag. Die Behauptung: „Das Personsein ist etwas schlechthin Übernatürliches" (153), wird auch kaum allgemeine Zustimmung finden. Zur Erklärung der Tatsachen des Hellsehens legt M. eine Aktualitätstheorie der Zeit vor, die an Gedankengänge östlicher Philosophen erinnert (vgl. G. Wetter, Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens: Schol 24 [1949] 346-367). Durch das Buch zerstreut finden sich vielerlei Anregungen und manche Gedanken, die für die Naturphilosophie wertvoll sind und Berücksichtigung verdienen.

Junk.

Heisenberg, W., Die Physik der Atomkerne (Die Wissenschaft 100). 3. Aufl. 8° (VI u. 192 S.) Braunschweig 1949, Vieweg. DM 10.—; geb. DM 12.—. — Das Buch enthält acht Vorträge, die H. im Jahre 1942 in der Technischen Hochschule Charlottenburg gehalten und Prof. W. Westphal für die Veröffentlichung ausgearbeitet hat. Nach einem geschichtlichen Überblick und einer allgemeinen Übersicht über die Atomtheorie in den beiden ersten Vorträgen wird in den folgenden die Physik des Atomkerns in allgemeinverständlicher Form ohne Anwendung von Mathematik dargestellt. Dabei geht es dem Verf. vor allem darum, mit den prinzipiellen Problemen der Kernphysik und ihren Lösungen bekannt zu machen; die praktischen Anwendungen werden nur kurz im Schlußvortrag besprochen. Die seit Erscheinen der 1. Aufl. im Jahre 1943 bekannt gewordenen neuen Entwicklungen über die Vorgänge im Atomkern sowie die Fortschritte der Atomkerntechnik haben an den entsprechenden Stellen in der 3. Aufl. Berücksichtigung gefunden. — Die hier gebotene Einführung in die Kernphysik wird allen denen willkommen sein, die sich zuverlässig zu unterrichten wünschen über den gegenwärtigen Stand der Atomkernforschung, aber nicht über die zum Verständnis fachwissenschaftlicher Darstellungen erforderlichen physikalischen und mathematischen Kenntnisse verfügen. Es ist H. nämlich in ausgezeichneter Weise gelungen, ein allgemeinverständliches Bild der kernphysikalischen Vorgänge und Tatsachen zu zeichnen, soweit das überhaupt unter Verzicht auf mathematische Hilfsmittel möglich ist. Daß die Darstellung trotzdem genau und zuverlässig ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

Junk.

Bucher, Z., Die Innenwelt der Atome. Die Ergebnisse der Atomphysik naturphilosophisch bearbeitet. kl. 8° (408 S.) Luzern 1946, Stocker. Schw. Fr. 11.80. — Der Verf. versucht in diesem Buch, „einen möglich scheinenden Weg zu weisen" (6) zur Lösung der philosophischen Probleme, die sich aus der modernen Atomphysik ergeben. Um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich ein eigenes Urteil über die dargebotenen Lösungsversuche zu bilden, werden im ersten Teil (9-192) die Ergebnisse der heutigen Atomlehre, die die Grundlage der philosophischen Spekulation bilden, in einem Überblick allgemeinverständlich dargelegt. Er vermittelt eine für die Zwecke des Buches völlig ausreichende Kenntnis der atomphysikalischen Gegebenheiten. Es ist dem Verf. sehr gut gelungen, auch die schwierigen Theorien der Atommechanik, die von entscheidender Bedeutung sind für das Problem der Materie, in einer Weise darzustellen, daß der wesentliche Inhalt auch ohne Fachkenntnisse verständlich wurde. Zugleich mit der Darlegung werden die physikalischen Theorien und ihre Ergebnisse auch schon einer kritischen Überprüfung unterzogen. Besondere Erwähnung verdienen die Ausführungen über die Verwendung von Modellvorstellungen bei der Naturerkenntnis und der Nachweis, daß diese Modelle die Wirklichkeit nur in sehr beschränktem Maße wiedergeben. Von selbst ergibt sich schon hier die Unzulänglichkeit einer mechanistischen Auffassung der unbelebten Natur, was heute auch allgemein von den Vertretern der Naturwissenschaft zugegeben wird. — Die naturphilosophische Deutung der Atomtatsachen, die den 2. Teil des Buches (195-373) ausmachen, führt in gerader Richtung zu der schließlichen Folgerung, daß der Hylemorphismus allein eine befriedigende Lösung des Problems der Materie darstellt. Nach einer eingehenden Widerlegung des mechanistischen Atomismus wird zunächst die Frage gestellt und beantwortet: „Was ist Natur im Letzten?" (223). Die Betrachtung der gesamten Natur mit ihrem schichtenmäßigen Aufbau, bei dem jede höhere Schicht gegenüber der tieferen ein Epiphänomen sei, führt B. zu der Folgerung, daß die Atome nicht nur Materie seien, sondern auch einen immateriellen Faktor enthielten. Dieser Schluß ist indes nur berechtigt, wenn man materiell mit mechanisch gleichsetzt; die Atome sind wohl übermechanische Gebilde, müssen deshalb aber nicht auch eine übermaterielle Komponente haben. Die Existenz eines nicht materiellen Faktors sucht der Verf. weiterhin herzuleiten aus der in den Atomen waltenden Teleologie und der Ganzheitsstruktur der Atomindividuen. Auch diese Folgerung scheint uns nicht zwingend zu sein. Die genannten Erscheinungen können nach unserer Meinung auch ohne Annahme eines immanenten, von der Materie verschiedenen teleologischen und ganzheitbildenden Prinzips erklärt werden. Teleologie und Ganzheit, wie sie im Bereich der Atome beobachtet werden, lassen sich verstehen aus dem Zusammenspiel der den letzten Aufbauelementen der Materie mitgegebenen Kräfte, die durchaus materieller Natur sein können. Auch in dieser Auffassung wird der Unterschied von maschinellen Ganzheiten der Technik gewahrt; im Gegensatz zu diesen sind atomare und molekulare Ganzheiten nämlich Gebilde, die von selbst und notwendig sich durch die Tätigkeit der naturgegebenen Kräfte zusammenfügen. Wir haben von der Aufforderung des Verf. an den Leser, „den dargebotenen Lösungsversuchen zu mißtrauen und mit scharfer Sonde zu überprüfen" (6), Gebrauch gemacht und können nun auch den letzten Schritt des Verf. nicht mitmachen: die Anwendung des aristotelischen Begriffspaares Materie—Form auf die durch einen immateriellen Faktor geformte Materie. Uns scheint zudem, die philosophische Lösung des Problems der Materie muß bei den Aufbauelementen der Atome, den Elementarteilchen, und nicht bei den aus diesen bestehenden atomaren Gebilden angesetzt werden. Junk.

Portmann, A., Probleme des Lebens. Eine Einführung in die Biologie 8° (120 S.) Basel 1949, Reinhardt. Schw. Fr. 4.—. — Der bekannte Basler Zoologe hat seine 12 Radiosendungen im Studio Basel über moderne Probleme der Biologie auf vielfachen Wunsch hin als Buch vorgelegt. Da der Text der Radiosendungen nicht erweitert wurde, da ferner keine Bilder zur Illustration beigegeben sind, hat das Buch nicht den Charakter eines eigentlichen Unter-

richtswerkes. Aber der Verf. versteht es, die biologischen Probleme durch seine anschauliche und klare Sprache dennoch im Leser lebendig werden zu lassen. Nach einer einleitenden Definition des Lebens und Kennzeichnung der Arbeitsweisen der Lebensforschung wird ein Ausschnitt aus der Sinnesphysiologie (Nervenleben und Innerlichkeit) vorgelegt. An einer Reihe gut gewählter Beispiele wird erläutert, wie die Innerlichkeit der Lebewesen auf einer Eigenschaft aller lebenden Substanz beruht: der Reizbarkeit, also „der Möglichkeit, Vorgänge der Umgebung umzuformen in Erregungen" (27). Im Kap. „Stoffwechsel" wird das ganze Stoffwechselproblem einmal originell von der Seite des Organismus, des Stoffwechslers, aufgefaßt. Damit ist der Weg schon geebnet zur Betrachtung des Organismus als Ganzheit. Es wird gezeigt, wie ein und derselbe Wuchsstoff bei Pflanzen oder das Schilddrüsenhormon bei Tieren die verschiedensten Umwandlungen hervorrufen kann, wie also die gleichen Stoffe (als Aktionssysteme) verschiedene schlummernde Möglichkeiten (Potenzen, Reaktionssysteme) zur Verwirklichung aufrufen. An verschiedenen Beispielen des tierischen Farbwechsels wird das gleiche nochmals verdeutlicht. In den folgenden Kapiteln wird dann der Lebensstoff, das Protoplasma, der Kern und die Chromosomen, besprochen. Es schließt sich die Erörterung der Sexualität an. Diese darf nicht einfach mit Fortpflanzung gleichgesetzt werden. Bei kernlosen Organismen und Einzellern finden wir Fortpflanzungsweisen, die mit Sexualerscheinungen nichts zu tun haben. Erst bei hoch organisierten Lebewesen ist die Fortpflanzung mit Sexualitätserscheinungen verbunden. Allen Sexualitätserscheinungen liegen die bereits im vorigen Kap. besprochenen Phänomene des Kernphasenwechsels zugrunde. Die Tatsache der Bisexualität der Keime wird eindringlich hervorgehoben. Mit Hilfe eines sehr geschickt gewählten Vergleiches (Leben als Drama) werden in einem weiteren Kap. die Standpunkte biologischen Forschens klargelegt. Es gibt einen Standpunkt vor der Bühne, der den Sinn des Geschehens auf der Bühne erfassen läßt, und einen solchen hinter der Bühne, der den Bühnenmechanismus zu erfassen erlaubt. In drei weiteren Vorträgen wird das Evolutionsproblem aufgerollt. Dabei hebt der Verf. immer wieder klar hervor, daß wir, wenn wir von Verwandtschaftsbeziehungen reden, diese Aussage hauptsächlich auf Grund der morphologischen Ähnlichkeit machen. Wie die einzelnen Glieder einer paläontologischen Reihe tatsächlich zusammenhängen, darüber sagt uns die Formenreihe selbst nichts aus. Dieses „Wie" ist bis jetzt eindeutig der wissenschaftlichen Theorienbildung überlassen als Überschreitung und Ergänzung der unmittelbar gegebenen Tatsachen. So wird aus der Formenreihe durch die Interpretation als Verwandtschaftsglieder eine Ahnenreihe. In den Zuchterfolgen des Menschen an Haustieren (z. B. Hunderassen) und bes. in der Mutationsforschung wird eine experimentelle Stütze für die Verwandtschafts-Interpretation gesehen. Faktoren- oder Gen-Mutationen, Chromosomen-Mutationen, Polyploidie, Genom-Mutationen werden genauer besprochen. Welchen Wert haben diese Mutationen für die Evolution der Organismen? Die Neodarwinisten sehen in ihnen eine tatsächlich hinreichende Erklärung der Gesamtevolution. Verf. hält diese Ansicht jedoch für sehr anfechtbar und erkennt der Mutationstheorie nur einen Teilwert für die Erklärung der Evolution zu. Mit einigen wichtigen Tatsachen aus der Ontogenese schließt das spannend geschriebene Buch. — Die sachlich unanfechtbar, klar vorgetragenen biologischen Tatsachen, die weise Vorsicht in der Bewertung biologischer Theorien, die Kunst, allgemeinverständlich zu sein, ohne zu verniedlichen, das sind die großen Vorzüge dieser Einführung in die Biologie, die wir in die Hand jedes Belehrung Suchenden zu legen wünschen. Haas.

Zimmermann, W., Grundfragen der Evolution. gr. 8° Frankfurt 1948, Klostermann. DM 9.50. — Das Buch ist aus Vorlesungen, Vorträgen, Aussprachen herausgewachsen, in denen die innere Verbundenheit aller die Evolution berührenden Fragen immer wieder klar zu Tage trat. Die großen Zusammenhänge aller Evolutionsfragen darzustellen, ist das wichtigste Anliegen des Buches. Dabei liegt das Schwergewicht auf jenen Fragen, die bis heute am wenigsten geklärt sind, nämlich auf der erkenntniskritischen Basis und der

Problematik der Makrophylogenie. Hier steuert der Verf. eigene Ergebnisse vieljähriger Untersuchungen über die Stammesgeschichte von Anemone pulsatilla bei. Der 1. Teil des Werkes *„Die erkenntniskritische Basis"* gibt Rechenschaft darüber, wie unsere Begriffe über Evolution und Evolutionsmechanismen entstanden sind. Z. beginnt mit der Darlegung der grundlegenden Axiomatik. Das Wahrheitsaxiom wird einer eingehenden Diskussion unterzogen, in deren Verlauf die aristotelische Definition der Wahrheit (deren falsch verstandene oder doch zweideutig wiedergegebene Übersetzung in Klammer beigefügt wird) als „kaum mehr vertretbar" angesehen wird. Dafür werden zwei Antworten auf die Wahrheitsfrage gegeben, die freilich auf sehr schwankenden Gebilden (auf „unserm Weltbild" bzw. der „innern Stimme") gegründet sind. In der Naturwissenschaft gibt Z. dem Weltbild als Kriterium allerdings den Vorzug, ja anschließend wird doch wieder die Objekt/Subjekt-Scheidung als Erkenntnis-Grundmethode der Naturwissenschaften herausgestellt. Sie besagt, daß der Inhalt unserer Erkenntnisse nur von den Gegebenheiten des Objektes und nicht von solchen des forschenden Subjektes abhängen darf. Drei Gegner der Objekt/Subjekt-Scheidung werden angeführt: bewußte Intuitionisten, nicht-phylogenetische Gruppierungswissenschaften, wie z. B. die idealistische Morphologie, Begriffsrealisten. Am Leib-Seele-Problem und am Ganzheitsproblem wird sodann die Objekt/Subjekt-Scheidung näher erläutert. Der Verf. betont mit Nachdruck die empirische, leibseelische Einheit des konkreten Menschen. Darin freilich können wir nicht beistimmen, daß mit dieser Auffassung die grundsätzlichen Schwierigkeiten einer phylogenetischen Herkunft des Menschen und die Entstehung von Seelischem aus Nichtseelischem schwinden. Er verkennt damit die metaphysische Konstitution des Menschen an einem entscheidenden Punkt. Die Frage nach der Wesenskonstitution des Menschen als „Scheinproblem" (Planck) zu bezeichnen, heißt sich allzu billig aus der Schlinge einer schwerwiegenden Problematik ziehen. — Im 2. Teil des Buches werden *die wichtigsten Entwicklungsbegriffe* (Entwicklung, Ursachen, Kräfte) *und die ihnen zugeordneten Naturgegebenheiten* besprochen. Die in rhythmischen Zyklen sich wiederholende Entwicklung (Ei—Huhn — Ei—Huhn usw.), vom Verf. als Hologenie bezeichnet, wird als das einzige naturgegebene Entwicklungsgeschehen angesehen (68). Die Ontogenie stellt nur einen Entwicklungsabschnitt dar. In längeren Hologenien sind die Ontogenien oft beträchtlich abgewandelt. Diese Abwandlungen nennen wir Phylogenie oder Evolution. Die Hologenie darf man sich aber nicht einfachhin aus Ontogenien zusammengesetzt denken. Die Hologenie ist nach dem Verf. vielmehr die primäre, immer wieder durch die Erfahrung bestätigte Erkenntnis (71). Die Zergliederung in Ontogenien ist sekundär, begrifflich, vom Menschen gebildet. Wir fragen: Woher nimmt Z. die empirischen Beweise für diesen Primat der Hologenie gegenüber der Ontogenie? Was wir empirisch feststellen, ist eben doch primär ein Netz von Ontogenien, und die „lückenlose" Hologenie müßte Verf. erst aufzeigen und nicht einfach als Postulat hinsetzen. — Der 3. Teil des Buches bringt eine *Analyse der Evolutionsmechanismen* (Anpassung, Mikrophylogenie und Makrophylogenie, Mannigfaltigkeit, Zusammenspiel der Evolutionsfaktoren). Mit der Frage, ob unsere mikrophylogenetischen Erkenntnisse auch auf die Makrophylogenie übertragen werden können, ist das Kernproblem der Abstammung getroffen. Zu den schon länger bekannten Großmutationen (Stubbe und v. Wettstein an Antirrhinum maius mut. radialis 1941, Burgeff an tropischen Marchantien 1943) treten die Mutationen, die Verf. an Anemone pulsatilla erzielt hat. Allerdings wird ihre phylogenetische Bedeutung dadurch herabgemindert, daß sie fast alle nicht progressiver Natur sind, sondern Entdifferenzierungen bzw. Rückdifferenzierungen darstellen. Komplexmutationen, die gleichsam mit einem Schlag eine neue Art schaffen, sind bisher nicht nachgewiesen worden. So bleibt für den Verf. als Lösung des oben angeschnittenen Problems nur die Antwort übrig: die Makrophylogenie erfolgt über die Mikrophylogenie, d. h. über die bisher beobachteten kleinen Entwicklungsschritte. Mit einem kurzen Ausblick auf die weltanschaulichen Beziehungen der Evolutionslehre schließt das ganz im Sinne des Neodarwinismus geschriebene Werk. Haas.

Hahn, Fr., Probleme der Virusforschung und ihre naturwissenschaftlichen Aspekte. 8⁰ (23 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 0.75. — Die heutige Virusforschung rührt an wesentliche Probleme der Naturforschung und Naturphilosophie. Man hegt die Hoffnung, hier im Grenzgebiet zwischen Organischem und Anorganischem einmal auch experimentell faßbare Aussagen über das Wesen des Lebensvorganges zu erhalten, nachdem die vitalistischen Experimente (Driesch u. a.) in der Lehre von der Entelechie in einen experimentell nicht mehr faßbaren Bereich geführt haben, der den meist positivistisch orientierten Spezialforschern nicht leicht zugänglich ist. Verf. glaubt, daß wir uns heute in einer ähnlichen Situation befinden wie einst vor der Synthese des Harnstoffes durch Fr. Wöhler. Dennoch muß klar hervorgehoben werden, daß wir im Virusproblem noch nicht über eine exakte Formulierung des Problems hinausgekommen sind. Die entscheidende Frage, die heute von vielen Seiten angegangen wird, ist die Klärung des Vermehrungsmechanismus der Virusarten und der Vergleich mit anderen unzweifelhaft belebten Organismen. Verf. erläutert kurz die drei Theorien, die bis heute über diesen Punkt entwickelt worden sind: die Fermenttheorie, die Polymerisationstheorie und die Matrizentheorie. Die letztgenannte hat nach dem Verf. die größte Wahrscheinlichkeit für sich, obgleich die experimentellen Beweise noch sehr spärlich sind. Zugleich ist mit dieser Theorie zwischen den Genen und Viren eine große stoffliche Ähnlichkeit gegeben. Da ferner die Mechanismen der Genreproduktion und der Virusreproduktion sich sehr ähneln, haben einige Forscher schon von den Viren als aberranten Genen gesprochen. Verf. tut gut daran, wenn er immer wieder betont, daß eine Prognose über die Möglichkeit einer Lösung der hier angeschnittenen Probleme heute noch nicht gesprochen werden kann. Als kurze Orientierung über die Fragestellung ist der hier besprochene Vortrag gut geeignet. Haas.

Conrad-Martius, H., Bios und Psyche. 8⁰ (142 S.) Hamburg 1949, Claassen u. Goverts. DM 8.50. — Die vorliegende Schrift enthält zwei Vortragsfolgen. In der ersten: „Die schöpferische Entwicklung des Lebendigen" wird in knapper Form ein Lösungsversuch des Problems „Leben" dargeboten. Er baut auf der philosophischen Durchdringung der neuesten physikalischen, biologischen und paläontologischen Einzelforschungen auf und bringt ohne Zweifel eine Aufhellung in die weitgehende und verwickelte Problematik. Diese erste Vortragsfolge ist eine kurze Zusammenfassung des von der gleichen Verfasserin herausgegebenen Werkes: „Der Selbstaufbau der Natur." In der zweiten Vortragsfolge: „Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses" wird das Problem des Lebens auf eine anthropologische Fragestellung begrenzt. Der rein dualistischen Auffassung eines Descartes, die aus analytischen Erwägungen hervorging, wird die Zweiseitentheorie entgegengestellt, die von der tatsächlichen Einheit und Ganzheit ausgeht, wie sie alltägliche und wissenschaftliche Erfahrung zeigen. Wenn die Zweiseitentheorie auch eine totale Umkehrung des Cartesischen Standpunktes bedeutet, so ist sie doch keine Überwindung dieser Anschauung, ja sie basiert letztlich auf ihr. So ist sie auch nur eine Scheinlösung (83). Die einzig mögliche Lösung sieht die Verf. in der dynamisch aufgefaßten Seele (Wesensentelechie), die sich selbst im Wesensstoff verwirklicht, sich somit im Leibe inkarniert (bzw. „exkarniert") und sich mit ihm zu einer organischen und seinsmäßigen Einheit verbindet. Der Beweis für diese Lösung wird in einer philosophischen Durchdringung der Vitalismusbeweise von Driesch, der Ergebnisse von Spemann, der Versuche mit Keimteilungen und Transplantationen gesehen (84). Den verschiedenen naturhaften Seinsgraden entsprechend sind verschiedene „Gabelungen" der grundlegenden Wesensentelechie zu verzeichnen: bei den Pflanzen gestaltet sie sich nur zur Körperlichkeit (Exkarnation) aus; bei den niederen Tieren erlangt sie einen „Sitz" im Innern des Subjektes, von wo aus sie den Leib beherrscht; bei den höheren Tieren weitet sich jener zu einem nach innen gehenden „Raum" aus, wodurch die Innerlichkeit bzw. die subjektive Tiefe der Gefühle charakterisiert werden; beim Menschen kommt schließlich der geistige Bereich noch hinzu. Gut wird die Analyse und der Beweis der

Selbstbeherrschungsmöglichkeit der Seele dem Leib gegenüber durchgeführt, so daß man sich schließlich wundern muß, warum die Seele tatsächlich so wenig Herr über ihren eigenen Leib ist. Trefflich ist auch die philosophische Analyse der Gefühle, soweit diese mit der Leiblichkeit in Verbindung stehen. Dagegen werden die geistigen Gefühle leider nicht berücksichtigt. Von dieser Stelle an beginnt eine gewisse Unvollständigkeit in der Behandlung der „Grundstrukturen". Warum soll der seinsmäßig höher stehende geistige Bereich keine „Innerlichkeit" besitzen, wenn ein tiefer stehendes Prinzip dazu fähig ist? Auch unter einer anderen Rücksicht wird die Grundstruktur des Geistigen nicht vollseitig behandelt. In einer Gegenüberstellung und zugleich analogen Anlehnung an die Ausdrucksfähigkeit der Gefühle in der Leiblichkeit wird nur die Frage gestellt: Wie kann sich der Geist im Gehirn „ausdrücken", „fixieren"? Das Problem wird also nur von „rückwärts" nach „vorne" gesehen. Es ist dabei eigenartig, daß die Verf., die als Vertreterin einer dynamisch-entelechialen Auffassung gilt, bei der Frage nach der Geistseele von einer rein statischen Position ausgeht. Daß der Geist das Bei-sich-Sein beinhaltet, gilt für den Geist schlechthin, für den menschlichen Geist aber, den wir Geist-Seele nennen, nur insofern er schon zu sich gekommen ist. Könnte dies ohne den Leib geschehen, welchen Sinn hätte dann die innere Beziehung der menschlichen Seele zur Materie? Wie würde sie sich von einem reinen Geist noch unterscheiden? Man muß also zunächst die Frage stellen: Wie kommt der menschliche Geist zu sich? Die zwei Vergleiche, die angeführt werden, vom „Künstler" und von der „Wachstafel" berühren diese Frage nicht. Denn der Künstler hat ja seine Idee schon vorentworfen, wenn er das Instrument (die Wachstafel) benützt. Wenn der Leib und das Organhafte nur „Instrumente" sind, die zur Offenbarung des im Geiste schon Konzipierten dienen (129), wenn die Leiblichkeit ferner zur Niederlassung und Befestigung der schon fertigen geistigen Daten dient (131), dann ist der Ausdruck: der Leib sei ein Kerker für die geistige Auswirkung (133), zwar verständlich; aber eben nur in einer schon „fertigen", statischen Auffassung der menschlichen Geistseele. Stasch.

v. Alesch, J., Die Stellung der Psychologie zu den Naturwissenschaften: PsychRdsch 1 (1949) 4-16. — In diesem ersten Artikel der von A. herausgegebenen Zeitschrift wird zunächst auf den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hingewiesen: ein Unterschied der Sachgebiete, der Methoden und der Durchsichtigkeit ihres Gegenstandes. Daraus ergibt sich einmal für die Psychologie, daß sie „in engstem Zusammenhang mit den Geisteswissenschaften stehen muß, denn ihr eigentliches Gebiet ist ja das seelisch-geistige Geschehen" (8.). Dieses umfaßt jedoch nicht nur die ins Bewußtsein tretenden Abläufe, vielmehr „verläuft es zu seinem weitaus größten Teil unbewußt oder unterbewußt" (9). Die „Struktur" des (bewußten und un- oder unterbewußten) Psychischen wirkt notwendig in alle Bereiche der Kultur hinein, die Gegenstand der Geisteswissenschaften sind, ebenso wie die Kultur in allen Erscheinungsformen auf das Seelisch-Geistige des Menschen zurückwirkt. Von dieser Tatsache her ist eine gegenseitige Befruchtung und Förderung zwischen Psychologie und Geisteswissenschaften möglich. Doch haben die Geisteswissenschaften, von Erziehungs- und Kunstwissenschaft abgesehen, sich die für sie bedeutsamen Ergebnisse der Psychologie verhältnismäßig wenig zu eigen gemacht, während der Einfluß in umgekehrter Richtung viel lebhafter war, wie eine Reihe von Sonderdisziplinen der Psychologie (pädagogische, forensische, Religionspsychologie usw.) zeigen. Besonders grundlegend sind die Beziehungen zur Philosophie: „In weiten Gebieten durchdringen Psychologie und Philosophie sich also, daß sie voneinander unlösbar sind" (12). — Den Naturwissenschaften sodann steht die Psychologie noch viel näher als den Geisteswissenschaften, vor allem der Psychopathologie, der Physiologie und der Biologie. Hier ist die Verflechtung und Arbeitsgemeinschaft eine noch beträchtlich engere als bei den Geisteswissenschaften (16), wie der Verf. durch den Hinweis auf Beispiele aus der Wahrnehmungswelt, den Gehirnuntersuchungen, der Instinktlehre, einer ganzheitlichen psycho-pathologischen

Fragestellung zeigt. — Die Abhandlung gibt einen dankenswerten Überblick über die eigenartige, wissenschaftstheoretisch zwischen Geistes- und Naturwissenschaften ausgespannte Situation der Psychologie und der gerade von hier aus erwachsenden Aufgaben und Möglichkeiten. Mit Recht beschränkt der Verf. das Gebiet der Psychologie nicht auf die Bewußtseinstatsachen, bezieht vielmehr auch die unbewußten oder unterbewußten Verläufe in diesen Bereich hinein. Ob er über dieses *Geschehen* hinaus auch die bewußtseinsjenseitigen Strukturen, das transphänomenale *Sein* des Seelischen und Geistigen als einen Gegenstand psychologischer Forschung auffaßt, wird nicht deutlich ausgesprochen (vgl. 1: das *Geschehen* „Mensch"). Gilen.

Lhermitte, J., — Boutonier, J., — Nédoncelle, M., — Vérin, Réflexions sur la Psychanalyse. kl. 8° (192 S.) St. Dizier 1949, Bloud et Gay. Fr. 225.— — Die Verf. geben in jeweils in sich geschlossenen Artikeln einen Überblick über Wesen (Einleitung), Brauchbarkeit und Grenzen der Ps.-A. (I), sowie deren Beziehungen zu Religion und Moral vom christlichen Standpunkt aus (II). In loserem Zusammenhang folgt eine kurz orientierende Darstellung der Bedeutung der Narko-Analyse (III). Ein weiteres Kap. zeichnet Verantwortung und Aufgaben der Eltern, wie sie sich an Hand der bisherigen Ergebnisse der ps.-analytischen Forschung für die Erziehung des Kindes ergeben (IV). — Einleitung, I und II gründen wesentlich auf der Ps.-A. nach Freud, ohne daß jedoch andere Autoren (Jung, Adler) gänzlich außer acht gelassen blieben. Die Kritik ist gleich behutsam wie freimütig. „Der Fehler Freuds liegt nicht so sehr in dem, was er sagte oder sah oder zu sehen glaubte, sondern darin, daß er sonst nichts sah" (80). Von Teilgebieten einer sehr eingeschränkten Erfahrung aus werde ungerechtfertigt ein System gebaut, das in seiner Verallgemeinerung der Gesamterfahrung nicht standhalten kann (81). Medizinisch wird die Vernachlässigung der organischen Krankheitsfaktoren beanstandet (14), von seiten der Moral wird darauf hingewiesen, daß Sublimierung durchaus nicht „Verdrängung" als Vergewaltigung sein muß (66), sondern eine durchaus naturdienliche Umbildung der Libido darstellen kann (133). Die Zensurinstanz des Gewissens und seiner Ausprägung in der berechtigten Ethik einer gesellschaftlichen Ordnung ist nicht das vergewaltigende Über-Ich Freuds, sondern Naturanlage der Geistperson (66, 78). Wenn der Mensch die ethische Synthese ablehnt, nachdem er der Analyse zugestimmt hat, beschleunigt er geradezu seinen Zerfall (141). Das Positive der Lehre Freuds wird in der Erhellung der Bedeutung des Affektiven im Ganzen der menschlichen Persönlichkeit gesehen. Therapeutisch ist die Ps.-A. bei gehöriger Beachtung eines somatischen Anteils der Erkrankung sowohl für das Symptomverständnis (57) als auch als Begleit- (57) oder Nachbehandlung (25) erfolgversprechend. Gegenindiziert erscheint sie bei Altersstufen über 40 Jahren, weil die zur Neuorientierung nötige Spannkraft nicht mehr gegeben ist (58). Ausgesprochen narzistisch Introvertierte bieten die geringste Aussicht auf Erfolg (60), bei Zwangskranken kann die Ps.-A. sogar eine Verschlimmerung zur Folge haben (62). Bei Jugendlichen spreche lediglich das Fehlen eines bestimmten Maßes geistiger Reife gegen eine Analyse (63). Vom Behandler wird Ehrfurcht und unbedingter Takt verlangt (103) sowie weltanschauliche Konformität, da die Ps.-A. wesentlich ein Austausch von Seele zu Seele — échange d'âme — sein müsse (107). In der im ganzen vortrefflichen Darstellung scheint uns die theoretische Kritik an Freud nicht immer genügend praktisch befolgt. Vor allem bedarf wohl die Beurteilung der Ps.-A. in ihrer Anwendbarkeit auf Jugendliche — ganz besonders im Entwicklungsalter! — einer ernsten Überprüfung an gegenteiliger Erfahrung. — Der Beurteilung der Narko-A. (III) wird die Praxis zugrundegelegt, die durch intravenöse Gaben von Barbiturderivaten (Penthatol, Evipan) die subkortikalen Regionen dahin beeinflußt (152), daß durch Auflockerung der Erinnerung und Beseitigung von Widerständen Situationen wieder aufleben, denen ein Trauma entstammt (150). Die N.-A. wird als zeitlich wesentlich kürzer, weniger gefahrvoll, aber auch nicht so wirkungsvoll wie die Ps.-A. bezeichnet (153). Die therapeutische und ethische Problematik sei weitgehend die der Anwendung

von Hypnose (154). Eine Anwendung auf forensischem Gebiet wird — mit der großen Mehrheit der Académie de Médecine — unbedingt abgelehnt (151). Die Gedankenführung dieses Kap. ist in Anbetracht der Bedeutung des Gegenstandes leider zu sehr gerafft. Eine tiefere Begründung des eingenommenen Standpunktes oder ein Berühren anderer Auffassungen wäre gerade hier zu wünschen. — Schon das Kind im Mutterschoß (IV) bedarf der Atmosphäre einer psychischen und physischen Ruhe (165). Die Umgebung des Kleinkindes muß alles Lärmende und Beunruhigende von der erwachenden Seele fernhalten (170). Die Hauptsache aller weiteren Anweisungen gilt einer vorbeugenden oder bessernden Sexualerziehung. Bereits das Kleinkind soll wegen der zu befürchtenden Reize nicht auf den Mund geküßt werden (171). Schlafzimmer- (182) oder gar Bettgemeinschaft (172) mit den Eltern kann schon in sehr jugendlichem Alter schwere Schädigungen grundlegen. Oft ganz verborgene Mißstimmungen der Eltern werden vom Kinde feinsinnig registriert und können zu einem Trauma führen (174), das „familiäre Klima" bildet das jugendliche Seelenleben (178). Onanieverhütung darf nicht angstbetont sein (184). Alles, was den Jugendlichen von sich wegführt und zu Ehrfurcht und Bewunderung für andere erzieht (189), dient der Bildung eines klaren Affektlebens. Viele Einzelheiten der erzieherischen Wegweisung dieses Abschnittes sind ausgezeichnet. Das Ganze der theoretischen Begründung scheint uns jedoch zu weitgehend an der Sexualtheorie Freuds ausgerichtet zu sein.

Trapp.

3. Ethik. Rechtsphilosophie. Gesellschaftslehre.

Klubertanz, G. P., S. J., Ethics and Theology: The Modern Schoolman 27 (1949/50) 29—39. — Maritain hatte in seinen Werken *De la philosophie chrétienne* und *Science et sagesse* die Auffassung vertreten, eine Ethik, die nicht bloß einige bruchstückhafte Einsichten vermitteln, sondern eine wirkliche Wissenschaft sein wolle, sei nur als der Theologie „subalternierte" Wissenschaft möglich, d. h. sie müsse ihre Ursätze, vor allem die Kenntnis des letzten Ziels des Menschen, von der Theologie entlehnen. Kl. weist demgegenüber darauf hin, daß die Ethik zu ihrer Grundlegung nur der auch philosophisch erkennbaren Wahrheit bedürfe, daß Gott irgendwie das Ziel des Menschen sei, nicht aber des Satzes, daß die Seligkeit des Menschen in der *Anschauung* Gottes bestehe. Freilich ergebe sich eine Schwierigkeit daraus, daß die natürliche Vernunft keine Antwort auf die Frage geben könne, in welcher konkreten Weise Gott beseligendes Ziel des Menschen sei. Aber eine solche Antwort sei auch für die Ethik nicht unbedingt erfordert. Auch die Erkenntnis von Erbsünde und Gnade sei für die Ethik nicht konstitutiv. Gewiß sind die Weisungen, die eine rein philosophische Ethik geben kann, für sich allein noch keine hinreichende Lebensnorm, aber darum sind sie doch nicht falsch. Zugegeben wird auch, daß eine irrtumsfreie Ethik praktisch nur im Rahmen einer christlichen Philosophie möglich ist; aber die damit gegebene Abhängigkeit vom Glauben ist keine wesentliche, d. h. es brauchen nicht Glaubenssätze als Voraussetzungen in die Beweisführung einzugehen. — Die Überlegungen würden vielleicht noch an Überzeugungskraft gewinnen, wenn deutlicher zwischen der Seligkeit in Gott als dem „relativ letzten" Ziel und der Verherrlichung Gottes als dem „absolut letzten" Ziel unterschieden würde; erstes Prinzip der Sittenordnung ist das „absolut letzte" Ziel; so tritt die Frage nach der Möglichkeit der Anschauung Gottes für die Ethik noch mehr zurück.

de Vries.

Reiner, H., Das Prinzip von Gut und Böse. 8⁰ (46 S.) Freiburg 1949, Alber. — Der Verf. bietet in erweiterter Form seinen Vortrag vom Mainzer Philosophenkongreß 1948 über Scheler und das Prinzip des Guten. Nach Scheler ist ein Akt sittlich gut, der auf die Verwirklichung des jeweils höheren Wertes gerichtet ist, wobei der subjektive Handlungswert nicht intendiert wird. N.

Hartmann bringt einige Korrekturen an der Schelerschen These an. R. schlägt als Prinzip des Guten und Bösen das richtige und unrichtige Wollen vor. Dies bedeutet einen grundsätzlichen Vorzug gegenüber Scheler und Hartmann und würde bei weiterer Klärung von selbst zu einer alten Tradition zurückführen, wonach unmittelbarer Gegenstand des sittlichen Aktes nicht irgend welche Werte und Rangordnungen bilden, sondern das objektiv sittlich Gute (bonum honestum) mit eigener Wertqualität. Dies objektiv Gute oder sittlich Bedeutsame wird aber bestimmt durch die Übereinstimmung mit der Würde der geistigen Person (natura rationalis), die den ethischen Fundamentalwert bildet. Bei solchem Rückgang auf ein metaphysisches Prinzip des Guten lösen sich dann auch ungezwungen die vom Verf. besprochenen scheinbaren Paradoxien. Denn kein Mensch ist verpflichtet, alle beliebigen und in sich noch so hohen oder dringlichen Werte zu verwirklichen, sondern bloß jene, die in Anbetracht dieser Person, ihrer Möglichkeiten usw. als erlaubt, wünschenswert oder als notwendig verpflichtend erkannt werden. Die Verabsolutierung der Werte und ihre Trennung vom Sein bei Scheler ist ein nicht überwundener Rest von Neukantianismus und Posivitismus, für die Sein von Haus etwas Wertfreies bedeutet. Schuster.

Schottlaender, R., Was bedeuten Lust und Unlust für die Grundlegung der Ethik?: ZPhForsch 3 (1949) 356-377. — In dieser Arbeit wirkt etwas von dem aristotelischen ethischen Grundgedanken nach, daß das Sittliche auch die wahre Beglückung der menschlichen Natur bedeutet. Diese Beglückung will Sch. — wieder wie Aristoteles — nicht nur in einer rein subjektiven Wertung begründet finden. Darum darf er sich mit Recht dagegen verwahren, daß man sein Moralprinzip den eudämonistischen oder hedonistischen zurechne. Nur wird man bei Sch. vergeblich nach einer eindeutigen Umschreibung der objektiven Bedingungen der erlaubten sittlichen Lust suchen. Nach Aristoteles und Thomas ist die Freude wie die gesunde Farbe eine naturgemäße Begleiterscheinung der spezifisch dem Menschenwesen entsprechenden Handlung. So kann Thomas einmal sogar die Lust als Sittennorm bezeichnen — wobei er die der objektiven Angemessenheit entsprechende Lust meint und damit ein wahrhaft objektives Prinzip. Die Wertethik — auch die „materiale" — (an die Sch. öfter sich anzuschließen scheint) entbehrt aber infolge ihrer Lösung der Wertewelt von der Seins- und Wesenswelt einer eigentlichen Erkenntnisnorm, die wahre und falsche Lust unterscheiden könnte. So droht sie letztlich dem Emotionalen und dem Subjektivismus zu verfallen. Daher kann auch Sch.s Lustethik, so sehr sie sich des Psychologismus zu erwehren sucht, ihm im Sturme des Lebens nicht entgehen. Noch eine andere Schwäche der Wertethik kehrt auch hier wieder. Die Fragen kreisen nur um das Was, den Inhalt des sittlichen Handelns, während das Hauptproblem der Ethik, die sittliche *Verpflichtung*, überhaupt nicht berührt wird. Hier kann nur die Begründung der gesamten Wesens- und Zielordnung im Schöpfer aller Dinge die Lösung bieten. Somit ergibt sich auch bei dem Versuch der Ethikbegründung von Sch. die Feststellung: Eine befriedigende Begründung des sittlichen Inhaltes und der sittlichen Verpflichtung kann nur auf Grund einer geklärten *Metaphysik* über den Menschen und die Dinge erfolgen. Wo immer aus skeptischer oder ähnlicher Haltung heraus Metaphysik abgelehnt oder auch nur übergangen wird, muß auf eine ethische Begründung der Wahrung der Menschenwürde und der Würde der menschlichen Gemeinschaften verzichtet werden. Gemmel.

S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La prudence. 2^a-2^{ae}, questions 47-56. 2. éd. Traduction française, notes et appendices par T. H. Deman O. P. 8^0 (554 S.) Paris-Tournai 1949, Éditions de la Revue des Jeunes. Frs. b. 75.—. — Die zweite Auflage der französischen Übersetzung der Quaestiones der Summa theologica des hl. Thomas über die Klugheit stellt ein vollständig neues Werk von D. dar. Der lateinische Text, die Übersetzung und die Verifizierung der Zitate suchen allen Anforderungen moderner Kritik zu genügen. S. 247-373 folgen die Anmerkungen des Übersetzers. Auf S. 375-527 fügt D. eine eingehende

Monographie („Renseignements techniques") über die Tugend der Klugheit im Anschluß an Thomas von Aquin an (samt einer Bibliographie, 524-527). Eingehende Register schließen das wertvolle Bändchen ab. — D.s Monographie geht zunächst der Wortbedeutung von „prudence" nach und erforscht dann die beiden Quellen der Klugheitslehre des hl. Thomas: Schrift und Väter einerseits, Aristoteles anderseits; D. ist überzeugt, daß Thomas die theologischen Quellen als entscheidende Quellen mit oder vor Aristoteles benutzt hat (vgl. Vorwort), und sucht demgemäß immer wieder den Unterschied zwischen Aristoteles und Thomas herauszustellen. Der Zwischenstellung der Klugheit zwischen Erkenntnis und moralischer Tugend entsprechend legt D. die aristotelisch-thomistische Lehre der engen Verbundenheit der moralischen Tugenden mit der Klugheit vor und erörtert die Stellung der Klugheit in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen (die Problematik der Erkenntnis des Allgemeinen und des Einzelnen in der Klugheit), zumal die Beziehung zwischen Klugheit und Synderese. Nach einem weiteren Abschnitt über die Betätigung und Bedeutung der Klugheit wendet D. sich besonders eingehend der Frage nach dem Verhältnis von Klugheit und Gewissen zu, die er bekanntlich im DictThCath im Artikel „Probabilisme" (XIII 417-619) schon früher ausgiebig behandelt hat. Auch jetzt bedauert er es, daß die thomistische Klugheitstheologie, die die objektive Erkenntnis des wahren Guten erstrebt, durch eine Gewissenstheologie, die auf die subjektive Sicherheit des handelnden Menschen gegenüber dem Gesetzgeber hinzielt, heute weitgehend ersetzt worden sei. Doch bleibt gegenüber seinem Kampf gegen die Moralsysteme bestehen, daß alles „kluge" Suchen nach objektiver Erkenntnis des wahren Guten oft nicht zum Erfolg führt und es dann keine Klugheit gibt, die noch die Verwirklichung des wahren Guten sichern könnte. Fuchs.

Schilling, O., Christliche Gesellschaftslehre. Sozialistische oder christliche Kultur? gr. 8⁰ (148 S.) München (1949), Hueber. DM 6.75. — Eine Darstellung der christlichen Gesellschaftslehre kann in besonderer Weise Anspruch auf Beachtung erheben, wenn sie aus einer so berufenen Feder kommt wie die vorliegende. Tatsächlich beweist diese gedrängte Zusammenfassung die außergewöhnliche Vertrautheit des Verf. mit der Geschichte der christlichen Sozialideen und mit den gegenwärtigen Problemen, zu denen er mit Klarheit und mit nachdrücklicher Bestimmtheit seine Meinung sagt. Vor allem ist das Buch gekennzeichnet dadurch, daß es im strengen Sinne eine christliche Gesellschaftslehre aufbauen will. Sch. ordnet diese in die Systematik der theologischen Disziplinen als einen Teil der Dogmatik ein, da sie die theologische Deutung der Offenbarungslehre über das Sein der Gesellschaft zur vornehmlichen Aufgabe hat und die Voraussetzung bildet für eine Lehre des Sollens, d. h. für eine christliche Sozialethik als Teil der Moraltheologie. Deshalb bemüht er sich, bei allen Einzelfragen das aufzunehmen, was sich aus der übernatürlichen Offenbarung dazu ergibt; damit geht das Buch über eine Darstellung der Naturrechtsprinzipien wesentlich hinaus. Ganz ist allerdings der Gedanke einer theologisch-dogmatischen Behandlung der Gesellschaftslehre nicht durchgeführt; denn dazu wäre gefordert, daß auch die Kirche selbst als soziale Größe untersucht würde, während sich Sch. materiell auf die gesellschaftlichen Gebilde der Naturrechtsordnung beschränkt. Als Quellen der katholischen Gesellschaftslehre nennt er (§ 5) Evangelium und Naturrecht. So wichtig die Gedanken sind, die für die Bedeutung des Evangeliums für eine Soziallehre ausgeführt werden, es ist doch nicht zu verkennen, daß eine theologische Gesellschaftslehre nicht das Evangelium allein, sondern die gesamte Hl. Schrift und die Lehrverkündigung der Kirche zur dogmatischen Quelle hat (wobei dann das Verhältnis des Naturrechts zu dieser dogmatischen Quelle noch näher zu untersuchen bliebe). — Den größten Teil des Buches nimmt die Darlegung der allgemeinen Grundfragen des Gesellschaftlichen und der natürlichen Gesellschaftsformen ein. Bei den Grundfragen findet Sch. eigene Gesichtspunkte der Gliederung: er behandelt nach den allgemeinen Problemen über Natur und Ziel der Gesellschaft die gesellschaftsbildenden Faktoren (Natur, Sprache, Sitte und Sittlichkeit, Recht, Reli-

gion), die natürlichen Existenzgrundlagen der Gesellschaft (Arbeit, Beruf, Privateigentum) und die das Zusammenleben gestaltenden Prinzipien (Gerechtigkeit; christliche Liebe; Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit). — Über die Fülle der vorgelegten Gedanken ist im einzelnen hier nicht zu berichten. Immer wieder geht Sch. auch auf die unmittelbare Gegenwart ein. Manchmal wünschte man eine etwas ausführlichere Behandlung wichtiger Dinge; besonders scheint das zentrale Problem der berufsständischen Ordnung zu kurz und beiläufig erwähnt. In einzelnen Fragen darf man anderer Ansicht sein. So kann man mit Sch. zugeben, daß das Ideal *eines* Weltreiches mit einem Weltparlament christlicher Denkweise nicht widerspricht; aber es gibt doch wohl ernstliche Gründe dagegen, *ein* Weltreich neben der einen Kirche „unbedenklich als christliches Ideal" zu betrachten (116). Die Folgerung eines Rechtes auf Arbeit aus dem der Existenz (64) geht über die Prämissen hinaus und bedürfte mindestens genauerer Bestimmung. Sch. lehnt das Prinzip der Volkssouveränität ab (111), aber in seiner Argumentation bleiben die Überlegungen ganz unberücksichtigt, die katholische Sozialphilosophen zur Annahme des (von dem Rousseauschen doch wesentlich verschiedenen) Volkssouveränitätsgedankens geführt haben; mit der Berufung auf die bekannte Stelle aus Deuturnum illud wird die Sache in keiner Weise entschieden. Ob Forderungen wie die einer staatlichen Zensur für Kunst, Literatur und Presse, des Verbotes und der Bestrafung der Prostitution (98), der staatlichen Einschränkung der Freizügigkeit für Landbewohner oder Arbeiter in Fabriken (101) für die konkrete Wirklichkeit eine greifbare Bedeutung haben, kann füglich bezweifelt werden, und es steht auch mit den tatsächlichen Gegegebenheiten und Notwendigkeiten kaum im Einklang, wenn der maßgebliche Einfluß der christlich Gesinnten auf das Lichtspielwesen durch Fernbleiben erreicht werden soll (100). — Eindringlich spricht Sch. über die Notwendigkeit der sozialchristlichen Bewegung. Er selbst hat durch seine vielfältigen Arbeiten einen wesentlichen Beitrag für diese Bewegung geleistet, und auch dieses Buch wird ein zuverlässiges Hilfsmittel für die geforderte Bildung in sozialen Dingen sein. Hartmann.

Maritain, J., Christentum und Demokratie. Deutsch von Fr. Schmal (Abendländische Reihe 11). 8° (78 S.) Augsburg 1949, Naumann. DM 3.90. — M. hat diese Vorträge während des Krieges 1943 in Amerika gehalten. Die Themen, die in den Vorträgen behandelt werden, sind: das Ende des Zeitalters; die Tragödie der Demokratie; das Wesen der Demokratie; der Geist des Evangeliums und das weltliche Denken; die neuen Eliten; das kommunistische Problem; ein heroischer Humanismus. Der Grundgedanke liegt in dem Wort: „Die wahre demokratische Geisteshaltung entspringt dem Geist des Evangeliums und kann ohne ihn nicht bestehen." Der Übersetzer hat ein feinsinniges Vorwort zu den Vorträgen geschrieben, das in der These gipfelt: Die totale Haltung ist der Einschalthebel der „Atomkraft" Gottes oder Satans.
Schuster.

Witte, J. L., Het Probleem Individu-Gemeenschap in Calvijns Geloofsnorm. 2 Bände. gr. 8° (384 u. 412 S.) Franeker 1949, Wever fl. 17.50. — Angesichts der immer noch steigenden Bedeutung der weithin durch den Kalvinismus geprägten angelsächsischen Welt und der Regsamkeit der Reformierten auch in anderen Ländern wird man obige gründliche Darstellung einer wichtigen Teillehre Kalvins begrüßen. W. kennt als Holländer den Kalvinismus aus der Nähe. Er legt freilich großen Wert auf die Unterscheidung zwischen Kalvin und dem Kalvinismus, gerade auch in der durch das Thema umschriebenen Teilfrage. Noch Doumergue hatte, als der Individualismus die Zeitmode war, Kalvin als einen der Entdecker des modernen Individualismus gepriesen. Er habe der Église-institution des Katholizismus die auf dem Zeugnis des Hl. Geistes im persönlichen Gewissen aufbauende Église-association entgegengestellt. Seit dem Anwachsen der Gemeinschaftsbegeisterung finden nun manche Forscher, Kalvin habe den Individualismus durch das Gemeinschaftsbewußtsein der Kirche überwunden. Entsprechend zeigen die Neukalvinisten

mehr Verständnis für das Geheimnis der Kirche und die Bestrebungen der zu entdeckenden Una sancta. W.s Darstellung gipfelt nun in der Feststellung, daß bei Kalvin ein Individualismus und ein Gemeinschaftsbewußtsein ungeschieden, widersprüchlich nebeneinander liegen, daß dabei aber der Individualismus bei weitem überwiegt. Dieses Ergebnis ist die Frucht eines gründlichen Kalvinstudiums, von dem ein eigener Index der zahlreichen herangezogenen Kalvinstellen Zeugnis ablegt. In der reichen benützten Literatur scheint die deutsche (und deutsch-schweizerische) in der Textbehandlung fast den Vorrang zu haben. Es seien hier genannt: Sohm, Troeltsch, Quervain, K. Barth. Man muß bei allem nach W. die große Schwierigkeit der Kalvindeutung im Auge behalten. Zunächst ist die Entwicklung zu beachten, die aus dem anfänglich strengen Lutheraner Kalvin allmählich unter dem Einfluß Butzers einen Vertreter straffer Kirchenordnung hervorgehen ließ. Doch wurde eine Synthese zwischen dem autoritätslosen Schriftprinzip Luthers und dem autoritären Kirchensystem Kalvins nicht erreicht. Ein Hauptgrund dafür lag in der wieder echt lutherischen Vernunftverachtung Kalvins, die ihn vor einem logischen System eher zurückschrecken ließ. Sodann war Kalvin in spekulativer Beziehung äußerst schwach begabt. Die Stärke seiner Schriften und seines Einflusses beruht auf seinem glänzenden humanistischen Sprachstil. — Den Widersprüchen Kalvins stellt W. die katholische Synthese zwischen Person und Kirchengemeinschaft gegenüber. Er tut dies im Hinblick auf seine kalvinistischen Leser in möglichster Anpassung an die kalvinistische Sprechweise — eine Methode, die in der Zeit der Una-sancta-Bestrebungen Anerkennung und Nachahmung verdient, solange die sachlichen Unterschiede nicht verwischt werden. Man lese etwa die gründliche Darstellung der Primatfrage, der Lehre über das Corpus Christi mysticum und die Erklärung des Glaubensaktes, die — entsprechend dem Titel — im Vordergrund seiner positiven Ausführungen steht. — Nach W. tritt gerade im Glaubensakt die katholische Synthese eines ausgeprägten Gemeinschaftssinnes und einer starken Subjektivität zutage. Der Glaubensakt ist nämlich nach ihm ein Akt der Kirche selbst im Subjekte, das als Teil, als Glied des Corpus Christi mysticum, der Kirche, nur im Ganzen handeln kann (360). W. beruft sich für diese überraschende Ganzheitslehre auf die Thomasdeutung von Edelbert Kurz OFM in seinem Werk „Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin", München 1933. W. bekennt sich vollkommen zu diesem — bald nach seinem Erscheinen umstrittenen — Buche (I 133 Anm. 97) und gelangt auf diese Weise zur Aufstellung einer *substanziellen Seinsverbundenheit* auch der menschlichen Teile mit dem Gemeinschaftsganzen. Die Kurz'sche Thomasdeutung — die in ihrer Art nicht allein steht — wird nun z. B. von Fr. Hürth S. J. vollständig abgelehnt. Er sagt: „Das Ergebnis des Verf. entspricht deshalb meines Erachtens nicht der Lehre des hl. Thomas" (Schol 9 [1934] 112). Man wird auf das sorgfältigste die Personwürde des Menschen hüten müssen, der, ob auch Teil einer Gemeinschaft, doch nicht nur *als* Teil handelt, wie dies die Teile des *physischen* Organismus tun (vgl. die sonst von W. sehr gut verwertete Enzyklika vom mystischen Leibe Christi n. 90). Jedenfalls kann der Katechumene kraft der helfenden Gnade den Glaubensakt setzen, ohne bereits Glied des mystischen Leibes Christi zu sein. Auch im Gerechtfertigten ist der Glaubensakt nach dem hl. Thomas ein persönlicher Akt der virtus infusa in voller Unabhängigkeit der Entscheidung. — Wie W. den Glaubensakt zu einem in das Subjekt verlagerten Gemeinschaftsakt zu machen sucht, so will er ähnlich auch dem Akt der Hoffnung Gemeinschaftscharakter zuschreiben, wenn diesmal auch für die Objektseite. Nach ihm geht die Hoffnung primär auf das Heil des ganzen mystischen Leibes und erst sekundär auf die eigene Beseligung. Er beruft sich auch für diese Auffassung auf den hl. Thomas, der freilich „minder expliciet" diese Lehre vortrage (I 108 Anm. 82). Thomas lehnt jedoch eine solche Vorstellung ausdrücklich ab: spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet (II II q. 17 a. 3 c.). — Diese Hinweise wollen das anfangs über die hervorragenden Verdienste der Arbeit W.s Gesagte nicht entkräften. Gemmel.

Goldmann, L., La Communauté humaine et l'Univers chez Kant (Bibliothèque de philos. contemporaine). 8⁰ (XXIV u. 272 S.) Paris 1948, Presses Universitaires de France. Frs. 600.—. — Dieses Buch ist vor mehreren Jahren in der Schweiz in deutscher Sprache veröffentlicht und jetzt mit geringen Änderungen französisch herausgegeben. Die Arbeit gehört in eine Reihe von weiteren Untersuchungen über den dialektischen Gedanken und seine Geschichte bei Pascal, Goethe, Hegel, Marx und Lukacs. Das Interesse geht auf den Ganzheitsbegriff in Welt und Menschheit. Die sorgfältige Untersuchung des gesamten kantischen Schrifttums ist getragen von dem vermutlich nicht von allen geteilten Glauben, auf diese Weise für die geistigen und sozialen Nöte der Gegenwart eine brauchbare Orientierung zu erhalten. Daß auf eine letzte philologische Treue verzichtet wird zugunsten einer mehr soziologischen Eingliederung Kants, wirkt nur vorteilhaft, weil es eindrucksvoll bestätigt, wie stark Kant mit dem gesamten Rationalismus und Empirismus dem Individualismus verhaftet war. So ist G. auch nicht blind für die Grenzen und Schwächen Kants. Dieser ist trotz seines Genies im individualistischen Bourgoisdenken steckengeblieben. Er kommt nicht vom Ich zum Wir, und seine philosophische Position ist ein Ausdruck seiner tragischen Weltauffassung. Bezüglich der religionsphilosophischen Thesen Kants hätte man eine kritischere Haltung gewünscht. Schuster.

Luño Peña, E., Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo II. gr. 8⁰ (445 S.) Barcelona 1949, La Hormiga de Oro. Pes. 70.—. — P., Professor an der Universität zu Barcelona, stellt im 2. Bd. die rechtsphilosophische Entwicklung von Erasmus und Thomas More bis zu lebenden Rechtsphilosophen dar. Außer Europa, auf dem der Schwerpunkt ruht, werden auch Nord- und Südamerika einbezogen. Es muß hier dankbar darauf verwiesen werden, daß Deutschland eine auffällige Bevorzugung erfährt. Dabei verrät der Verf. in der Beurteilung der deutschen Autoren eine sichere Quellenkenntnis und darum volle Zuständigkeit. Die Quellenkenntnis wird verständlicher durch die überraschend große Zahl der verzeichneten spanischen Übersetzungen deutscher Werke. Der katholische Standpunkt des Verf. hat jedenfalls ihn zu einer großen Weltoffenheit geführt. Dies kommt schön zum Ausdruck in seiner Zusammenstellung der *Grundzüge gegenwärtiger spanischer Rechtsphilosophie* (404): Harmonische Verbindung der rechtsphilosophischen spanischen Tradition mit dem wahren Fortschritt der neuen Systeme — Primat des Geistigen in der Welt- und Lebensanschauung — Vorrangstellung der sittlichen und kulturellen Werte vor den materiellen — Wahrung der Würde und Freiheit der menschlichen Person. Die rechtsphilosophische Entwicklung wird — abgesehen von einer allgemeinen Kennzeichnung der Hauptepochen — in Anlehnung an die wichtigsten Systeme aufgezeigt. Bei jedem Autor folgt dem Biographischen die Herausarbeitung des tragenden allgemeinen philosophischen Prinzips, aus dem heraus — in echt wissenschaftlicher Weise — das rechtsphilosophische System sich ableitet. Es werden dann die Werke und die Bibliographie beigefügt. Der rechtsphilosophische Standpunkt, von dem aus P. die angedeutete weite und verständnisvolle Würdigung der Systeme vornimmt, ist der der klassischen, d. h. scholastischen spanischen Rechtsphilosophie. Als deren Höhepunkt erscheint ihm Suarez, dessen System darum am ausführlichsten und mit besonderer Wertschätzung vorgeführt wird. Der deutsche Leser sei besonders verwiesen auf die Darstellung des spanischen „Krausismus", der dem bei uns wenig beachteten Hegelianer im vorigen Jahrhundert fast eine Alleinherrschaft auf den spanischen Universitäten verschaffte (vgl. Schol 19 [1944] 37-56), ferner auf die Schilderung der „Hispanidad", des rechtsphilosophischen Prinzips des Kantianers und späteren katholischen Priesters Manuel García Morente (1886-1942), auf die verständnisvolle Würdigung des auch bei uns nicht unbekannten Ortega y Gasset und auf die gründliche Kritik des Kelsenschen Systems. Nicht kann gebilligt werden, daß O. Spann noch in seinen neuen Werken als Hegelianer vorgeführt wird. Außerdem sei für Neuauflagen der Wunsch geäußert, es möchten doch auch die neuesten und lebenden Autoren, soweit sie von bedeutendem Einfluß sind, eine ebenso ausführliche, wenn nicht

noch ausführlichere Darstellung finden wie die berühmten älteren Autoren. Sind hierfür die Vorarbeiten noch nicht so reichlich, so dürfte sich P. doch dieser Aufgabe gewachsen gezeigt haben. Sein schon so hervorragendes Werk gewänne dann internationale Bedeutung. Beispielsweise wäre eine gründliche Einführung in die russische — wenigstens die wissenschaftliche — Rechtsphilosophie erwünscht, ebenso eine eingehendere Würdigung der so bedeutsamen französischen Institutionentheorie von Hauriou, Renard und Delos. Abschließend sei auf die vorzügliche buchtechnische Ausstattung hingewiesen. Gemmel.

Trelles, C. B., Estudios de Política internacional y Derecho de Gentes. gr. 8° (590 S.) Madrid 1948, Consejo superior de investigaciones cient. Pes. 83.—. — T., Völkerrechtsprofessor an der Universität Santiago da Compostella, legt eine Reihe von Vorträgen und Schriften über die Völkerrechtsprobleme nach dem 2. Weltkrieg vor. Schon sind die bekannten neuen Schriften von Byrnes und Norman Angell behandelt. Die Eigenart dieser Beiträge liegt in dem durchgehenden Vergleich der heutigen Völkerrechtsprobleme mit den entsprechenden nach dem 1. Weltkriege, an dessen Ende T. seine völkerrechtlichen Veröffentlichungen begann, so daß sein ganzes wissenschaftliches Interesse den beiden Kriegen und Friedensversuchen zugewandt war. T. befürchtet, das der UNO aufgedrungene Vetorecht könne einmal die feierlich von Roosevelt und Truman verkündigte Gleichheit aller Nationen gefährden. Solche Erwägungen führen ihn zur grundlegenden Unterscheidung zweier wesentlich verschiedener Arten von Völkerrecht: dem grundsatzlosen Interessen- und Gewaltvölkerrecht und dem naturrechtlich-moralischen Völkerrecht, dessen Urbild bei den großen spanischen Völkerrechtslehrern des 16. Jahrhunderts er immer wieder aufzeigt. Die Zeit Vitorias kannte noch den Ausdruck respublica christiana für das „christliche Abendland", d. i. die Gemeinschaft der christlichen Staaten unter Führung des Papstes. Diese Staaten blieben souverän; aber sie bildeten, z. B. in der Türkengefahr, eine geistige Ganzheit. Ähnlich — so führt T. aus — sahen Vitoria und später vor allem Suarez in der Gemeinschaft der Völker der Welt eine civitas maxima, worin wenigstens das Naturrecht, das Schöpferrecht, herrscht oder herrschen müßte. Dieses Naturrecht umschließt auch ein schon natürliches Völkerrecht, als dessen Grundlage diese großen Völkerrechtler schon damals die Gleichheit aller Staaten unabhängig von Größe und Macht aufstellten. In den berühmten Vorlesungen über die Inder, d. i. vor allem die Indianer der spanischen Kolonien, war diese Gleichheit aller, auch der wilden, Völker der Ausgangspunkt für die Aufweisung der Grenzen der Kolonialgewalt. Vitoria wurde der wissenschaftliche Anwalt der Freiheit der Indianer, wie vor ihm sein berühmter Ordensbruder Batholomäus de las Casas mehr praktisch ihr Vorkämpfer war. Das Kolonisationsrecht beruht nach beiden einzig im Auftrag der Verkündigung des Evangeliums. Nicht politische Unterwerfung an sich oder gar wirtschaftliche Ausbeutung waren damit freigegeben, sondern nur der allerdings wirksame, dauernde Schutz der Missionare. Auch die Demarkationslinie Alexanders VI. hatte nach Ausweis der Texte nur die ordnungsgemäße Verkündigung des Evangeliums zum Ziele; die einheitliche Regelung des politischen Schutzes in den geteilten Gebieten sollte nur diesem großen Ziele christlicher Kultur dienen. Zu diesen wertvollen Hinweisen auf eine große völkerrechtliche Vergangenheit gehört in etwa auch der erschütternde letzte Beitrag, der dem Jesuiten B. Gracian gilt, an dessen ernste Deutung der damaligen politischen Weltlage uns die Gegenwart erinnere. Auf die gründliche Behandlung folgender Themen sei noch verwiesen: Das Interventionsprinzip gegenüber dem Isolationismus Monroes und seiner heutigen Vertreter — das Verhältnis der USA zu den südamerikanischen Staaten, denen T. sich in allspanischer Solidarität verbunden fühlt — der Ausschluß Spaniens aus der UNO — das heutige britische Weltreich — die völkerrechtliche Bedeutung der Herrschaft über die Meere — das Problem der deutschen Staatlichkeit seit 1945. Gemmel.

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Mitterer, A., Wissenschaftliche Wege zu Thomas von Aquin: Gloria Dei 3 (1948) Sonderdruck 24 S. — M. behandelt in diesem Wiener Vortrag eine dreifache Art der Thomasinterpretation und die Wege und Hilfsmittel, die zu ihr führen. Der erste logisch-dialektische Weg sucht Ordnung, Aufbau und Zusammenhang der Artikel und Quästionen zu ergründen und so deren Sinn zu erfassen. Im Anschluß an Grabmann und andere werden die Mittel aufgezeigt: Bestimmung der Echtheit — die Beispiele sind nicht gerade gut gewählt, da die Echtheit von De natura generis und De natura materiae noch durchaus problematisch ist —, Gesamtausgaben, Angabe von Parallelstellen, Wörterbuch usw. Der zweite historisch-genetische Weg weist die Chronologie der Schriften, die Quellen und ihre Benutzung durch Thomas, die innere Entwicklung des Heiligen und sein Nachwirken und die Wandlung in der Interpretation auf. Besonders interessant ist der dritte Weg und seine Forderung. Die Kirche will einen kritischen Thomas — es wird auf Leo XIII. und Pius XII. verwiesen — d. h. es muß das Überzeitliche von dem zeitlich Bedingten geschieden werden. M. weist darauf hin, wie sich das mittelalterliche Weltbild zumal auf dem Gebiet der Naturwissenschaften grundlegend von dem modernen unterscheidet. Aufgabe der Forschung ist es zu zeigen, inwieweit Thomas' zumal philosophische Lehre von dem Weltbild seiner Zeit abhängt und wiefern das Weltbild des 13. Jahrhunderts sich von dem Weltbild der modernen Zeit abhebt. Nur so gelangt man in vielen Fällen zu einer objektiven Scheidung des Ewigen und Zeitlichbedingten in Thomas' Lehre. Daraus ergibt sich die Forderung einer genauen Kenntnis und Darstellung des mittelalterlichen und modernen Weltbildes. In ganz vorbildlicher Weise hat dies für weite Gebiete der Physik und Mathematik Anneliese Maier in ihren Werken über die Impetustheorie und zumal im zweiten und dritten Werk „An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft" (vgl. Schol 24 [1949] 101 ff.) und „die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert" (Rom 1949) geleistet. Ich möchte noch hinzufügen: Zu einer produktiv fördernden Interpretation gehört auch die sehr mühsame Arbeit, die Fort- und Umbildung der Lehre des Heiligen in den Schulen und die Kritik einzelner seiner Lehren in der Spätscholastik und im 16. und 17. Jahrhundert zu verfolgen. Erst so kann das große Werk des Heiligen seine volle Fruchtbarkeit für die heutige Zeit entfalten und eine echte Synthese der Wahrheiten, soweit dies uns Menschen möglich ist, zustande kommen. Pelster.

Jaeger, W. Humanism and Theology, The Aquinas Lecture. 8° (87 S.) Milwaukee 1943, Marquette University Press. — Diese ebenso ansprechende als aufschlußreiche Studie eines der bedeutendsten Gräzisten, des früheren Berliner Professors und jetzigen Leiters des Instituts für Klassische Studien an der Harvard Universität, hat zum Gegenstand das Verhältnis der Hochscholastik, insbesondere des hl. Thomas, zum echten griechischen Humanismus. J. führt aus, daß die Theozentrik der scholastischen Philosophie echter Humanismus ist, eine Erneuerung und Fortentwicklung der besten griechischen Kultur, die über das Diesseits hinauswies und nicht an der schönen Form allein hängenblieb. Die reine Diesseitsphilosophie der Sophisten und deren Erneuerung in der Aufklärung war nicht Höhepunkt, sondern Niedergang. Vernunftgemäßes Wahrheitsforschen und Tun, die Sache selbst und das höchste Ziel stehen bei den besten Griechen und ebenso in der Hochscholastik, die nicht auf Schulkompendien, sondern auf die großen Autoren zurückging, im Vordergrund. Es ist dies echte Kontinuität des Denkens, Renaissance im vollen Sinne des Wortes. Besonders wertvoll scheint der zweite und dritte Teil über Humanismus und humanitas, die J. der griechischen παιδεία gleichsetzt. Er zeigt, wie immer wieder im Laufe der Jahrhunderte eine Rückkehr zum klassischen Griechentum stattfand, nicht nur im 15. und 16. Jahrhundert. Das augusteische Zeitalter, das Jahrhundert Augustins, das eine der wirkungskräftigsten Perioden in der Geschichte der Zivilisation war, die Zeit der Karo-

linger, aber auch das 13. Jahrhundert sind Stationen auf diesem Wege. Es ist nicht so, als sei die letzte Station ein exterritorialer Platz auf griechischem Boden, nein, sie gehört organisch zu der Entwicklung griechischen Geistes. Diese Zeit sah in griechischer Wissenschaft und Kultur einen grenzenlosen Reichtum, den sie sich aneignen wollte, wenngleich die Schätze griechischer Sprache und Dichtung ihr noch verborgen blieben. Sie liest und interpretiert die großen Autoren selbst der Sache und der Wahrheit wegen, während die Humanisten der späteren Zeit es sehr oft mit der Nachahmung der Sprache und der Zitation genug sein ließen. Das ist Geist vom griechischen Geist. Und hier zeigt J. das Wesen echten griechischen Humanismus. Es ist gewiß Beschäftigung mit der rationalen menschlichen Natur und Bildung des Idealmenschen. Wesenhaft dabei ist aber nicht das sich selbst genügende, skeptische, relativistische Tun der Sophisten — für einen Protagoras ist „der Mensch das Maß aller Dinge". Die wahre Erziehung liegt in der Nachahmung Gottes in allseitiger Ausbildung der menschlichen Natur: Anthropozentrik in dem Sinn, daß der Mensch in der Welt das Zentrum ist; daß aber diese sichtbare Welt und ihr Zentrum in einem viel weiteren Kreise steht, der Welt Gottes: Theozentrik. Das ist griechischer Humanismus im vollen Sinn des Wortes, und das ist die Philosophie des hl. Thomas. J. trifft sich hier mit einem, der an der Erneuerung scholastischer Philosophie den wirksamsten Anteil hatte. Kardinal Ehrle schrieb (Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit², Freiburg 1933, 3f.): „Was diese Denkarbeit des Altertums geleistet hat, findet sich gesammelt, geläutert und in methodischer und klassischer Form geordnet bei Aristoteles. . . . Es war das Höchste, was bis dahin die reine, natürliche Denkkraft erreichte, wie die griechische Kunst seinerzeit das Höchste im Reich des Natürlich-Schönen war. Griechische Philosophie und griechische Kunst sollten für die weitere Entwicklung der Menschheit von bleibendem Werte sein." Thomas' Großtat ist nach Ehrle die Erneuerung griechischer Philosophie und griechischen Denkens: Unbesiegbarer Mut der Überzeugung, unvergleichliche Klarheit des Denkens und des Wortes, sorgsame Zusammenfassung und spekulative Durchdringung des gegebenen Stoffes bei Thomas sind echte Züge des klassischen Griechentums. Ihm vor allem gebührt das Verdienst, die transzendentale Philosophie des Aristoteles von einigen Schlacken gereinigt und „christianisiert" zu haben. Ein hervorragender Gräzist und ein hervorragender Kenner des 13. Jahrhunderts treffen sich so in ihrem Urteil. Möchte dies goldene Büchlein recht bald in die Heimatsprache des Verf. übersetzt werden. — Es muß auch einmal gesagt werden: Wir können an den wissenschaftlichen Arbeiten amerikanischer Philologen und Historiker nicht mehr ungestraft vorübergehen. Die Werke von Haskins, Traditio, Speculum, die Veröffentlichungen der Akademie für Studium des Mittelalters von Toronto und so manches andere sind für eine europäische Bibliothek kein Luxusartikel mehr. Pelster.

Pelzer, A., Répertoires d'Incipit pour la Littérature Latine, Philosophique et Théologique du Moyen Âge: RevHistEccl 43 (1948) 495-512. — Um diese kurze Übersicht zu schreiben, bedurfte es jahrzehntelanger eigener Erfahrung und außerdem eines dauernden Aufenthaltes in einer internationalen Bibliothek mit der Möglichkeit einer Einsicht in die gesamte einschlägige Literatur. Beide Erfordernisse vereinigt P. in seltenem Maße. Es handelt sich um Initienverzeichnisse der mittelalterlichen Literatur. Die Bedeutung solcher Incipitkataloge hatte schon Ehrle in seinem grundlegenden Aufsatz über das Studium der scholastischen Hss (ZKathTh 1883) hervorgehoben, und er hatte sich für den eigenen Handgebrauch ein solches angefertigt, die Initia Patrum von Vattasso angeregt und das mehrbändige Verzeichnis B. Hauréaus und jenes Schmellers für die Vaticana abschreiben lassen. Unterdessen ist nicht nur für Philosophie und Theologie, sondern auch für andere Literaturzweige wie Naturwissenschaften, Astrologie und Magie, Liturgie, Hymnologie usw. sehr viel auf diesem Gebiete geschehen. Das alles umfaßt die Arbeit von Pelzer. Zunächst gibt er allgemeine, aus

eigener und fremder Erfahrung rührende treffliche Ratschläge für die Abfassung und Katalogisierung solcher Verzeichnisse, wobei besonders drei Forderungen betont werden: Das Incipit muß lang genug sein, um die betreffende Schrift von jeder anderen zu unterscheiden — dies gilt zumal von den Incipit der Predigten und Kommentare —; zweitens es muß ein einheitlicher Personen- und Sachindex folgen, der auf die verschiedenartigen Benutzer Rücksicht nimmt; drittens es ist im Index die moderne Schreibweise und der Vorname maßgebend, auf welchen andere Namen verweisen. Hier möchte ich, veranlaßt durch manche ebenso phantasievolle als unreale moderne Namensgebung, bemerken, daß man besser bei den lateinischen Namen bleibt, solange die Identität mit einem modernen nicht wirklich feststeht. — Es folgt nun eine Angabe der verschiedenen Initienverzeichnisse über ganze oder Teilgebiete wie über einzelne Autoren, angefangen von jenen Schmellers, Hauréaus und Mones bis zu den modernen von Stegmüller über die Sentenzen- und Bibelkommentare und von Thorndike, der die Schriftsteller über Magie behandelt. Die einzelnen Verzeichnisse werden kurz charakterisiert. Zum Schluß steht ein alphabetisches Verzeichnis der Autoren, zu deren Werken ein vollständiges oder teilweises Initienverzeichnis gedruckt ist. Es wäre noch hinzuzufügen die Sammlung für Grosseteste: S. Harrison Thomson, The Writings of Robert Grosseteste, Cambridge 1940. Auch die Incipit im Katalog der Stiftsbibl. Klosterneuburg verdienen Erwähnung. Jedes Lob dieser Arbeit ist überflüssig. Pelster.

Delhaye, Ph., L'organisation scolaire au XII^{e} siècle: Trad 5 (1947) 211-268. — Diese wertvolle und reich dokumentierte Studie unterrichtet über den Betrieb der höheren Schulen im Frankreich des 12. Jahrhunderts. Der Titel ist etwas zu weit, da England und Deutschland nur eben gestreift werden. Das Schulwesen ist fast ausschließlich in den Händen der Kirche. Die Mönche, deren Schulen zur Zeit der Karolinger und Nachkarolinger reiche Blüten trieben, treten stark zurück. Cluny widmet sich dem Chor, Clairvaux der Betrachtung und Handarbeit; die äußeren Schulen gingen ein. Man nahm mit Vorliebe solche Novizen auf, die bereits die notwendige Vorbildung besaßen und ließ sie allein oder an Hand eines Ordensmitgliedes die für das Priesteramt notwendigen Kenntnisse sich erwerben. Es blühten dagegen zu Anfang die Schulen der Regularkanoniker, unter denen St. Viktor den ersten Platz einnahm, im Verlauf des Jahrhunderts und zumal im späteren Teil vor allem die Kathedralschulen und jene der weltlichen Stiftsherren. Ihnen gesellten sich zu die Schulen der aggregierten Lehrer, die vielfach eine große Bedeutung erlangten. Indem sich die Lehrer mehr und mehr zu einer Korporation zusammenschlossen, leiteten sie zu den Universitäten des 13. Jahrh. über. Der Lehrstoff in den Kapitelschulen war vor allem das zur Ausübung des priesterlichen Amtes Notwendige (Chordienst, Heilige Schrift), aber auch weitergehende Ansprüche wurden befriedigt (St. Viktor, Odo von Tournai). Mit dem Zunehmen der aggregierten Magistri wurde der Stundenplan bedeutend ausgeweitet (Trivium, Quadrivium und dann Theologie mit Quästionen). Sehr interessant ist die Studie über die Licentia docendi, die vom Cancellarius, Cantor oder Scholasticus der zuständigen Kirche gegeben wurde und unbedingt notwendig war zur Ausübung des öffentlichen Lehramtes. Alexander III. hat hier besondere Verdienste, indem er immer wieder darauf drang, daß die Lizenz den Befähigten nicht verweigert und ohne Entgelt gegeben werde. Sehr wünschenswert wären ähnliche Studien über die Eigenheiten der Schulorganisationen in anderen Ländern. Pelster.

* * *

Lottin, O., O.S.B., Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 13 (1946) 202—221; 261—281; 14 (1947) 5—31; 157—185. — Pour une édition critique du „Liber Pancrisis": ebd. 13 (1946) 185—201. — Anselme de Laon, auteur de la „Lettre" de S. Anselme sur la Cène: ebd. 13 (1946) 222—225. — Manegold de Lautenbach source d'Anselme de Laon: ebd. 14

(1947) 218—223. — Une tradition spéciale du texte des „Sententiae divinae paginae": Studia mediaevalia in hon. R. J. Martin, Brügge 1948, 147—169. — Quatre Sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon: Mélanges A. Pelzer, Löwen 1947, 81—108. — Wir haben bereits früher (Schol 16 [1941] 105—107; 17 [1942] 457f.) die ersten Artikel aus den Jahren 1939 und 1940 angezeigt, in denen L. neue Fragmente der Einzelsentenzen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux veröffentlichte: RechThAncMéd 11 (1939) 242—259 aus englischen Bibliotheken; ebd. 305—523 aus der Abtei von St. Amand, heute in der Bibl. von Valenciennes; 12 (1940) 49—77 aus anderen französischen Handschriften. Die neuen Ausgaben nach dem Kriege sind Münchener Hss entnommen oder anderen deutschen Bibliotheken (1946). Die Artikel von 1947 bringen Stücke aus zwei Oxforder Hss und endlich als Abschluß eine zusammenfassende Würdigung und sehr begrüßenswerte Inhaltsverzeichnisse über die von Wilmart und mir bereits veröffentlichten Stücke, die Hss, vor allem aber ein vollständiges Incipitverzeichnis von wirklich großem Wert für die weitere Forschung und endlich ein gutes Sachregister. Erst dadurch ist der ganze Schatz der vielen Einzelsentenzen — es sind bisher von L., Wilmart und mir 580 Sentenzen gefunden und veröffentlicht worden — nutzbar geworden. Die Forscher werden L. für diese wahrhaft mühevolle Kleinarbeit sehr dankbar sein. Die weitere Untersuchung der Echtheit dieser Sentenzen muß freilich noch fortgesetzt werden, besonders jener, die nur von einer oder wenigen Hss gebracht sind. Einzelne der von L. veröffentlichten Stücke konnte ich inzwischen anderweitig näher belegen. Sentenz 116 De voluntate Dei findet sich wörtlich in den Sentenzenbüchern des Lombarden (lib. 1 dist. 45 c. 5—7; ed. Quaracchi 274—277). Sie ist bestimmt Eigentum des Lombarden, da sie die Benutzung der Summa sententiarum mit voraussetzt. Daher wird auch die folgende Einzelsentenz 117 De visione beatifica dem Lombarden zuzuschreiben sein (lib. 4 dist. 49 c. 2). Die 69. Sentenz ist nichts anderes als der Brief Ivos von Chartres an Haimericus (PL 162, 285C—288C). Nur der Beginn ist etwas verändert. Die 113. Sentenz De voluntate Dei. Humana ratio ist der Liber de voluntate, wie er unter den Werken Anselms von Canterbury gedruckt ist (PL 658, 582—584). Gehört er zur Schule Anselms von Laon? Die weitere Klärung solcher einzelner Sentenzen kann sich aber nur auf verhältnismäßig wenige noch beziehen, da die Authentizität der meisten handschriftlich voll gesichert ist. — Eine sehr wertvolle Vorbereitung für die dringend notwendige Neuedition der wichtigsten Sentenzensammlung der Schule, des „Liber Pancrisis", der nur die „magistri moderni" Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon und seinen Bruder Radulf heranzieht, bietet L. in einem weiteren Artikel. Er stellt in ihm aus den anderen Florilegien die Paralleltexte zusammen. Auch für die Neuausgabe der „Sententiae divinae paginae" bringt L. in der Festschrift von R. J. Martin O.P. einen Beitrag. Er fand eine neue Überlieferung in London, Brit. Mus. Roy. II A. V. Im ersten Teil ist der Text dem von Bliemetzrieder gedruckten ähnlich. Es finden sich nur einzelne Kürzungen und an einer Stelle ein kleiner Zusatz. Die Frage, ob hier in London die ursprüngliche Form oder eine verkürzende Bearbeitung vorliegt, beantwortet L. mit Recht dahin, daß er den Londoner Text als eine Überarbeitung ansieht. Der zweite Teil des Londoner Textes enthält über die Edition hinaus weitere Stücke über Taufe, Firmung, Eucharistie und Exkommunikation. Wir haben hier das gleiche Bild wie bei allen Hss der Sententiae divinae paginae. Nach dem allen gemeinsamen Wortlaut bis kurz vor Schluß der Edition Bliemetzrieders — es folgen bei ihm nach der Heiligenkreuzer Überlieferung nur noch zwei kleine Sentenzen — mit den Worten: bene fecit (ed. S. 46 Zeile 1) ist die weitere Darlegung über die Sakramente in allen Hss verschieden. Die Londoner Hs kommt aber in einzelnen Stücken mit Cod. Paris. Maz. 708 überein. L. veröffentlicht diese wichtigen Zusätze über die Sakramente und die Exkommunikation. In Maz. ist ein Ehetraktat eingeschoben und am Schluß der sog. Anselmbrief zur Eucharistie beigefügt. Haben wir also hier vielleicht die genuine Fortsetzung der bruchhaft endenden Sentenzen de divina pagina?

Sicher dürfte sein, daß wenigstens die erste Redaktion mit den Worten „bene fecit" schloß. Denn sonst läßt es sich kaum erklären, daß alle Überlieferungen bis dahin übereinstimmen und von dort ab verschieden sind. Es bleibt aber möglich, daß die Erweiterung des Londoner Ms vom Verfasser selbst herrührt, da sie ja auch dem Schreiber von Maz. zu seiner eigenen Erweiterung vorgelegen haben muß. Auffallend aber ist dann, daß die Kürzungstendenz der Londoner Hs nur bis zu den Worten „bene fecit" geht. Warum nur bis dahin, wenn damals schon der Zusatz vorhanden war? Das sind noch offene Fragen, die erst weitere Funde klären können. — Zu dieser zweiten Art der Schriften der Schule neben den losen Sentenzensammlungen, zu den beginnenden Summen, schenkt uns L. auch in den Mélanges Pelzer einen Artikel. Er veröffentlicht die Fragmente von vier Summen, die zwar bisher bereits bekannt, aber noch unediert waren: Origo et principium omnium in se manens, aus London, Brit.Mus. Arundel 360; Antequam quicquam fieret, Deus erat ante aus Clm 22272; Filius a patre gigni, Spiritus procedere dicitur, aus Oxford, Bodl. Laud. misc. 277 und Clm 14834; Voluntas Dei relata ad ipsum Deum nach Paris Nat. lat. 18108. — Endlich sei noch auf einen Beitrag hingewiesen, der in zwei Artikeln die Entstehung vieler Sentenzen der Schule aus der Bibelinterpretation zeigt und zugleich der Untersuchung der Quellen der Schule nachgeht. Der sog. Anselmbrief ist eine Glosse zu 1 Cor 10. L. weist nun nach, daß Anselm hier vom Kommentar Manegolds von Lautenbach abhängt. Das bietet natürlich einen sehr interessanten Einblick in die Arbeitsmethode des großen Laoner Lehrers. Hoffentlich gelingt es uns nun, auch den Kommentar Manegolds ausfindig zu machen, nachdem wir solche Anknüpfungspunkte haben. — Dieser Überblick über die nach dem Kriege veröffentlichten Forschungen zur Schule Anselms aus der Feder von L. zeigen, wie weit nun die Forschung weiter fortgeschritten ist sowohl in der Kenntnis des Materials als auch im Wissen um den inneren Wert der Schule und ihrer Arbeitsweise — an ein Ergebnis, an das vor fünfundzwanzig Jahren noch niemand gedacht hat und das seine wesentliche Bedeutung dadurch hat, daß nun das Entstehen der Scholastik deutlich inhaltlich und literargeschichtlich vor uns liegt. Weisweiler.

Lottin, O., O.S.B., Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences: RechThAncMéd 14 (1947) 93—96. — L., der am Rande seiner umfassenden Studien über die Geschichte der Grundlagen der Moral im 13. Jahrhundert stets auch die literarhistorischen Fragen beachtet und dabei so viele wertvolle Entdeckungen gemacht hat, berichtet hier über Cod. 347 Lambeth Palace London. Dieser enthält ll. 1—3 des neuentdeckten Sentenzenkommentars Alexanders von Hales, wobei l. 3 eine bedeutend erweiterte Fassung des Buches 3 in Cod. 189 Assisi ist. L. stellt die Frage: Das Werk eines Schülers oder zweite Redaktion des Autors? Er neigt zur Bejahung des zweiten Teiles der Frage. Außerdem kann er bestimmen, daß schon die erste Redaktion von Philipp dem Kanzler abhängt, also nach 1234 geschrieben ist. Pelster.

S. Thomae Aquinatis Quaestiones quodlibetales. Cura R. Spiazzi editae. Ed. 8. revisa. gr. 8° (XXIII u. 269 S.) Turin 1949, Marietti. L. 900.—. — Quaestiones disputatae. Cura R. Spiazzi, P. Bassi, M. Calcaterra, T. Centi, Ae. Odello, P. Pession editae. Ed. 8. revisa. gr. 8° (Tom. I: XXI u. 616 S.; Tom. II: 900 S.) ebd. Tom. I L 2000.—; Tom. II L 2500.—. — Diese neuen Bände der Turiner Handausgabe sind drucktechnisch in gutem, übersichtlichem Buchdruck und auf haltbarem Papier herausgekommen. Sie haben gegenüber der 7. Aufl. auch darin einen sichtbaren Fortschritt zu verzeichnen. Der Text ist der alte traditionelle der Venediger Ausgabe 1569, der Lyoner, der von De Rubeis und der Parmensis. Einzelne wichtige Verbesserungen sind auf Grund der neuen Textforschung jedoch bereits angebracht. Nachdem 1948 Cl. St. Suermondt O.P. im gleichen Verlag die Summa theol. nach der Leonina hat drucken lassen, ist natürlich die Sehnsucht nach dem authentischen Text auch der anderen Werke größer geworden, wenigstens in der vermittelnden Form, wie J. Perrier O.P. im Verlag Lethielleux jüngst die

Opuscula minora philosophica des Aquinaten ediert hat (vgl. das folgende Heft *dieser* Zeitschrift). Die Parallelstellen zu den einzelnen Quästionen sind erneut durchgesehen und bieten dem Anfänger einen guten Hinweis für die Textinterpretation, ebenso wie die eingehenden Inhaltsverzeichnisse. Dagegen würde man im Zeitalter von Scientiarum Dominus gerne die Lebensdaten und Werke unserer großen Kirchenväter wie Ambrosius, Augustinus, Gregor usw. als Anmerkungen im Text auch für Neulinge gestrichen sehen. Dafür gibt es andere Nachschlagewerke als eine Thomasausgabe. Sowohl den Quaestiones quodlibetales wie dem 1. Bd. der Quaestiones disputatae ist eine kurze Einführung vorausgeschickt. Leider gehen beide nur bis 1942 in der verarbeiteten Literatur — von den späteren Werken ist allein A. Walz O.P., S. Tommaso d'Aquino, Rom 1945, noch zitiert. Das ist vor allem für die Quodlibeta und ihre zeitliche Einordnung sehr schade. Denn die neueren Arbeiten bringen doch gerade hier Wesentliches. Genannt seien nur: P. Glorieux, Les Quodlibets VII—XI de S. Thomas d'Aquin (RechThAncMéd 13 [1946] 282-303) und Le plus beau Quodlibet de Saint Thomas est-il de lui (Mélanges de Science Religieuse 3 [1946] 235—268), ferner die beiden Artikel von Fr. Pelster S. J., Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin (Greg 27 [1947] 78—100; 28 [1948] 62—87). Die Datierung ist für die Kenntnis der wissenschaftlichen Entwicklung des Aquinaten von so grundlegender Bedeutung, daß auch der Student, für den diese Ausgabe vor allem bestimmt ist, mit ihr bekannt sein muß, und zwar mit ihrem neuesten Stand. Die offenbar erst nachträglich in die beiden Ausgaben eingeordnete Tabelle von Walz stimmt auch nicht recht mit den vorhergehenden Ausführungen der Introductio zusammen (Warum etwa ist die Tabelle plötzlich „probabilior"?). Wie bedeutend die zeitlichen Unterschiede sind, zeigt etwa der Vergleich mit Pelster, der die Quodlibeta 7—9 mit sehr guten Gründen erneut in die Jahre 1256—1259 setzt, während die Tabelle von Walz (mit Grabmann) sie erst 1265—1267 geschrieben sein läßt. Die Herausgeber einer Neuauflage würden daher dem Benutzer einen wesenhaften Dienst erweisen, wenn der Text hier umgarbeitet und kurz auch auf die Gründe der verschiedenen Ansichten hingewiesen würde. Inzwischen sei dafür auf die gute Übersicht in den genannten Artikeln von Pelster verwiesen. Weisweiler.

Verbeke, G., La Date du Commentaire de S. Thomas sur l'Ethique à Nicomaque: RevPhLouv 47 (1949) 203—219. — Gar nicht selten haben die Versuche zur Datierung von Schriften des hl. Thomas darin gefehlt, daß man gestützt auf das eine oder andere Anzeichen vorschnell feste Thesen oder gar umfassende Theorien aufbaute, die dann bei nächster Gelegenheit verändert oder völlig umgeworfen wurden. In sehr vielen Fällen gelangt man nur durch mühsame Einzelforschungen, die alsdann in anderen Beobachtungen ihre Bestätigung oder auch Korrektur finden, zur genügenden Sicherheit. In den letzten 40 Jahren ist viel geschehen. Aber neben den Schriftkommentaren und manchen Opuscula ließen die Aristoteleserklärungen noch mehrere Unklarheit übrig. Für die Datierung der Kommentare ist im vergangenen Jahrzehnt besonders durch Mansion vieles erreicht. V. macht es sich zur Aufgabe, den Ethikkommentar zu bestimmen. Verweise auf andere Schriften sind nicht vorhanden. Thomas kennt jedoch im Kommentar die Redaktion Moerbekes, die aller Wahrscheinlichkeit nach etwas vor oder nach 1269 entstanden ist. V. will der Sache von der doktrinären Seite näherkommen, indem er den Kommentar in die Entwicklungsreihe einzustufen versucht, die bei Thomas betreffs des Wesens der Glückseligkeit hervortritt. Besteht das Wesen der Glückseligkeit in der Schau allein oder auch in der sie begleitenden Freude? Im Sentenzenkommentar, in Quodl. 8 a. 19 ist der Willensakt ‚formaliter complens rationem beatitudinis'; von Summa contra gentiles an, in der Summa und im Compendium theologiae dagegen ist der Willensakt nur ‚concomitans'. Die Ausdrucksweise zum mindesten zeigt klar eine Entwicklung. V. sieht den Grund für die Änderung im Ethikkommentar 1. 10 lect. 6, wo Thomas zwischen formaliter intrinsece und extrinsece unterscheidet. Der Beweis scheint nicht ganz überzeugend, da im Ethikkommentar weder formaliter completive noch concomi-

tans gebraucht wird. Sachlich könnte diese Unterscheidung allenfalls auch zusammen mit formaliter completive und vor allem mit den späteren Schriften zusammengehen. Auffallend ist, daß Thomas in der S. c. g., wo sichtlich der Übergang stattfindet — in ihr haben wir das alte substantialiter und principaliter neben concomitans —, und auch sonst mit keinem Wort die Unterscheidung der Ethik erwähnt. So dürfte ein entscheidender Beweis für die Datierung der Ethik vor S. c. g. fehlen, während der für die Datierung nach De veritate angeführte Grund, falls der Text nicht verderbt ist, wohl durchaus stichhaltig ist, also Ethik nach 1259. — Zwei Bemerkungen. Ist die Entwicklung vom ‚originaliter (principaliter) et substantialiter' und ‚formaliter completive' zum ‚essentialiter' und ‚concomitans' nur eine solche in der Form oder auch in der Sache? Das ‚originaliter' und ‚substantialiter' — noch in der ursprünglichen und bei Albert gebräuchlichen Bedeutung von substare, Grundlage sein — und das wiederholte ‚magis' erwecken den Eindruck, daß die Glückseligkeit ursprünglich und hauptsächlich im Verstand sei, nicht im Willen, daß aber auch der Wille einen wesentlichen Anteil an ihr habe. Zweitens. In dem von Verbeke angeführten Artikel über Quodlibet 9 (Greg 28 [1947] 98) sage ich nur, daß es möglich oder auch wahrscheinlich ist, daß Quodl. 9 auf die S. c. g. l. 2 folge und daß wir mit dieser Möglichkeit rechnen müssen; nichts mehr. An dieser Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, die übrigens für die hier behandelte Frage ohne Bedeutung ist — es handelt sich um l. 2 nicht l. 3 — hat V. nichts geändert. Pelster.

Spann, O., Meister Eckeharts mystische Erkenntnislehre: PhForsch 3 (1949) 339-355. — Neben der sensualistisch-empirischen und aprioristisch-idealistischen Erkenntnistheorie läßt sich eine „mystische" aufstellen, die als letzte Quelle jeder Erkenntnis die innere Erfahrung, das Innewerden Gottes annimmt. Auch begrifflich kann diese Lehre dargestellt werden. Dafür bietet Meister Eckehart ein Beispiel. So ist z. B. das „Fünklein" als das Organ dieser Erkenntnis anzusehen, wodurch die Seele am göttlichen Erkennen teilnimmt und der Mensch ein Mitleben in Gott gewinnt. Was Eckehart „Gottesgeburt in der Seele" nennt, ist nichts anderes als ein Bewußtwerden der unauflöslichen Verbundenheit und Einheit des Menschen mit Gott. Dieses höchste, mystische Erkennen ist die Voraussetzung für jedes andere Erkennen niederer Stufe. Dieser Lebensvorgang dieses Erkennen aus dem Erkanntwerden ist keineswegs eine bloß gedankliche Tat, vielmehr ein Befaßtwerden, eine Rückverbundenheit in Gott. Es führt zum Leben zurück und wirkt verjüngend. Demgegenüber ist die Wahrheit des Begriffes, die begriffliche Erkenntnis ein Abgeleitetes aus der mystischen Erlebnisgrundlage. Wenn es also heißt: Gott ist die Wahrheit, so will dies dasselbe sagen, was Platon meinte, der die Wahrheit als das höchste Gut bezeichnete. Vor dieser höheren Stufe der Erkenntnis verblassen die beiden anderen Arten, die begriffliche und sinnliche, wie der lichte Mittag sich über Morgenlicht und Abendlicht erhebt. — Das Anliegen, das Sp. hier aufgreift, ist ja keineswegs neu, doch läßt es sich auf dieser Ebene und mit den angewandten Mitteln nicht befriedigend erörtern. Sp. verweist auf seine „Ganzheitliche Logik", Salzburg 1948. Der gewählte Ausgangspunkt und Ausschnitt ist zu einseitig und zu eng, und Beweis und Gedankenführung vermögen nicht zu überzeugen. Hinzu kommt, daß an einzelnen Stellen aus einer fehlerhaften deutschen Übersetzung der Ansatz zu einem Beweis gemacht wird, der weder dem Wortlaut entspricht noch auch zur sachlichen Erörterung dienlich erscheint. Die 344 erwähnte Eckehart-Predigt (bei Pfeiffer Nr. VII) ist nicht durch die „Rechtfertigungsschrift" als echt beglaubigt. Das berühmte Zitat Hegels aus Eckehart findet sich nicht, wie 344 gesagt wird, in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, sondern in denen über die Philosophie der Religion (in Lassons Ausgabe 257). Fischer.

Lechner, J., Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware O. F. M. Allgemeine handschriftliche Beobachtungen: FranzStud 31 (1949) 14-31. — L., der sich seit Jahren mit den Hss von Ware beschäftigt, gibt zunächst eine Übersicht über die neuere Literatur zu Ware,

die bei der Zerstreutheit derselben heute doppelt willkommen ist. Es folgt eine Aufzählung der zahlreichen Hss des Kommentars. — L. untersucht dann die Frage, ob bei Ware, wie bei so manchen anderen Lehrern jener Zeit, verschiedene Redaktionen, Reportata, Ordinationes und dergleichen sich finden. Er betont, daß Prolog oder Weglassen desselben Verschiedenheiten in den tabulae für sich allein zur Feststellung nicht genügen, sondern daß jedes Buch einzeln untersucht werden muß. In einigen Hss sind einzelne Stoffumgruppierungen — Q. 111 (nach Daniels) hat so eine dreifache Überlieferung — ferner Änderungen in der Formulierung, in der Bezeichnung (reportationes, lectura, quaestiones, ordinatio minor et maior). Diese können auf verschiedene Textgestaltungen hinweisen. Endlich haben Randbemerkungen, die Verschiedenheiten des Textes anzeigen, besondere Bedeutung. L. kommt auf Grund des mitgeteilten Materials zum Schluß, daß es wenigstens drei verschiedene Fassungen des Textes gibt und daß dabei jedes einzelne Buch auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe geprüft werden muß — Die Arbeit ist für ähnliche textkritische Untersuchungen ungemein lehrreich und zeigt deren Schwierigkeit. Sie legt aber auch eine Frage nahe: Sollen wir nun bei Autoren zweiten und dritten Ranges — ich rede nicht von Sternen erster Größe — im günstigsten Falle 30 oder 40 Jahre warten, bis alle Vorfragen erledigt, und dann weitere 30 Jahre, bis die Ausgabe da ist? Genügt es bei solchen Verfassern nicht, auf Grund einer Anzahl von Textproben die wahrscheinlich besten Hss auszuwählen und dann einen Text zu bieten, der nicht vollkommen ist, aber die Möglichkeit des Studiums bietet, während wir sonst auf nicht absehbare Zeit im Dunkeln gehen und uns in Vermutungen über Lehre und Wert des Autors ergehen müssen? Pelster.

Lottin, O., Le Commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé: RevHistEccl 44 (1949) 153-172. — E. Longpré hatte einen Indizienbeweis geführt, daß Cod Paris. Nat. 16407 ff. 29r-235v einen Sentenzenkommentar des Franziskanerlehrers und späteren Kardinals Johannes de Murro enthielte (vgl. Schol 24 [1949] 476 f.). Lottin unterzieht diese Annahme einer positiv aufbauenden, ergebnisreichen Kritik. Er zeigt zuerst, daß es sich um zwei verschiedene, ja teilweise drei Kommentare handelte, die oft durch einen Querstrich getrennt vom selben Schreiber zu verschiedenen Zeiten eingetragen sind. Der erste käme für Murro in Frage. Nach Longpré müßte er nach 1283 verfaßt sein. L. aber zeigt an acht Artikeln über Gewissen, Synderese und freien Willen, die er ihrem wesentlichen Teil nach veröffentlicht, daß der Kommentar zwar eine gewisse Selbständigkeit verrät, aber doch großenteils auf Bonaventura und Tarantasia beruht. Von anderen bekannten Lehrern vor 1283, wie Walter von Brugge, Mare, Aquasparta, hat L. keine Spur gefunden, für die Zeit nach 1283 höchst merkwürdig. Hier wünschte man allerdings, um ganz sicher zu gehen, einige Stichproben aus anderen Teilen des Kommentars. L. zeigt weiter, daß ein „alius", der f. 136r unter der horizontalen Linie angeführt wird, kein anderer als Petrus de Tarantasia ist, und daß der zweite Kommentar, der später geschrieben ist, Simon von Lens benutzt, der wahrscheinlich schon um 1273 lehrte. Warum nimmt der erste Kommentar niemals Bezug auf ihn, wenn er um 1285 geschrieben ist? L. zeigt endlich, daß die Lehre vom Einfluß des Objekts auf den freien Willen, die Longpré in einer echten Frage Murros und im Kommentar wiederzufinden glaubte — eines seiner stärksten Argumente —, nicht die gleiche ist. Der Kommentar hat noch nicht die causa dispositiva Murros, sondern er gibt die Weise Bonaventuras wieder. Ich glaube, daß man L. durchaus zustimmen muß, wenn er sagt: La candidature de Jean de Murro n'est pas suffisamment appuyée; et en attendant meilleure information, il sera prudent de laisser le commentaire de Paris Nat. lat. 16 407 dans son anonymat. — L. verweist auf das ungelöste Problem der Initialen P und M vor manchen Quästionen und der Randnoten H und Th. Für den Buchstaben P glaube ich eine ganz einfache Lösung vorschlagen zu können. Longpré möchte unter P Petrus Olivi und unter M Murro sehen. Wir hätten dann für dieselbe Frage zwei Urheber; das ist etwas viel.

Ist es nicht einfacher, Dist 1a P: Queritur circa frui, Dist 2a P, Dist 3a P usw. aufzulösen: Dist 1a Petri. Es ist keine Erklärung des Lombarden, sondern eine Sammlung von Quästionen, nach den Distinktionen geordnet. Das M am Rand würde entweder den Autor bezeichnen oder auf eine ähnliche Frage des M hinweisen. Ob Mare unter M sich verborgen hält, kann ich nicht sagen, da ich seinen Kommentar nicht zur Hand habe. Es ist jedenfalls sehr zweifelhaft. — Ein anderes Problem: Dank des Kataloges von Pelzer wissen wir, daß in Cod. Vat. 853 mit den Quodlibeta Heinrichs von Gent auf Murro am Rand verwiesen wird. So f. 268ra: Introducit opinionem fratis J. de Murro, 268va: Solvit primo ad posicionem fratris J. de Murro. Am Rand steht f. 268^{v} unter dem Namen J. M. eine längere S elle, die wesentlich mit der entsprechenden Stelle in der von Longpré entdeckten Quaestio Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem übereinstimmt, aber offenbar eine ganz andere Redaktion voraussetzt. Nun ist die Frage: Hat Heinrich von Gent in dieser Frage des Quodlibet 12 q. 26 wirklich Murro im Auge oder ist nur die angeführte Meinung mit jener Murros identisch, woraufhin der Glossator Murro einführt? Wenn Heinrich Murro selbst meint, dann haben wir die Aporie: Quodl. 12 ist nach unserem Wissen 1288 entstanden, Murro wurde erst 1289 Magister. Pelster.

Maier, Anneliese, Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Olivi: RechThAncMéd. 14 (1947) 223-228. — Die Fragen der Quodlibeta des Olivi waren bisher nur in einem recht seltenen Venediger Druck von 1509 bekannt. Wenn Glorieux (La littérature quodlibétique II 205) von ihm sagt: „Venise (Soardi) 1509 ou peut-être plus exactement s. 1 n. d.", so ist dies ein Versehen, da bereits Ehrle (ArchLitKGMA 3, 466f.) das Datum nachgewiesen hat. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Ehrle in der Zeit von 1916 bis 1919 in der Münchener Staatsbibl., wenn ich mich recht erinnere, gleich zwei weitere Exemplare fand. M. hat nun in Cod. Vat. Borgh. -06 unter den Schriften zwei Gruppen von philosophischen Quästionen aus jenen Quodlibeta entdeckt. Q. 2 qq. 12-14, Q. 1 qq. 4-6 (7). Sie gehören zu einer eng zusammengehörenden Gruppe von 12 Quästionen. Daß alle diese Quästionen Olivi angehören, ist nach M. unzweifelhaft. Auch das zweite Problem betreffs der Echtheit: Wie konnte der Baccalarius Olivi Quodlibeta halten?, ist in Wirklichkeit kein Problem, da in den Ordensstudien nachweislich auch einfache Lektoren (Baccalarii) Quodlibeta hielten. Eine zweite Entdeckung von M. ist, daß in dem sogenannten Werk des Scotus De rerum principio, das nach Delorme sehr wahrscheinlich Vitalis a Furno zum Autor oder Compilator hat, die qq. 16 und 18-24 Plagiate aus Olivi sind. M. gibt auch den Grund an, weshalb die Ausgabe Waddings unvollständig ist: das Ende eines Quaterns und Beginn eines neuen, der nicht mehr abgeschrieben wurde. Pelster.

Maier, Anneliese, Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den „Cancellarius" nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona: Greg 29 (1948) 213-251. — M. hat zuerst die schon bekannte Hs Ripoll 77 eingehender studiert. Sie weist nach, daß die beiden ersten Stücke, Quästionen zum 3. Buch der Sentenzen und zu den ersten drei Büchern, den gleichen Verfasser haben, der höchstwahrscheinlich ein Dominikaner ist. Er hat sich kritische Auszüge aus Petrus Aureoli und Petrus de Palude gemacht; genannt werden auch Durandus, Herveus, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines. Wenn M. vermutet, der Kompilator habe noch einen anderen Kommentar geschrieben, so möchte ich eine andere Lösung vorschlagen: Er arbeitet für einen anderen, der selbst einen Kommentar oder Auszug verfaßt hat und diese Kompilation als Ergänzung wünscht, daher die Anrede: In primo (tuo) scripto etc. — M. macht nun in diesem Zusammenhang sehr interessante Feststellungen. 1. Die große Ordinatio des Aureoli liegt vor der Reportatio seiner Pariser Vorlesung 1316-1318, nicht nachher, wie man bisher glaubte; denn schon im Mai 1371 war man nach Cod. Borgh. 329 mit der Prachths fertig. Das ist durchaus richtig und notwendig, wenn das Datum keinen Schreibfehler hat, etwa Verwechslung von V und X. Erfahrungen raten

hier zur Vorsicht. Es wäre deshalb wünschenswert, das Verhältnis von Ord. und Rep. einmal zu untersuchen. — 2. Der Kompilator bezieht sich auf die Ordinatio des ersten Buches von Aureoli, und zwar bevorzugt er gerade jene Stellen, in denen Aureoli von Durandus abhängt. Diese Abhängigkeit ist etwas völlig Neues. — 3. Der Verfasser gebraucht von den drei Redaktionen des Durandus ausschließlich A, nicht B. M. bringt nun sehr beachtenswerte, beinahe zwingende Gründe dafür, daß B, nicht A Reportatum der Pariser Vorlesung ist und daß A aus einer früheren Vorlesung in einem Konvent stammt. Damit ist aber gegeben, daß Durandus nicht 1307/08 in Paris die Sentenzen las, wie Koch annahm, sondern erst 1310/11, wie man früher glaubte. — 4. Das zweite Stück ll. 1-3 lehnt sich an Petrus de Palude an. Da die zitierten Autoren vielfach genannt sind, zumal Durandus, so ist ein weiteres Mittel gegeben, die verlorenen Bücher 2 und 3 dieser Redaktion des Durandus zu rekonstruieren. — 5. Es wird häufig ein Cancellarius genannt. M. kann nun durch Vergleich mit den vielberufenen aber keineswegs allseitig geklärten Notabilia Cancellarii in Cod. Fol. 69 der Kathedralbibliothek Worcester feststellen, daß bei Petrus und in den Notabilia dieselben Texte unter dem Namen Cancellarius zitiert werden und daß dieser Cancellarius nicht Gottfried von Fontaines ist, wie manche glaubten, sondern ein anderer. Denn l. 3 d. 33 q. 3 wird der Magister Godofredus vom Cancellarius klar geschieden. Dieser Cancellarius — er verteidigt wohl als einer der ersten aus dem Pariser Weltklerus in Abhängigkeit von Wilhelm von Ware die Unbefleckte Empfängnis Mariens —, wird von Durandus in der ersten Ausgabe seines Sentenzenkommentars widerlegt und antwortet im Zitat bei Petrus de Palude auf Durandus; ferner tritt er in einer Quaestio des Thomas von Wilton auf (nicht vor 1312). Er gehört also dem ersten und zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts an, kann somit kein anderer als der Italiener Franz Caracciolo sein, der von 1309 bis 1316 Kanzler war. — All diese Angaben und Deduktionen, die mir durchaus berechtigt scheinen, werfen neues Licht auf Meinungen, Abhängigkeiten und Verhältnisse an der Pariser Universität um 1310. Eine nebensächliche Bemerkung und eine weitere Frage. M. möchte nicht leugnen, daß in den beiden Quästionen Cancellarii in den Additiones zum Opus Oxoniense der Ausgabe von 1472 der Cancellarius doch Gottfried von Fontaines ist, der freilich niemals Kanzler war, aber in den Vesperien des fr. Aegidius an seiner Stelle argumentierte; denn in der zweiten Frage werde eine Ansicht Gottfrieds widerlegt. Es ist mir aber höchst unwahrscheinlich, daß jemand, der nie Kanzler war, diesen Titel führt: etwas anderes ist es als Vertreter des Kanzlers in einer Disputation fungieren, etwas anderes den Titel führen. Ich sehe die Erklärung von Michalski, die Balic verwirft, als richtig an. Nach ihr ist die Quaestio Cancellari ein Verlesen aus Quaestio cancellata. Die Verfasserin gibt, ohne es zu wollen, die Begründung hierfür. Die Quaestio Cancellarii ist nichts anderes als eine verschiedene Redaktion von l. 1 d. 17 q. 4 des Opus Oxoniense. Sie wurde von Scotus gestrichen und dafür die neue eingesetzt; sie flüchtete sich aber in die Additiones. Für den Ausdruck „cancellata" haben wir im Quodlibet des Scotus in Cod. 26309 der Münchener Staatsbibl. Belege. Dort heißt es f. 2va quod ⟨1. que⟩ precesserunt ab isto loco . . . erant dispersa hinc inde ⟨in⟩ marginibus et erant signata, ut ponerentur loco quorundam cancellatorum . . . et durant cancellatus usque ad hoc. ubi scilicet „incipit tercia racio principalis", f. 3ra: Cancellatum erat, ponebatur inmediate ante. Eine Frage bleibt auch: Wie weit gehen in Cod. Fol. 9 Worcester die f. 160vb als Notabilia cancellarii addita super 3m bezeichneten Notizen. Dem Titel nach bis f. 164va, wo die Bemerkungen zum dritten Buch aufhören. Dann beginnen Quästionen zum l. 1 Sent. über Formaldistinktionen und über Relationen bis f. 173v und wiederum ff. 259v-264v. Glorieux (ArchFr.Hist 1931, 3-14) hat nachgewiesen, daß die zweite Frage ff. 164v-166r: Queritur utrum omnes raciones que dicunter de Deo secundum substanciam sint eedem essencie divine et inter se omnibus modis ex parte rei weder Scotus gehörte, wie Balic meinte, noch Franz Caracciolo, sondern dem Engländer Thomas von Wilton. Allerdings werden in

ihr f. 165vb Raciones Cancellarii (Caracciolo) angeführt. Die Frage bleibt, ob die folgenden Fragen demselben Verfasser gehören: Queritur utrum relacio in Deo secundum quod huiusmodi sit essencia secundum quod huiusmodi, ff. 164v-171v; Queritur utrum realis relacio in Deo secundum quod huiusmodi sit ydemptice essencia divina, ff. 171v-172r; Quero utrum relacio realis in Deo secundum quod huismodi sit formaliter essencia divina (f. 172r als questio tercia bezeichnet), ff. 172r-173v, 259v-261v; Utrum relacio realis in Deo secundum quod huiusmodi distinguatur realiter ab essencia divina, ff. 261v-262r; Utrum relacio realis in Deo secundum quod huiusmodi distinguatur sola racione ab essencia divina, ff. 262r-264v. Diese fünf Fragen über den Unterschied von göttlicher Wesenheit und Relation haben, nach Formulierung und Aufbau zu schließen, sicher den gleichen Verfasser. Ist er derselbe wie in der Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Attributen? Meine Aufzeichnungen über die Notabilia aus dem Jahre 1924 gestatten keinen sicheren Entscheid, leider auch nicht die von Balic veröffentlichten Auszüge (Les Commentaires de Jean Duns Scot, Louvain 1927, 169-181). Für den gleichen Verfasser, also Thomas Wilton, sprechen das im Grunde gleiche Thema: Distinctio formalis oder rationis und der Umstand, daß in beiden Fällen der Verfasser mit einer ausführlichen Erörterung der Begriffe die Lösung beginnt. Mehr läßt sich bis jetzt nicht sagen. Die Fragen, die in eine zentrale Kontroverse des beginnenden 14. Jahrhunderts einführen, verdienten eine Veröffentlichung. Endlich, da es zu Beginn der Lösung in der Frage des Thomas Wilton einfach heißt: Dicitur a magistro ad questionem, so ist zu vermuten, daß die Notabilia von einem Schüler Wiltons zusammengestellt wurden. Pelster.

Stammler, W., Gottsuchende Seelen. 8° (224 S.) München 1948, Hueber. DM 6.80. — Bereits früher hatte St. in seiner „Prosa der deutschen Gotik" eine Auswahl aus der Fülle religiöser Texte aus den Handschriften herausgegeben. Auch diese Sammlung, die als 1. Bd. der „Germanistischen Bücherei" erscheint, enthält „Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters", die vor allem nach philologischen Gesichtspunkten ausgewählt und gewertet wurden und darum auch in der Schreibweise der Handschriften geboten werden; nur einzelne Abschnitte wurden aus früheren Drucken übernommen. Charakteristische Stücke sind inzwischen auch bereits ediert, wie überhaupt J. Quints „Beiheft" zur Ausgabe der Werke Meister Eckeharts maßgeblich berücksichtigt worden ist. Für den praktischen Zweck, ursprüngliche Texte aus der Zeit kennen zu lernen, die mit dem Ausdruck „Deutsche Mystik" vor allem von den Germanisten bezeichnet wurde, ist die Sammlung als sehr reichhaltig und geeignet anzuerkennen. Nicht alles, was die Texte enthalten, ist von theologischer Einsicht diktiert; der Theologe wird über vieles sich eigene Gedanken machen. Unter der Bezeichnung „Gottesdeutung und Seelenbereitschaft" (35) Meister Eckehart in den Typ der „neuplatonischen Versenkung" einzureihen und demgegenüber z. B. die „Deutsche Theologie" des Frankfurters als den „thomistischen Weg" zu bezeichnen, läßt sich wohl nicht ohne weiteres rechtfertigen. Als Höhe- und Mittelpunkt erscheinen die Eckehart-Texte (35-89), worunter die „Reden der Unterscheidung" nach der Karlsruher Handschrift vollständig gebracht werden. Die Reihe der Eckehart-Schüler findet sich vereint in der Sammlung des „Paradisus animae intellegentis" nach der Oxforder Handschrift. Vermißt haben wir hier Jan van Ruusbroec. Unter den übrigen Namen sind beachtenswert Tauler, Seuse und Mechtild von Magdeburg. Unter den „alten Meistern" erscheinen Stellen aus Ps.-Dionysius, Bernhard von Clairvaux, den Viktorinern, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Fischer.

Nikolaus von Cues, Über den Ursprung. (Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrag d. Heidelberger Akad. d. Wissensch. hersg. von E. Hoffmann). 8° (116 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 4.80. — Titel und Thema der wichtigen Spätschrift „de principio", die weder in der Handschrift noch im Druck eine Überschrift trägt, ist gegeben durch die Johannesstelle 8, 25, die

nach der Vulgata lautet: „principium, qui et loquor vobis". Der Kardinal verfaßte sie 1459 zu Rom. Sie gehört zur Einleitung in die Spätschriften und ist während der Beschäftigung mit dem Parmenides-Kommentar des Proklos entstanden. Der stufenförmig entwickelte Beweis für die Existenz Gottes ist auf die platonische Lehre vom Einen gegründet, Trinität und Christus sind dieser eine Ursprung. Das Eine als Authypostaton ist Ursprung alles Seienden und steht in unbenennbarer Weise über allem anderen, als Einheit erhaben über aller Vielheit. — Mit diesem Bändchen wird die neue theologische Reihe der Cusanusschriften in deutscher Übersetzung aufs glücklichste eröffnet. Maßgebend war bei der Übersetzungsarbeit das Erreichen von Genauigkeit und Lesbarkeit. Maria Feigl, die Übersetzerin, hat sich ihrer nicht leichten Aufgabe mit großer Umsicht gewidmet. Eine Einführung (9-14) ist der Übersetzung (43-67) vorausgeschickt, die nach der Vatikanischen Handschrift hergestellt wurde. Ein deutsch-lateinisches Wortverzeichnis (109-116) gibt die philosophisch-theologische Terminologie wieder. In den Erläuterungen zum Text (69-108) bietet J. Koch mit zahlreichen Belegstellen insbesondere aus dem Parmenides-Kommentar und Parallelen den wissenschaftlichen Kommentar.

Fischer.

Martins, A., As Origens da Filosofia de Raimundo Sabiúda: RevPortugFil 4 (1948) 5—24. — M. macht in seiner Untersuchung darauf aufmerksam, daß Raimunds Liber creaturarum sich in seinem Grundaufbau stark mit Hugos von St. Viktor De Sacramentis verbindet. Es handelt sich vor allem um den Symbolismus der Welt als Bild Gottes. Die Hl. Schrift ist darüber hinaus uns gegeben, weil der Mensch nach der Erbsünde zu dunkle Augen hat, um voll in diesem Buch der Schöpfung zu lesen. Das sind gewiß Ideen, die gerade Hugo von St. Viktor in seinen beiden Büchern De Sacramentis durchgeführt hat, so daß der Einfluß Hugos auf Raimund bewiesen erscheint. Denn nicht nur der Grundgedanke in sich, sondern auch die einzelnen Gedankengänge erinnern so stark an Hugo, daß man ruhig eine unmittelbare Kenntnis Hugos annehmen darf. Es bleibt freilich die Frage insoweit m. E. noch etwas offen, als wir über das Fortleben dieser Ideen bis hinein in das 15. Jahrhundert noch nicht genügend unterrichtet sind — Raimund starb 1436. Ich werde in Kürze nachweisen, daß der Einfluß auf die Hochscholastik sehr groß war, so daß immerhin eine nur indirekte Verbindung mit Hugo für Raimund im Kreis der Möglichkeiten bleiben muß. Auf jeden Fall ist diese starke Abhängigkeit von Hugo, sei sie nun direkt oder indirekt, bis ins 15. Jahrhundert recht bemerkenswert und von Carreras y Artau in seiner Historia de la Filosofía Española, Madrid 1943, II, 101—173, nicht genügend beachtet worden. Das führt auch zu einer positiveren Beurteilung Raimunds, wie M. gut belegt.

Weisweiler.

Solá, F., S. J., Suárez y las ediciones de sus obras. kl. 8° (105 S.) Barcelona 1948, Atlántida. Pes. 12.—. — Zuletzt hatte Rivière im Jahre 1918 ein Verzeichnis der Druckausgaben des Suarez herausgegeben. S. hat dieses Verzeichnis ergänzt und verbessert. Auch er beschränkt sich auf die gedruckten Werke, läßt also die vielen Handschriften, die noch unveröffentlicht in den Archiven ruhen, unberücksichtigt. Das Verzeichnis enthält 231 Nummern, von der Erstausgabe des Kommentars zum 3. Teil der Summa (De Incarnatione Verbi) im Jahre 1590 bis zu drei Schriften, die erstmals im 9. Band der Miscellanea Comillas 1948 veröffentlicht wurden (ein Traktat De scientia media, eine Vorlesung „Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis" und ein Gutachten De sigillo confessionis circa complicem). Die Titel der verschiedenen Ausgaben der Einzelwerke sind genau ausgeschrieben. S. bemerkt, daß es oft schwer ist, zu entscheiden, ob wirklich verschiedene Ausgaben vorliegen oder nicht, da es einerseits vorkommt, daß die gleiche Ausgabe mit verschiedener Jahreszahl oder mit Angabe verschiedener Drucker erscheint, anderseits zuweilen wirklich verschiedene Ausgaben den Text bis aufs Wort genau auf die gleichnumerierten Seiten verteilen, um die Indices unverändert übernehmen zu können.

de Vries.

Zum Wesen der Existenzphilosophie

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

I. Die Frage

1. Die Existenzphilosophie hat sich ebenso wie die Phänomenologie zu einem vielgestaltigen Gebilde entwickelt. Diese Vielgestaltigkeit geht so weit, daß man sich fragen kann, ob überhaupt noch eine Übereinkunft in der Sache vorliegt, oder nur der gemeinsame Name geblieben ist.

Wie tiefgreifend die Unterschiede innerhalb der *Phänomenologie* sind, zeigen etwa Typen wie Husserl, Scheler und Heidegger. Dabei scheint Heidegger gerade das in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, was Husserl „einklammert", nämlich das Dasein oder das konkrete Leben. Man hat schließlich darauf verzichtet, die Vertreter der phänomenologischen Schule im Inhalt-Sachlichen auf einen Nenner zu bringen. Als den gemeinsamen Grundzug, der sie alle verbindet, bezeichnet man heute gewöhnlich nur die phänomenologische Methode.

Was die *Existenzphilosophie* angeht, so sind gegenwärtig die Dinge noch mehr im Fluß. Einerseits sieht es fast so aus, als ob sich ein einheitliches Wesen der Existenzphilosophie überhaupt nicht finden ließe, als ob die verschiedenen Richtungen so auseinanderfielen, daß man sich damit begnügen müsse, das Wesen jeweils der einzelnen Richtungen zu umreißen. Tatsächlich kann man daran zweifeln, ob Erscheinungen wie Kierkegaard und Sartre überhaupt noch etwas miteinander zu tun haben, ganz abgesehen davon, daß es Heidegger selbst entschieden ablehnt, zu den Existenzphilosophen gerechnet zu werden. — Anderseits wird man den Eindruck nicht los, daß zwischen den verschiedenen Richtungen doch Verbindungslinien hin und her laufen, ja ein gewisser *methodischer* und auch *sachlicher Grundbestand* allen Richtungen der Existenzphilosophie gemeinsam ist.

2. Da aber dieser Grundbestand nur schwer zu sichten und noch schwerer eindeutig zu fassen ist, muß man *A. de Waelhens* dankbar sein, daß er in seinem Vortrag auf dem internationalen Philosophen-Kongreß zu Amsterdam versuchte, das allen Richtungen der Existenzphilosophie Gemeinsame herauszuarbeiten und so in etwa das Wesen der Existenzphilosophie zu umgrenzen. Unter dem Titel „Les constantes de l'existentialisme" [1] wies er als hierfür kennzeichnend die Vereinigung zweier Strömungen auf: „le Kierkegaardisme et la phénoménologie" (169). Sie scheinen als das material-inhaltliche und das formal-methodische Moment dazu bestimmt zu sein, einander zu ergänzen. Der Kierkegaardismus, gemäß dem das Subjekt erst durch seine Beziehung zum Anderen es selbst wird, verlangt nach der Phänomenologie, damit er nicht im Psychologismus versinkt, sondern zu all-

[1] Proceedings of the tenth international Congress of Philosophy, Amsterdam 1949, I 169-171.

gemeinen, ontologischen Strukturen durchstößt. Umgekehrt wird die Phänomenologie erst wahrhaft sie selbst, wenn sie sich aus der abstrakten Allgemeinheit zu dem Subjekt konkretisiert, das sich nur durch seine jeweilige Begegnung mit dem Anderen und durch seine jeweilige Wahl verwirklicht.

Diese Gedanken *befriedigen* trotz ihres Tiefgangs *nicht ganz*, weil sie die Proportionen des Gesamtbildes wohl verschieben. Vor allem rückt die für die Existenzphilosophie schlechthin zentrale Freiheit zu sehr an den Rand. Dann schwankt die Beziehung zum Anderen zwischen der Transzendenz zur Welt und der Transzendenz zum Überweltlichen zweideutig hin und her. Schließlich spielt zwar in allen Richtungen der Existenzphilosophie die konkrete Analyse des menschlichen Daseins eine entscheidende Rolle; doch nimmt sie nicht überall die Prägung der ausgesprochen phänomenologischen Methode an.

Deshalb unternehmen wir es, die *Frage nach dem gemeinsamen Grundbestand* sämtlicher Richtungen der Existenzphilosophie *von neuem aufzugreifen.*

II. Vorläufige Klärungen

1. *Existenz im heutigen Sinne* fällt nicht mit der „existentia" der Scholastik zusammen. Doch führt vielleicht eine Brücke von dieser zu jener hinüber. Wir sind gewohnt, die Unterschiede innerhalb des Wirklichen als ein je und je anderes Sosein (Essenz) zu sehen, während das Dasein (Existenz), das jeweils das Sosein begleitet, immer dasselbe sei. Im Gegensatz dazu kennt die Existenzphilosophie verschiedene Weisen des Daseins, durch die auch für das Sosein bestimmte Grundlinien festgelegt werden, so daß irgendwie das Dasein dem Sosein vorausgeht.

Drei Stufen des Daseins heben sich in den verschiedenen Richtungen der Existenzphilosophie mehr oder minder deutlich ab. Ihre Kennzeichnung geschieht am besten von der Doppelheit her, die Heidegger „ontologische Differenz" nennt, nämlich von der Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein her. Ganz vorläufig gesagt, ist das Seiende dadurch es selbst, daß es im Sein gründet; das Sein ist also der Grund des Seienden.

Die *erste* Stufe ist das bloß Seiende, an dem der Bezug zum Sein nicht hervortritt, das wenigstens selbst sich in seinem Bezug zum Sein nicht explizieren kann. Bei Heidegger heißt es das Vorhandene oder Ontische. — Die *zweite* Stufe ist das Seiende, das sich in seinem Bezug zum Sein reflex vollzieht, das deshalb als Seiendes in das Sein hinaus-steht oder (nach Heidegger) ek-sistiert. Sein Wesen ist die Ek-sistenz; die ihm zugeordnete Sphäre heißt bei Heidegger die ontologische, weil das Seiende in seinem Sein oder das On in seinem Logos (Wesen, Sein) aufgeht. Jedes Seiende trägt in sich das Verhältnis zum Sein, auch das bloß Seiende, in dem dieses Verhältnis einfach da ist, ohne sich zu sich selbst zu verhalten, d. h. sich als solches zu vollziehen. In der Existenz aber verhält sich dieses Verhältnis insofern zu sich selbst, als es sich als solches reflektiert oder das Seiende in seinem Verhältnis zum Sein für sich selbst da ist. — Die *dritte* Stufe ist das Sein selbst, von dem noch zu untersuchen ist, in welcher Beziehung es zum Seienden steht; es fragt sich vor allem, ob es immer und wesenhaft Sein des Seienden ist, oder ob es auch irgendwie unabhängig vom Seienden west.

Das bloß Seiende entspricht dem Untermenschlichen. Das Seiende, das sich in seinem Bezug zum Sein reflektiert, ist das Menschliche. Das Sein selbst zeigt auf das irgendwie Übermenschliche und in gewissem (näher zu bestimmendem) Sinne Göttliche hin. Der Mensch hat als das Wesen der Mitte an den beiden anderen Bereichen teil. Nur durch seinen Bezug zum Sein ist er über das bloß Seiende erhoben. Beständig schwebt er in der Gefahr, durch Verflüchtigung dieses Bezugs in

das bloß Seiende abzusinken und so sich selbst zu verlieren oder zu zerstören. Da er jedoch nie aufhören kann, das zu sein, was er ist, erzeugt dieses Absinken merkwürdige Entartungsformen, die etwa Kierkegaard in seinem „ästhetischen Stadium" und Heidegger in seinem „Verfallen" analysiert.

Aus dem Gesagten ergibt sich, was das Wort „Existenz" besagt. *Existenz heißt* grundlegend der Mensch als das im reflektierten Bezug zum Sein stehende und dadurch in seinen Tiefen gefährdete Seiende. In einem schärfer zugespitzten Sinne bezeichnet Existenz den Menschen insofern, als er, zunächst und zumeist seiner Gefährdung erliegend, diese (seinem innersten Kern nach immer schon) überwindet und so sich wirklich in seinem Bezug zum Sein vollzieht oder wahrhaft ek-sistiert. Diese heutige Bedeutung von Existenz hat zum erstenmal *Kierkegaard* voll ausgebildet. Ein *Philosophieren, das* irgendwie *um diese Existenz* oder dieses Existieren des Menschen *kreist,* gehört zur *Existenzphilosophie* im weitesten Sinne des Wortes.

2. Innerhalb des damit abgesteckten Raumes sind nun die *verschiedenen Richtungen* der Existenzphilosophie, von denen eingangs die Rede war, von ihren Namen her kurz zu kennzeichnen. *Kierkegaards* Denken weist ein ausgesprochen theologisches Gepräge auf, weshalb wir dafür den Namen *Existenz-theologie* wählen. Nach ihm kann nämlich der Mensch sich selbst nur als Christ verwirklichen. Besonders hat sein Bezug zum Sein nicht im philosophisch-menschlichen, sondern im theologisch-christlichen Bereich seinen Ort, weil sich dieser Bezug wesentlich in der Gestalt des christlichen Glaubens entfaltet. — *Existenzphilosophie* im genauesten Sinne des Wortes findet sich bei *Jaspers,* weil sein Hauptanliegen die „Existenzerhellung" ist, der auch die „Weltorientierung" und die „Metaphysik" (so lauten die Titel der drei Teile seiner „Philosophie") dienen. Im Gegensatz zu Kierkegaard geht es dabei immer um den Menschen, nicht um den Christen; ebenso öffnet sich der Bezug zum Sein oder die Transzendenz im philosophischen Glauben. — *Heideggers* Schaffen läßt sich vielleicht mit der Bezeichnung *Existenzialphilosophie* treffen. Man kann es nicht mit Existenzphilosophie gleichsetzen, weil sein Kernproblem nicht die Existenz des Menschen, sondern die uralte Frage nach dem Sein ist; es handelt sich bei ihm eher um Seinsphilosophie. Doch erschließt sich uns das Sein einzig im Seinsverständnis des Menschen. Was das Sein ist, zeigt sich mithin durch Auslegung dieses Seinsverständnisses oder des Menschen nach seinem Hinausstehen in das Sein oder nach seiner Ek-sistenz. Diese Auslegung nennt Heidegger eine „existenziale Analytik". Die Eigenart seiner Seinsphilosophie liegt also darin, daß sie im Durchgang durch die existenziale Analytik der Ek-sistenz vollzogen wird; deshalb soll sie Existenzialphilosophie heißen.

Den bisher besprochenen Namen steht der Titel *Existentialismus* gegenüber. Wir sind zunächst geneigt, ihn wie alle „Ismen" im Sinne einer einseitigen *Übersteigerung* der Existenzphilosophie zu verstehen. Diese Übersteigerung würde hier darin bestehen, daß die Philosophie, einzig auf die Existenz beschränkt, alles, was darüber hinausliegt, in bloße Weisen oder Ausstrahlungen des Existierens verflüchtigt. Diese Bedeutung gibt man tatsächlich dem Wort Existentialismus, wenn man etwa sagt, Marcels Lehre sei im Gegensatz zu Sartre nicht Existentialismus, sondern Existenzphilosophie. Die darin liegende terminologische Verfeinerung wäre zu empfehlen, wenn sie sich auch noch nicht durchgesetzt hat.

Meist nämlich redet man von Existentialismus nicht in diesem eingeengten, sondern in einem ganz *umfassenden Sinne.* Der Ausdruck ist im romanischen

Sprachkreis, besonders in Frankreich, entstanden, wo man zusammengesetzte Wörter wie „Existenzphilosophie" nicht bilden kann und deshalb statt des schwerfälligen „philosophie de l'existence" das elegante „existentialisme" geprägt hat. Dort umschließt dieser Titel alle Richtungen, die irgendwie mit Existenz zu tun haben, auch die deutsche Existenzphilosophie. So gibt es nach Sartre zwei Arten von Existentialismus, den theistischen eines Jaspers und Marcel im Gegensatz zu dem atheistischen eines Heidegger und Sartre selbst. Diesem Sprachgebrauch hat man sich auch in Deutschland weithin angeglichen, was wohl weniger glücklich ist, zumal dadurch oft die ganze Existenzphilosophie einseitig von Sartre her gesehen wird. Es wäre zu empfehlen, daß man die Bezeichnung „Existentialismus" für die Erscheinungen jenes Raumes vorbehält, aus dem das Wort stammt, nicht aber auf unser eigenständiges deutsches Geistesleben überträgt. Man sollte also der deutschen Existenzphilosophie den *französischen Existentialismus* gegenüberstellen[2].

Daß dieser in sich recht vielgestaltig ist, zeigte schon die Äußerung von Sartre. Marcel weist tatsächlich eine gewisse Verwandtschaft mit Jaspers auf, obwohl tiefgreifende Unterschiede nicht zu übersehen sind. Sartre hingegen hat mit Heidegger nur wenig gemein, ist vielmehr in entscheidenden Punkten die Umkehrung und Aufhebung dessen, was die deutsche Existenzphilosophie, zumal Heidegger, ist.

Im folgenden wie im Titel unserer Abhandlung verwenden wir, der Einfachheit halber, den Ausdruck „Existenzphilosophie" in einem ganz weiten Sinne, so daß er auch die Existenzialphilosophie Heideggers und selbst den französischen Existentialismus umgreift.

Nun gilt es, die *wichtigsten Züge*, die den verschiedenen Richtungen der Existenzphilosophie in dieser oder jener Sonderprägung *gemeinsam* sind, herauszuarbeiten, um so zu dem *Wesen der Existenzphilosophie* vorzustoßen. Dabei scheinen vom Inhaltlichen her die Freiheit und die Transzendenz, vom Methodischen her die konkrete Analyse der Existenz entscheidend zu sein. Freilich lassen sich das Inhaltliche und das Methodische nicht voneinander trennen, weil sie wesentlich einander bedingen. Das ist besonders bei der Existenzphilosophie zu spüren; deshalb haben wir es immer mit Demselben, nur unter jeweils verschiedenem Blickpunkt, zu tun.

III. Die Freiheit

1. Den *geistesgeschichtlichen Hintergrund* der Existenzphilosophie bildet eine unheimliche *Gefährdung* des Menschen. Mächte waren über ihn gekommen, die ihn zerstörten, weil sie ihn sich selbst entfremdeten, weil er unter ihrem Einfluß in steigendem Maße sich selbst verlor. Dabei wurde der Mittelpunkt seines Daseins nach außen verlagert, so daß er nicht mehr selbst oder von seiner eigenen Mitte her lebte, sondern von einem andern her gelebt wurde. Er geriet unter die bestimmende Kraft eines andern, das immer schon über ihn hinweg entschieden hatte und seine eigene freie Entscheidung ihm abnahm oder erstickte. Dieser Vorgang wiederholte sich als der letztlich selbe, obwohl in jeweils anderer Spielart, beim Idealismus Hegels, bei der Naturwissenschaft und beim Massendasein. Hegel unterwarf den Menschen dem notwendigen Entwicklungsgang der absoluten Idee, die Naturwissenschaft dem Naturgesetz, das Massendasein dem Diktat eben der Masse.

Damit wurde das eigentlich Menschliche verfehlt oder unterdrückt, und die

[2] Den italienischen Existentialismus, der im deutschen Raum noch nicht wirksam geworden ist, ziehen wir nicht in den Kreis unserer Betrachtung.

Lebensform des Menschen mehr oder minder dem Untermenschlichen oder dem bloß Seienden angeglichen. Der Bezug zum Sein wurde übersehen, verflüchtigt oder geleugnet. So entstanden *Pseudogestalten* menschlichen Existierens, in denen der Bezug zum Sein vordergründig verdrängt, aber eben nur verdrängt war, während er hintergründig am Werke blieb und über die Fehlentwicklung hinausdrängte.

2. Das, was der Mensch eigentlich ist, kommt in der Existenzphilosophie wieder zum Durchbruch. Er entzieht sich den ihn vergewaltigenden Mächten, indem er erfährt, daß er ihnen im Innersten immer schon entzogen ist. So nimmt er sich auf sich selbst zurück und erlebt sich als *Freiheit*. Damit verlagert er den Schwerpunkt seines Daseins nach innen, lebt selbst oder als er selbst, von sich selbst oder von seiner eigenen Mitte her und gestaltet sein Sein aus eigener Wahl oder Entscheidung. In seiner Freiheit begegnet demnach der Mensch seinem Innersten, hat er sich selbst, ist er ganz er selbst. Anders ausgedrückt, macht die Freiheit das Wesen der Existenz aus, weshalb auch die Freiheit und der Bezug zum Sein notwendig zusammengehören. Durch seine Freiheit steht der Mensch im Bezug zum Sein, wie wohl Kierkegaard sagen würde; oder durch seinen Bezug zum Sein steht der Mensch in der Freiheit, welche Formulierung wohl Heidegger bevorzugen würde.

Erst in seiner Freiheit verwirklicht sich der Mensch als Mensch oder als *Existenz*. Nach Kierkegaard setzt oder schafft er sich selbst, wird er in seiner Wahl erst geboren; nach Heidegger bringt ihn erst die „Entschlossenheit" in seine Eigentlichkeit; auch nach Sartre ist er das, wozu er sich macht. Wohl zu beachten ist, daß sich diese Selbstsetzung auf das Stehen des Menschen im Sein oder auf die Verwirklichung seines Bezugs zum Sein bezieht, wodurch er ja erst eigentlich Mensch oder Existenz ist. Dem geht irgendwie die noch unverwirklichte Freiheit voraus, die nach Sartre das Einzige ist, das der Mensch nicht selbst macht oder hervorbringt, in die geworfen wir uns nach Heidegger immer schon vorfinden, als die immer schon gesetzt wir uns nach Kierkegaard bei unserer Selbstsetzung erfahren. Diese unverwirklichte Freiheit ist das, was gewöhnlich „Willensfreiheit" als Vermögen zur Wahl heißt.

Wegen seiner Freiheit oder seines Bezugs zum Sein ist der Mensch nicht in der Welt des bloß Seienden heimisch; zu ihm gehört wesenhaft die Un-heimlichkeit, von der Heidegger spricht. Nicht restlos in den Zusammenhang des Naturhaften eingebettet und davon getragen, kommt er sich wie ausgestoßen oder ausgesetzt vor, schwebt er über dem Bodenlosen, ist er *hineingehalten in das Nichts*. Diese Erfahrung erreicht ihre äußerste Schärfe angesichts des Todes, den der Mensch anders als das bloß Seiende stets unausweichlich auf sich zukommen sieht, so daß sein ganzes Leben „Krankheit zum Tode" oder „Sein

zum Tode" ist. Dem entsprechen letzte Urstimmungen wie Angst, Schauder, Verlassenheit. — Von hier aus ist der Mensch erst durch seinen Bezug zum Nichts er selbst. Wie das mit dem Bezug zum Sein zusammenstimmt, ist noch zu klären. Jedenfalls wird schon hier sichtbar, daß der Bezug zum Sein den Grund für den Bezug zum Nichts bildet. Daraus hat man, besonders bei Heidegger, entnehmen wollen, das Sein sei schließlich nichts anderes als das Nichts, weshalb sein Philosophieren auf Nihilismus und auch auf Atheismus hinauslaufe. Wie sich das tatsächlich verhält, werden wir noch sehen.

3. Die Freiheit verlangt als Bedingung ihrer Möglichkeit das Sprengen der dumpfen Naturgebundenheit und damit das Hinausstehen in den grenzenlosen Raum des Nichts. Das bedeutet aber, daß der Mensch von dem umfassenden Wirken der Natur nicht einfach mitgenommen wird, daß er nicht wie von selbst darin mitschwingt und so selbstverständlich webt und wächst wie die Blume des Feldes oder das Tier des Waldes. Er ist vielmehr auf sich selbst gestellt und sich selbst überantwortet; einsam hat er selbst die Last seines Daseins zu tragen und *aus eigenem* ständig erneutem *Einsatz* um seine Selbstverwirklichung zu *ringen*. Daher ist er auch nicht so beruhigt und in sich geschlossen wie die Naturdinge, sondern immer voll Unruhe und am Suchen, nicht so gesichert, sondern unheimlich gefährdet, nicht so eindeutig, sondern zwei- oder mehrdeutig, nicht so ungebrochen und unmittelbar mit sich eins, sondern irgendwie in sich gebrochen und immer daran, von sich abzufallen und sich zu verlieren.

Die eben geschilderte Verfassung des Menschseins birgt die ewige *Versuchung* in sich, dessen Ungeborgenheit zu fliehen und dafür in dieser oder jener Weise die *Geborgenheit des Naturhaften* anzustreben. Dieser Versuchung erliegen die Menschen jederzeit. Da sie aber weder jene Ungeborgenheit hinter sich lassen noch diese Geborgenheit erreichen können, entstehen daraus nur unechte *Pseudogestalten* des Existierens. Sie zeigen, wie der Mensch zunächst und zumeist ist, und bilden den Ansatzpunkt für die Untersuchungen der Existenzphilosophie, die sie demaskiert und so von ihnen her zum Eigentlichen des Menschen vorstößt. Hierher gehören die Analysen, mit denen etwa Heidegger in das „Verfallen" und das „man" oder Kierkegaard in das „ästhetische Stadium" eindringt. Die Pseudoformen sind das Un-wesen, das mit dem Wesen des Menschen notwendig gegeben ist. Obwohl er also sein Unwesen nie ganz von sich abtun kann, so zielt doch seine innere Dynamik nicht darauf, sondern auf sein Wesen hin; denn die Angleichung an das bloß Seiende wäre Zerstörung, nicht Erfüllung des Menschlichen.

Das Naturhafte ist nur scheinbar tiefer mit sich eins oder ein Seiendes von vollerer Dichte als der Mensch; es geht im jeweiligen Zeit-

punkt unter und ist deshalb ein grenzenlos zerstreutes oder auseinandergezogenes Seiendes, ein Seiendes von mindestem Zusammenhalt oder mindester Dichte und so gerade nicht mit sich eins. Der Mensch hingegen steht durch seine Freiheit, durch seinen Bezug zum Sein oder zum Nichts über dem jeweiligen Zeit-punkt und umgreift so sich selbst in seiner *Ganzheit;* deshalb ist er ein Seiendes von höchstem Zusammenhalt oder höchster Dichte und damit mehr als jedes andere Seiende mit sich eins.

Darin sind sich alle Existenzphilosophen einig außer *Sartre,* den an dieser Stelle eine tiefe *Kluft von den übrigen* trennt. Nach ihm ist allein das Naturhafte ein Seiendes von voller Dichte, während er den Menschen als Seiendes von geminderter Dichte sieht. Daher wird aus der dem Menschen eigenen Hinneigung zum Naturhaften ein Streben zum Seienden voller Dichte, zur Fülle dessen, was im Menschen als bewußt-freiem Wesen nur gemindert und gebrochen erscheint. Dieses Streben gehört folglich zum Wesen des Menschen selbst, nicht zu dem es begleitenden Un-wesen. Da er aber nie ein voll Seiendes werden kann, sondern stets ein gemindert Seiendes bleibt, ist sein Wesen der verkörperte Widerspruch oder die hoffnungslose *Vergeblichkeit.* — Zu dieser Auffassung kommt Sartre, weil er wiederum im Widerspruch zu den andern Existenzphilosophen im *Nichts* nur den unbedingten Gegensatz zum Sein erblickt. So wird das vom Nichts bestimmte Menschliche zum gemindert, und das vom Nichts unberührte Naturhafte allein zum voll Seienden. Im Zusammenhang damit kennt Sartre nur das dumpfe, unmittelbare, unreflektierte Mit-sich-eins-sein des Untermenschlichen; da dieses dem Menschen als Existenz abgeht, findet er in ihm nur die Spaltung oder Zerrissenheit, ohne zu dem darin verborgenen höheren Mit-sich-eins-sein vorzudringen.

4. In dem bisher Gesagten ist eine weitere mit der Freiheit gegebene Grundbestimmung der Existenz enthalten, nämlich ihre *Geschichtlichkeit,* die besonders bei Heidegger und Jaspers hervortritt. Das Naturhafte oder bloß Seiende ist wegen seiner Geborgenheit, weil es also des Bezugs zum Sein oder zum Nichts entbehrt, auch das Untergeschichtliche, das getrieben wird und im jeweiligen Zeit-punkt versinkt. Der Mensch hingegen ist kraft seiner Freiheit oder Ungeborgenheit, kraft seines Bezugs zum Sein oder zum Nichts wesenhaft das geschichtliche Seiende.

Einerseits erschließt sich ihm immer schon die *Ganzheit* seines Daseins, weshalb er nicht unter die Geschichte hinabgleitet; anderseits geht ihm diese Ganzheit immer nur als sich *zeitigende* oder im Vorgang des Sich-zeitigens auf, weshalb er nicht über das Geschichtliche emporsteigt. Indem das Dasein ständig auf ihn zukommt, dann bei ihm ist und ihn schließlich wieder verläßt (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit), ist er einerseits je und je in einen bestimmten Augenblick oder eine konkrete Situation hineingebannt, hat er anderseits, weil er diesen Vorgang als solchen erfährt, je und je im einzelnen Augenblick oder in der konkreten Situation die Ganzheit. Was Kierkegaard „Augenblick" nennt, fällt nicht mit dem bloßen Zeit-punkt

zusammen, sondern besagt gerade die Durchdringung dieser beiden Elemente und noch mehr dazu.

Zur vollen Auslegung der Geschichtlichkeit ist noch ein Schritt erforderlich. Das Dasein, von dem soeben die Rede war, ist nicht vom Menschen verschieden, sondern der Mensch selbst. Er selbst ist es, der ständig auf sich zukommt, dann bei sich ist und sich schließlich wieder verläßt. Und zwar läßt der Mensch als Existenz dieses Dasein nicht passiv an sich geschehen, sondern er vollzieht es selbst als *Tat seiner Freiheit*. Er selbst ist es, der sich zeitigt, der sich in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit hinein entwirft, der sich je und je im einzelnen Augenblick oder in der konkreten Situation und zugleich in der Ganzheit seines Daseins setzt. Daher sind sowohl die besondere Situation als auch die umfassende Ganzheit des Daseins in der Weise, wie sie je und je auftreten, nicht unabhängig von der Freiheit, sondern gerade durch diese selbst gegeben.

Geschichtlichkeit besagte bei Hegel Unendlichkeit. Im geschichtlichen Prozeß stellt die absolute oder unendliche Idee zwar zunächst ihre endlichen Momente aus sich heraus; dann aber nimmt sie diese so in sich zurück, daß sie zur entfalteten Unendlichkeit gehören und deshalb selbst unendlich sind. Das Je und Je wird vom Ewigen verschlungen und damit nicht nur entwertet, sondern verflüchtigt oder aufgelöst. Hieraus ergibt sich jene Zerstörung des Menschen, die als Hintergrund zur Entwicklung der Freiheit zur Sprache kam. — Für die Existenzphilosophie hingegen besagt Geschichtlichkeit wesentlich *Endlichkeit*. Indem nämlich das Je und Je des Sich-zeitigens in der Freiheit verwurzelt wird, gewinnt es seinen unbedingten Ernst und unaufhebbaren Eigenstand, läßt es auch den Menschen als Existenz unverkürzt zur Geltung kommen. So ist auf jeden Fall und vor allen Dingen das Endliche in seiner Endlichkeit (bloßes Je und Je sagt ja als solches notwendig Endlichkeit) zu wahren, wenn und soweit sich die philosophische Besinnung um das Unendliche müht.

IV. Von der Freiheit zur Transzendenz

Unsere Erörterungen über die Freiheit weisen auf die mit ihr innigst verschlungene Transzendenz hin. Wie für die Existenzphilosophie die Freiheit erst in der Transzendenz (ganz weit verstanden) zum Abschluß kommt, so ist die Transzendenz in der Freiheit immer schon am Werke. Diesem Zusammenhang bringen uns einige Fragen näher, die auf dem Wege von der Freiheit zur Transzendenz liegen.

1. Eine *erste Frage* entsteht daraus, daß der Mensch nur in der je und je von ihm selbst gesetzten Tat seiner Freiheit oder in dem je und je von ihm selbst verwirklichten Bezug zum Sein oder zum Nichts als er selbst oder als Existenz da ist. Selbstverständlich spielt der Selbst-

vollzug des Menschen eine entscheidende Rolle; tatsächlich ergreift er allein durch seinen Selbstvollzug sich selbst, ist er allein in seinem Selbstvollzug bei sich, er selbst oder als er selbst da. Weil aber die *Existenz* den Menschen gerade in dieser seiner Vollwirklichkeit meint, hat sie ohne Zweifel *akt-haften* Charakter, besteht sie sozusagen in der Kette der freien Entscheidungen, mit denen er sich selbst wählt, ist sie etwas von ihm selbst Gesetztes und sich je und je Ereignendes.

Blicken wir von hier aus auf die überlieferte Philosophie zurück, so finden wir uns vor das *Substanzproblem* gestellt. Wird die Existenz in dem obigen scharf zugespitzten Sinne genommen, so muß man sagen, daß sie nicht Substanz genannt werden kann. In dieser Schicht bewegt sich wohl Kierkegaard, bei dem das Akthafte allein hervortritt; in dieselbe Schicht gehört wohl auch Heideggers Auffassung, die Ek-sistenz sei nicht Substanz im überlieferten Sinne, was bedeutet: nicht ein Beharrendes, sondern ein je und je sich Zeitigendes. Zu prüfen bleibt, ob deshalb die Kategorie der Substanz nur für das Untermenschliche, für das bloß Seiende oder Vorhandene gilt, oder ob es auch im Menschen eine Schicht gibt, auf die sie angewandt werden kann, ja angewandt werden muß. Dabei ist es nicht unwichtig zu beachten, daß zwar Kant das Beharren, Leibniz aber mit der Scholastik noch das In-sich-stehen als das Wesentliche der Substanz in den Vordergrund rückt.

Zu der im Akthaften sich erschließenden *Substanz-Schicht* scheinen gewisse Bestimmungen hinzuführen, die uns bereits im Zusammenhang mit der Freiheit beschäftigten. Dem Akthaften ist es nach Heidegger, Kierkegaard und Sartre eigen, vom Menschen selbst kraft seiner Freiheit entworfen, gesetzt oder hervorgebracht zu werden. Daraus entnehmen *wir*, daß der Mensch seinen Akten als substanzieller Träger und Ursprung vorausgeht; sonst müßten ja die Akte sich selbst entwerfen oder setzen. Diese Folgerung wird dadurch bestätigt, daß nach jenen Philosophen der sich ent-werfende Mensch zugleich als immer schon ge-worfener, der sich selbst setzende als immer schon gesetzter, der sich selbst machende oder hervorbringende als immer schon vorhandener sich zeigt. Obwohl nämlich solche Aussagen (wenigstens für Heidegger und Kierkegaard) zunächst auf das Akthafte bezogen sind und dort auch ihren guten Sinn haben, so kann man sie doch nicht zu Ende denken, ohne von ihrer inneren Sinnrichtung über das Akthafte hinaus- und zum Substanziellen hingeführt zu werden.

Danach liegt der vollzogenen oder verwirklichten Existenz die noch nicht vollzogene oder noch nicht verwirklichte oder potenzielle Existenz zugrunde. Sie fällt mit der noch nicht entbundenen oder noch

nicht in die Entscheidung eingetretenen Freiheit zusammen. Natürlich haben wir diese niemals in ihrer Nacktheit vor uns, weil der Übergang in den Vollzug und die Entscheidung immer schon geschehen ist, wenn der Mensch sich selbst begegnet. Will man den Namen *Existenz* der Schicht des Akthaften vorbehalten, so kann man vielleicht die Schicht des Substanziellen als *Geist* davon abheben, wobei dann Geist im Sinne weder von Kierkegaard noch von Klages zu nehmen ist[3].

Die beiden Schichten dürfen allerdings *nicht* wie etwa zwei geologische Schichten *starr* voneinander *abgesetzt* werden; denn die Substanz verwirklicht sich in ihren Akten, kommt erst in ihnen zu sich selbst, ist erst in ihnen ganz sie selbst. Damit ist sie nichts unveränderlich Beharrendes, vom Strom des Geschehens Unberührtes; vielmehr schwingt sie im Je und Je des sich Zeitigens mit, und zwar als dessen Wesensgrund, ohne den es überhaupt kein sich Zeitigen gibt. Wie man deutlich sieht, sind diese Gegebenheiten einzig mit dem vorkantischen Substanzbegriff zu bewältigen, während die Existenzphilosophie bei ihrer Ablehnung der Substanz vom kantischen Begriff mitbestimmt ist.

Von hier aus öffnet sich ein letzter Ausblick, der uns unmittelbar vor die Transzendenz führt. Wenn man nämlich feststellt, die Existenz finde sich immer schon als geworfene, gesetzte, vorhandene vor, drängt sich die Frage nach ihrem *Ursprung* auf, an der auch die Existenzphilosophie nicht vorbeigegangen ist. Sartre nimmt die Freiheit, die nach ihm mit der an sich völlig bestimmungslosen Existenz zusammenfällt, einfach als bloße Faktizität positivistisch hin; den Gedanken, daß sie von Gott geschaffen sei, weist er ausdrücklich zurück. Im Gegensatz dazu arbeitet Kierkegaard heraus, in der freien Setzung seiner selbst erfahre sich der Mensch als von einem andern, nämlich von Gott, gesetzt. Bei Heidegger führt die Geworfenheit den Menschen vor das Nichts, das aber nicht bloß der leere Abgrund, sondern „der Schleier des Seins" ist. Folglich besagt Heideggers Geworfenheit nicht dasselbe wie Sartres bloße Faktizität; vielmehr heißt es im „Brief über den Humanismus", der Mensch sei vom Sein in das Dasein geworfen. Doch greifen wir damit schon dem über das Sein erst noch zu Entwickelnden voraus.

2. Eine *zweite Frage* entsteht daraus, daß *Sinn* und *Inhalt* der *freien Entscheidung*, durch die der Mensch als Existenz geboren wird,

[3] Der Leib tritt bei Kierkegaard und den deutschen Existenzphilosophen kaum ausdrücklich hervor. Davon unterscheidet sich wesentlich der französische Existentialismus; Marcel und Sartre befassen sich eingehend mit dem Leib als Wesenselement der Existenz. Vgl. Marcel Reding, Die Existenzphilosophie. Düsseldorf 1949, 136 ff.

bisher noch unbestimmt geblieben sind. Dabei ist im Geiste der Existenzphilosophie in erster Linie zu fragen, nicht *was* der Mensch wählt, sondern *wer* es ist, den der Mensch wählt. Er entschließt sich nämlich zu sich selbst, und zwar je und je von neuem. Der Sinn jener Entscheidung liegt also darin, daß der Mensch sich nicht treiben und sein Dasein nicht über seinen Kopf hinweg geschehen läßt, daß er vielmehr aus seiner eigenen Mitte sich selbst zu dem, der er jeweils ist, bestimmt und so sein Dasein als seine ureigene Tat zur Entfaltung bringt oder zeitigt. Demnach geht es hier um die *Form* des Existierens; es gilt jene Weise des Vollzugs, die dem Menschen allein gemäß ist, zu verwirklichen und sich nicht in die ihm widerstreitende Weise des Naturhaften abdrängen zu lassen Diese Weise ist dem Menschen offenbar vorgezeichnet, und zwar dadurch, daß er eben Mensch oder Freiheit ist.

Nun fragt es sich, ob das dem Menschen Vorgezeichnete sich darin erschöpft. *Sartre* bejaht das, insofern nach ihm der Mensch ursprünglich völlig bestimmungsloses Dasein, *bloße Existenz* ohne jede Essenzbestimmung ist; die Existenz geht in jeder Hinsicht der Essenz voraus. In diesem Zusammenhang zeigt sich klar, wie sich Sartres Auffassung der Existenz von derjenigen der andern Existenzphilosophen unterscheidet. Mit ihnen berührt er sich aber darin, daß seine bloße Existenz mit Freiheit zusammenfällt, und zwar mit absoluter, schlechthin schrankenloser Freiheit, der weder eine Wesens- noch eine Wertordnung vorgegeben ist. Deshalb läßt sich keine Inhaltlichkeit aufweisen, von der die Freiheit getragen und an die sie gebunden wäre, die dem Menschen schon vorgängig zu jeder freien Entscheidung eine bestimmte Prägung verleihen würde. Damit ist er restlos auf sich selbst gestellt oder auf sich selbst zurückgeworfen, ganz sich selbst überlassen und so absolut verlassen; er ist wirklich nur das, was er mit seiner freien Setzung aus sich macht. Das Sein, zu dem er sich als dieses zur Freiheit verurteilte Seiende erhebt, entspringt allein seiner Wahl, ist ganz und gar sein Entwuf.

Gegen diese Anschauung meldet sich das Bedenken, daß sie den Menschen der *richtungslosen Willkür* ausliefert; wenn er nur seine Freiheit und in diesem Sinne die Treue zu sich selbst nicht aufgibt, kann er anscheinend ganz nach Belieben wählen, wozu er sich machen will. Wie Sartre selbst spürt, würde eine solche Haltung das Chaos bedeuten. Tatsächlich bleibt er dabei nicht stehen, sondern schreitet über die abstrakte Freiheit hinaus und zur konkreten Freiheit fort. Die Wahl geschieht nämlich immer in einer ganz bestimmten *Situation,* aus der sich eindeutig ergibt, was zu tun ist, vorausgesetzt, daß man ihr nicht unehrlich ausweicht. Hierbei kommt es in erster Linie auf die *Form* des Handelns an, die darin besteht, zusammen mit der eigenen Freiheit die der anderen zu wahren, und zwar um der Freiheit willen.

Obwohl Kant von Sartre als zu abstrakt abgelehnt wird, so scheinen doch diese Aufstellungen mehr oder weniger auf den kategorischen Imperativ hinauszulaufen. Sie genügen ebensowenig wie dieser, um die Gefahr der Willkür zu bannen, solange man nur die Form des Handelns ins Auge faßt. Nimmt man aber den Inhalt der jeweiligen Situation hinzu, der ständig wechselt, so läßt sich der *Relativismus* kaum vermeiden. Diesem gibt Sartre vielleicht seine Zustimmung, wenn er sagt, man könne alles wählen, vorausgesetzt, daß es auf der Ebene der Freiheit geschieht. Darüber hinaus führt einzig die tiefere Inhaltlichkeit einer die jeweilige Situation durchdringenden *Wesens-* und *Wertordnung.* Sartre lehnt sie ab;

und doch ist sie darin eingeschlossen, daß der Mensch als Freiheit angesetzt wird. Erst eine zur Wesensordnung führende Auslegung der Freiheit könnte auch eine wirkliche Begründung für Sartres Grundforderung bieten, daß die Freiheit über alles zu wahren ist. Eine solche Auslegung unterbleibt, weil die Freiheit nur in ihrer faktischen Gegebenheit und damit positivistisch, nicht aber in ihrer inneren Wesensstruktur und damit metaphysisch gesehen wird.

Wichtig ist es nun festzustellen, wie die *andern Existenzphilosophen* zu dem eben bei Sartre besprochenen Problemkreis stehen. Eine über die jeweilige Situation hinausgreifende und deshalb übergeschichtliche Wesens- und Wertordnung trifft auch bei ihnen auf Widerstand. So verwirft Jaspers ausdrücklich jede Ontologie, die eine vorgegebene Seinsordnung darzustellen hätte. Bei den andern tritt eine solche Ordnung wenigstens so in den Hintergrund, daß sie nicht den tragenden Boden des Philosophierens bildet; bei Kierkegaard leuchtet sie insofern nach, als nach ihm „jeder einzelne nach Gottes Bild geschaffen ist“ [4]. Alle diese Philosophen leben in dem *konkret Einmaligen,* je und je sich Ereignenden, je und je von der Freiheit selbst Gesetzten; das Allgemeine, Übergeschichtliche und als solches immer schon Vorgegebene empfinden sie als damit unvereinbaren Gegensatz und schließen es aus, soweit es nicht überhaupt ihrem Blick entschwindet. In der Würdigung des Geschichtlichen sehen sie einen Hauptunterschied zwischen dem neuen existenzphilosophischen und dem überlieferten essenzphilosophischen Denken [5].

Gewiß kann das Einzelne, also die jeweilige Situation mit der ihr allein gemäßen Entscheidung, nie restlos aus allgemeinen Wesenheiten und Prinzipien abgeleitet werden. Diese *Unzurückführbarkeit* liegt wohl auch in der großen Überlieferung; man müßte nur ihr Wort von dem „individuum ineffabile“, von der Unaussprechbarkeit des Einzelnen folgerichtig zu Ende denken. Tatsächlich aber haben die Träger jener Überlieferung vielfach das Einzelne zu sehr nur als „Fall“ des Allgemeinen betrachtet und damit sein Eigenstes verfehlt.

Allerdings verfällt man dem entgegengesetzten Extrem, wenn man das Einzelne völlig auf sich selbst stellt, vom Allgemeinen gänzlich ablöst und so dieses auslöscht; man gerät in nominalistisch- *konzeptualistisches* Fahrwasser. Doch muß man nicht diese Richtung einschlagen, um dem Eigensten des Einzelnen gerecht werden zu können; denn dieses wird durch eine Wesensordnung nur dann beeinträchtigt, wenn sie *platonisch* starr und absolut unwandelbar angesetzt und folglich über das Einzelne erhoben wird. In Wirklichkeit wohnt die einerseits übergeschichtliche Wesenheit anderseits dem Einzelnen inne und geht mit diesem in die Bewegtheit des Geschichtlichen ein. Ja, es handelt sich um eine in sich selbst zugleich *übergeschichtliche* und

[4] Tagebücher. Ausg. Haecker, 2. Aufl. 1941, 425.

[5] Das arbeitet neuestens heraus M. Müller, Die Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949.

geschichtliche Wesenheit, die ebenso Grund der Selbigkeit wie des Wandels ist, die wesenhaft Sein im Werden besagt, die sich in verschiedene Grundverfassungen auseinanderlegt, die auch die einzelnen Situationen mit den sie tragenden und bestimmenden Entscheidungen ermöglicht, ohne daß freilich letztere als notwendige Folgen aus dem Wesen ableitbar sind, weil ihnen unaufhebbare Faktizität zukommt. Das sind allerdings Aspekte, die in den gängigen Darbietungen der sogenannten Essenzphilosophie kaum hervortreten, die sie aber fruchtbar ergänzen und einer Synthese mit der Existenzphilosophie die Wege bereiten.

Da nach dem Gesagten nicht nur Sartre, sondern auch die andern Existenzphilosophen an der letztlich übergeschichtlichen Wesensordnung vorbeigehen, stellt sich hier erneut die Frage, wie die schrankenlose *Willkür*, der anscheinend die Freiheit ausgeliefert wird, überwunden werde. Die Antwort lautet wieder, daß die jeweilige *Situation*, wenn der Mensch ihr sich öffnet, die Wahl zu dem führt, was hier und jetzt unbedingt zu tun ist. Aber, haben wir nicht bei Sartre festgestellt, daß daraus ein hoffnungsloser Relativismus erwächst? Dazu kommt es bei den andern Existenzphilosophen nicht, weil die Situation für sie mehr als nur eine gewisse Lagerung empirischer Umstände bedeutet, weil in ihr die *Transzendenz* am Werke ist, die Sartre nicht kennt.

V. Die Transzendenz

1. Zum erstenmal kommt sie zur Erscheinung in der Gestalt des *Nichts*, das mit der Freiheit gegeben ist und diese insofern konstituiert, als es den Bann des Naturhaften oder bloß Seienden sprengt, indem es den Bezug zum Sein herstellt.

Schon hier trennt sich *Sartre* von den andern Existenzphilosophen. Zwar sprengt auch nach ihm das Nichts den Bann des Naturhaften und ist so die Wurzel der Freiheit. Doch stellt es nicht den Bezug zum Sein her, weil es lediglich Sein ausschließt, in keiner Weise aber Sein besagt. Daher erscheint das Nichts auch nicht als Raum oder Horizont, in dem der seiende Mensch steht und gründet; vielmehr durchwirkt es ihn als die Kraft der Minderung, die ihn zu einem gebrochenen Seienden im Gegensatz zu dem ungebrochenen Untermenschlichen macht. Unter diesen Voraussetzungen bleibt von der Transzendenz nur das ständige Sich-überschreiten des Menschen übrig; er ist er selbst einzig dadurch, daß er sich auf Ziele hin entwirft, die ihn übersteigen. Hinter alldem steht ein ausgesprochener Atheismus, aus dessen folgerichtigem Durchdenken Sartres Existentialismus erwächst.

Für die andern Existenzphilosophen ist das Nichts der *Durchgang zum Sein* oder „der Schleier des Seins", wie Heidegger sich ausdrückt. Im Nichts begegnet dem Menschen bereits das Sein, nur ist es noch verhüllt. Zunächst und zumeist öffnet sich das Sein in der Gestalt

des Nichts, weshalb auch der Bezug zum Nichts die anfängliche Form des Bezugs zum Sein ist. Doch darf das nicht so verstanden werden, als ob der Mensch je diesen Anfang hinter sich lassen könnte; vielmehr bleibt alles Erschließen des Seins stets und immer von neuem an den Durchgang durch das Nichts gebunden. Der Mensch würde aufhören, Mensch zu sein, wenn er je aus eigener Kraft dem Sein ohne die Verhüllung durch das Nichts ins Angesicht blicken könnte.

Warum aber hüllt sich das Sein in den *Schleier des Nichts?* Der Mensch hat als Gegenstand nur das innerweltlich Seiende, während ihm das Sein einzig als Horizont oder Raum, innerhalb dessen das Seiende steht, zugänglich wird. Vom Seienden her aber kann sich, besonders dem an das Seiende verfallenen Menschen, der nur dieses als wirklich zu erfahren vermag, das Sein einzig als das Nicht-seiende oder eben als das Nichts zeigen. Aus dem bergenden Schoß des Seienden oder des Naturhaften ausgestoßen, weiß er sich dem Nichtseienden zugehörig, das er zunächst noch nicht als das Sein zu bestimmen imstande ist. Doch je mehr er sich öffnet, desto deutlicher tritt aus dem Nichts das Sein hervor, und der Bezug zum Nichts verwandelt sich in steigendem Maße in den Bezug zum Sein. Einerseits bleibt das Sein immer noch im Nichts ver-hüllt, worin sich die Endlichkeit menschlicher Seinsbegegnung ausprägt; anderseits wird das Sein im Nichts immer schon ent-hüllt, worin sich das Hinausragen des Menschen über das bloß Seiende darstellt. Insofern nicht das Nichts der Grund des Seins, sondern das Sein der Grund des Nichts ist, erhebt sich die Existenzphilosophie über den Nihilismus. Insofern sie aber das Sein für uns wesenhaft in das Nichts hineingebunden sieht, setzt sie die Linie der sogenannten negativen Theologie fort, die ebenfalls die „via negationis" bevorzugt.

2. Der *Bezug* des Menschen *zum Sein* bedarf noch der genaueren Bestimmung. Es fragt sich nämlich, ob dem Menschen Macht über das Sein, oder dem Sein *Macht über den Menschen* zukommt. Das erste liegt in der Richtung von Sartres Denken, das zweite hingegen vertreten auf diese oder jene Weise die andern Existenzphilosophen, was sich neuestens bei *Heidegger* besonders deutlich zeigt. Wenn sich das Sein auch nur in dem Entwurf lichtet, den der Mensch vollzieht, so wird es doch nicht von diesem Entwurf geschaffen, ist es nicht dessen Produkt. Es erscheint vielmehr als der Grund, der das Seiende sein läßt, ohne den nie ein Seiendes ist; auch der Mensch ist vom Sein selbst in sein Dasein geworfen, so daß diesem Wurf die Geworfenheit des Daseins entstammt. Als etwas ihm Überlegenes übereignet sich das Sein auf besondere Weise in Huld dem Menschen; ihm überträgt es die Wächterschaft über das Sein, ihn bestellt es zum Hirten des Seins, damit er die Sorge für das Sein ver-

walte und dessen ungesprochenes Wort innerhalb des Seienden zur Sprache bringe. Dabei ist das Wesentliche nicht der Mensch, sondern das Sein; der Mensch ist für das Sein nur in dem Sinne wesentlich, daß es ohne den menschlichen Entwurf nicht zur Lichtung oder Sprache innerhalb des Seienden kommt.

Nun ist weiter zu fragen, *ob* das den Menschen übersteigende Sein auch *wirklich Transzendenz* besagt. In seiner Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" spricht Heidegger von der Transzendenz über das einzelne Seiende hinaus zu Welt-überhaupt. Welt aber meint nach dem „Brief über den Humanismus" nicht einen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Darum ist mit dem In-der-Welt-sein des Menschen noch nichts darüber entschieden, ob er ein nur diesseitiges oder ein auch jenseitiges Wesen ist. Es gibt also nach Heidegger ein *Transzendieren* des Menschen über das Seiende *zum Sein*, das nicht ohne weiteres Transzendenz vom Diesseitigen zum Jenseitigen, vom Sichtbaren zum unsichtbaren Gott ist.

Dieses Ergebnis wird durch Heideggers Aussage bestätigt, das *Sein* sei *weder Gott* noch sonst ein Weltgrund. Hier vollzieht sich eine wichtige Ausweitung des Seienden, insofern auch Gott und Weltgrund als Seiendes angesetzt werden, dieses also nicht auf innerweltlich Sichtbares beschränkt ist. Das Sein fällt deshalb nicht mit Gott zusammen, weil Gott als ein Seiendes gefaßt wird. Das Sein aber ist weiter denn alles Seiende, es umfaßt alles Seiende als dessen gründender Grund. Wie sehr es über allem Seienden steht, ergibt sich daraus, daß von ihm das ‚ist' auf ganz einzigartige Weise ausgesagt wird und im Vergleich mit ihm alles Seiende nicht und nie eigentlich ist. Wegen dieses Übersteigens des Seins über alles Seiende hieß es anfänglich im „Nachwort" zu „Was ist Metaphysik?", daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende. Wenn man jetzt an derselben Stelle liest, daß das Sein *nie* west ohne das Seiende, so will diese Änderung wahrscheinlich der Gleichsetzung des Seins mit Gott vorbeugen.

Die Unterscheidung des Seins von Gott nimmt Heideggers Denken auf eine Ebene zurück, die der Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus vorausliegt. In der jetzigen Weltenstunde gilt es, zunächst in langer Arbeit das bisher der Vergessenheit anheimgefallene *Sein zu lichten*. Dann erst kann sich klären, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist. Einzig vom gelichteten Sein her kann das Heilige ins Scheinen kommen, „das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt"[6]. Die Frage ist dabei nicht,

[6] Brief über den Humanismus, Bern 1947, 85 f.

ob es den Gott und die Götter gibt; vielmehr geht es darum, ob sie sich weiter versagen oder sich wieder erschließen. Solche Formulierungen lassen unzweideutig Hölderlins Stimme erklingen.

Nach dem Gesagten hat das Sein eine besondere Nähe nicht nur zum Menschen, sondern vor allem auch zu den göttlichen Mächten. Ob diese nur innergeschichtlich oder auch übergeschichtlich sind, bleibt noch offen. Die *Götter* scheinen nur *innergeschichtliche* Größen zu sein, während der Gott, der von ihnen unterschieden wird, zuletzt übergeschichtlich sein könnte, worüber aber Heidegger sich nicht äußert. Daß auch der *Gott zunächst* eine *innergeschichtliche* Wirklichkeit besagt, würde an sich seine letzte Übergeschichtlichkeit nicht ausschließen, wie sogar am Gott des Christentums in gewisser Hinsicht erkennbar wird. Doch könnte der übergeschichtliche Gott nicht als ein Seiendes im Sinne Heideggers gefaßt werden; denn das hieße, daß auch Gott im Sein gründet, daß auch Gott, verglichen mit dem Sein, nicht und nie eigentlich ist. Gott ist vielmehr in der Richtung des „Ipsum Esse" zu suchen, in dem Thomas von Aquin Gott philosophisch aussprach, ohne ihn aber ohne weiteres mit dem Sein gleichzusetzen.

Bei Heidegger findet sich also eine Transzendenz, insofern das Sein alles Seiende als dessen Grund übersteigt. Insofern aber zugleich das Sein nie ohne das Seiende west, ist es nicht eine von diesem losgelöste oder absolute Macht; denn es west notwendig als Macht über das Seiende. Das Seiende, um das es hier vor allem geht, ist der sich zeitigende Mensch; das *Sein,* in dem seine Freiheit gründet, ist zunächst ebenfalls *geschichtlich.* Es durchwaltet und bestimmt die jeweilige Situation und bindet in der je und je vorhandenen Verflechtung des Seienden durch seinen Anruf die Freiheit; dieser Anruf klingt als Ruf des Gewissens auf. Da aber im gegenwärtigen Weltgeschick das Sein noch in der Vergessenheit ruht, ist auch seine bestimmende Kraft gehemmt, weshalb die Menschen, ja das Wesen des Menschen selbst in Heimatlosigkeit umherirren. Wir sagten, das Sein sei zunächst geschichtlich; denn letztlich ist es bei Heidegger zu dem hin offen, was nach unserer Überzeugung allein der Heimatlosigkeit Heimkunft gewähren kann, nämlich zu jener übergeschichtlichen Tiefe, in der das Sein erst seine Wahrheit erreicht, und zu dem übergeschichtlichen Gott.

3. Wenn die Transzendenz bei Heidegger noch irgendwie unentfaltet und verhüllt bleibt, so tritt sie bei den *übrigen* noch zu besprechenden *Existenzphilosophen* ausdrücklich und *offen* zu Tage.

Für *Jaspers* gründet die Existenz oder das entfaltete Selbstsein des Menschen wesenhaft in der Transzendenz: „Existenz ist das Selbst-

sein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält“ [7]. Des näheren scheitert an den Grenzsituationen alles innerweltliche Bemühen, weshalb das sinnlich-zeitliche Dasein als unabgeschlossen, fragwürdig und nichtig erscheint. Mit dessen fragloser Festigkeit entgleitet dem Menschen der Boden, auf dem er stand, und der Abgrund des Nichts öffnet sich. Aus diesem kommt ihm das Sein entgegen, der die Welt übersteigende Urgrund von allem, die Gottheit, der eine Gott. Er erschließt sich nicht dem gegenständlichen Wissen, sondern dem ungegenständlichen philosophischen Glauben, der im Gegensatz zum religiösen Glauben steht. Während im letzteren Gott gegenwärtig und greifbar wird, bleibt er im ersteren abwesend und verborgen. Daher entfaltet sich die Religion in der Begegnung mit dem Transzendenten, die Philosophie hingegen in der immer unerfüllten Bewegung des Transzendierens. Diese stellt die letzte und eigentliche, freilich nur wenigen vorbehaltene Wahrheit dar, zu der jene die den meisten allein zugängliche und Gott immer wieder verdinglichende oder vergegenständlichende Vorstufe bildet. Die Transzendenz durchwaltet das Innerweltliche, indem sie ihm Tiefe und Sinn verleiht; sie bindet unbedingt die Freiheit, insofern der ferne Gott durch sie „unberechenbar nah in der absoluten Geschichtlichkeit einer je einmaligen Situation“ ist [8].

Noch deutlicher tritt die Transzendenz bei *Kierkegaard* hervor. Wenn der Mensch durch seine Freiheit sich selbst setzt, erfährt er sich als immer schon von einem andern, nämlich von Gott gesetzt. Existenz kann sich als solche nur durch die Bindung an Gott oder durch den Glauben verwirklichen. Dabei ist ausdrücklich der religiöse, näherhin der christliche Glaube gemeint, dessen säkularisierte Gestalt der philosophische Glaube von Jaspers ist; im Gegensatz dazu vermag das Wissen Gott nicht zu erreichen. Im Glauben erhebt sich der Mensch insofern zur Existenz, als er sich dem ihn je und je anfordernden Gott in der jeweiligen Situation mit seiner Freiheit anheimgibt.

Damit verwandt ist *Marcel*, ohne von Kierkegaard abhängig zu sein. Der Mensch findet sich selbst als Existenz, wenn er den Bereich des gegenständlichen Wissens und damit des Problems hinter sich läßt und in die Sphäre des übergegenständlichen Geheimnisses eintritt. Dort erschließt sich ihm das Sein in Bindung und Treue; dabei setzt die Selbsttreue die Treue zum menschlichen Du und diese wiederum die Treue zum absoluten Du oder zu Gott voraus. Ihm öffnet sich der Mensch durch Anrufung, Anbetung und Glaube; dabei besagt Glaube anders als bei Jaspers die Vorstufe zum religiös-christlichen Glauben. So sich je und je mit seiner Freiheit dem Anruf Gottes hingebend,

[7] Existenzphilosophie, Berlin 1938, 17.
[8] Der philosophische Glaube, München 1948, 33.

gewinnt der Mensch sich selbst, lebt in ihm die Hoffnung auf die künftige, überzeitliche Vollendung[9].

4. Den Abschluß unserer Darlegungen über das Inhaltliche der Existenzphilosophie soll ein Rückblick auf den *Zusammenhang von Freiheit und Transzendenz* bilden. Die jeweilige Situation wird in ihrer letzten Konkretheit durch die Entscheidung des Menschen selbst konstituiert. Das besagt jedoch weder einen blinden Irrationalismus noch einen seichten Relativismus, weil die Freiheit weder aus reiner Willkür noch auf Grund der Zufälligkeit des Seienden ihre Wahl trifft. Vielmehr steht sie unter dem Anruf des Seins und schließlich Gottes, wodurch der bloße Zeit-punkt zum Augenblick im Sinne Kierkegaards wird, insofern das Zeitliche vom Ewigen oder wenigstens vom Grund aller Zeitigung (Heidegger) durchwaltet ist. So gewinnt für die Existenzphilosophie das Seiende vom Sein oder von Gott her eine *transzendente Tiefe*. Auch die sogenannte Essenzphilosophie anerkennt diese Tiefe; doch sieht sie als Ausfluß der transzendenten Tiefe eine dem Seienden innewohnende oder *immanente Tiefe*, nämlich die ihm bleibend eingeprägte Wesensordnung. (Heideggers Sein hat vielleicht doch zunächst mit dieser immanenten und dann erst mit jener transzendenten Tiefe zu tun.)

Dahinter stehen *verschiedene Gottesbilder*. Wird die transzendente Tiefe verselbständigt, so zeigt sich darin Gott als der absolute Wille oder als die absolute Freiheit, die je und je über das jeder Wesensgesetzlichkeit entbehrende Seiende nach ihren unerforschlichen Ratschlüssen verfügt; hier tritt der konzeptualistisch-voluntaristische Untergrund der Existenzphilosophie zu Tage. Werden hingegen die transzendente und die immanente Tiefe verbunden, so zeigt sich darin Gott als absoluter Wille und absolutes Wissen zugleich, der über das Seiende nicht nach seinen Ratschlüssen verfügen kann, ohne es nach seinen Ideen zu prägen, und umgekehrt. In diesem Gottesbild enthält seine Transzendenz stets seine Immanenz, während das andere Bild die Transzendenz Gottes allein herauslöst, ihn so in unerreichbare Fernen rückt und zugleich die Problematik von Irrationalismus und Relativismus in ihn hinein verlagert. — Mit dem voluntaristischen Gottesbild ist ein ebensolches Menschenbild auf das innigste verknüpft, wie die Betrachtung der methodischen Seite der Existenzphilosophie noch deutlicher zeigen wird.

VI. Die konkrete Analyse der Existenz

1. In methodischer Hinsicht ist die Existenzphilosophie nach all ihren Richtungen konkrete Analyse der Existenz, was jetzt näher zu

[9] Vgl. Reding, 110 ff.

bestimmen ist. Hinter diesem methodischen Prinzip steht ein tiefes *Mißtrauen gegen das Allgemeine.* Die den Menschen vergewaltigenden Mächte, von denen zu Anfang des Abschnitts über die Freiheit die Rede war, stellen sich als verschiedene Ausprägungen des Allgemeinen dar. Bei Hegel hat es die idealistische Gestalt der absoluten Idee, in der Naturwissenschaft tritt es als das Naturgesetz auf, für das Massendasein schließlich kehrt es als das wesenlose Gerede und Getue wieder. Mit diesen seinen tatsächlich zerstörerischen Formen wird in der Folge das Allgemeine überhaupt, weil man es davon nicht zu unterscheiden vermag, wenigstens in Fragen der Existenz als unzuständig betrachtet.

Nach Jaspers hat es seinen Ort im *Bewußtsein-überhaupt* und der diesem zugeordneten Wissenschaft, wo es um eine objektive und *allgemeingültige,* das heißt allen zugängliche und für alle zwingende Wahrheit geht. Diese Wahrheit wird in der Aussage vollzogen, hat also prädikativen Charakter; dazu ist sie gegenständlich, hat also mit dem gegenständlich Begegnenden zu tun. Da es aber ein solches nur im Raum des diesseitig Erfahrbaren gibt, ist das Wissen des Allgemeinen darauf beschränkt. Und auch in diesem Umkreis erschließt es nicht etwa eine an sich bestehende Wesensordnung; vielmehr entfaltet es sich in einer unter bestimmten Vorbedingungen entworfenen Kategorialität, weshalb ihm eine nur bedingte, nicht aber eine unbedingte Geltung zukommt.

Solches Wissen scheitert ebenso wie das in Marcels konkreter Philosophie dem Bereich der Probleme entsprechende Wissen an der *Existenz.* Da sie sich nämlich in dem je und je einmaligen Aufschwung der Freiheit vollendet, ist sie etwas völlig Einzelnes, das nicht auf das Allgemeine zurückgeführt werden kann. Deshalb besteht ihre Wahrheit darin, als diese einzelne in sich selbst hell zu werden; es ist also eine *vereinzelte,* mit der Existenz oder der Subjektivität identische und darum existenzielle oder subjektive Wahrheit. Hierher gehört Kierkegaards Wort: „Die Wahrheit ist die Subjektivität“ [10]. Als ungegenständliche oder vorgegenständliche ist diese Wahrheit auch vorprädikativ, weil alles Aussagen immer schon vergegenständlicht. In ihrem innersten Kern öffnet sich die existenzielle Wahrheit zu der Transzendenz, da diese ja die letzte Tiefe der Existenz bildet, und wird so zum *Glauben,* bei Jaspers im philosophischen, bei Kierkegaard im theologischen Sinne, bei Marcel irgendwie als Unterwegs vom einen zum andern im Bereich des Geheimnisses.

2. Insofern sich die Existenzphilosophie im Raume der existenziellen Wahrheit entfaltet, ist sie konkrete Analyse oder Auslegung der Exi-

[10] Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, II. Teil, 2. Abschn., 2. Kap.

stenz. Hier erhebt sich die *Frage,* ob damit die Philosophie nicht aufhört, Philosophie zu sein. An ihre Stelle scheint eine psychologistisch-relativistische Beschreibung der Existenz zu treten. Diese scheint nicht über die verschiedenen Seiten des Existierens oder die Haltungen der Existenz hinauszukommen und sich so in Anthropologie zu erschöpfen, während ihr alle Gehalte oder die den Menschen umfangende Seinsordnung entweder in den Haltungen untergehen oder gänzlich entfliehen.

Prüfen wir die aufgeworfene Frage zunächst an *Kierkegaard,* dessen Stadien auf dem Lebenswege dafür aufschlußreich sind. Das ästhetische Stadium geht im Fluß der Erscheinungen unter und ist deshalb immer nur im Moment; daher verliert es sich an ebenso viele subjektive oder relative Schein-Wahrheiten, wie es Momente durchläuft; ihm ähnelt das „man" bei Heidegger. Im ethisch-religiösen Stadium erst ist der Mensch er selbst, kommt sein innerstes Wesen zum Durchbruch, findet er sich selbst in der ewigen Bedeutung seines Daseins und damit das Absolute. Dies aber ist die von Kierkegaard gemeinte Subjektivität; insofern sie über die Erscheinungen hinaus- und in das Ewige oder Absolute hineinreicht, ist sie in ihrer Vereinzelung imstande, *absolute Wahrheit* zu vollziehen. Damit ist schon gegeben, daß nach Kierkegaards Absicht die Wahrheitsgehalte keineswegs von den existenziellen Haltungen verschlungen werden, wie besonders an Gott sichtbar wird; vielmehr sollen sich in den Haltungen gerade die Gehalte erschließen. Diese öffnen sich nämlich erst dann in ihrer Fülle, wenn sie nicht fremd und gleichgültig vor dem Menschen stehen, sondern von ihm mit der Leidenschaft seiner Innerlichkeit ergriffen werden und so erst ganz als Wahrheiten für ihn da sind, indem sie sich an ihm auswirken.

Auch *Jaspers* bezeichnet das existenziell Wahre als „unbedingt gültig"[11] und scheidet es dadurch von der relativen Schein-Wahrheit. Diese Unbedingtheit weist bei ihm in die „Kommunikation" und in die „Grenzsituation" hinein. Die existenzielle Wahrheit kann und muß in ihrer unvertretbaren Einmaligkeit dem andern Zeugnis von sich geben und so mit ihm in *Kommunikation* treten, wobei sie nicht für den andern gilt, sondern für ihn nur Vorbild, erweckender oder bestätigender Anruf zur Verwirklichung seiner eigenen Wahrheit wird. Das ist möglich, weil das jeweils Eigene der Existenzen oder Subjektivitäten „zwar in geschichtlicher Erscheinung verschieden ist, aber in der Ewigkeit zusammentrifft"[12]. Derselbe Zusammenhang tritt in der *Grenzsituation* hervor, die immer schon die Existenz umfängt und das Irdisch-Zeitliche an seine Grenze und damit vor das Ewige führt.

[11] Der philosophische Glaube, 70.
[12] Ebd.

Wie sie die Nichtigkeit der subjektiv-relativen Meinung an den Tag bringt, so bestätigt sie die existenzielle Wahrheit gerade in ihrer Unbedingtheit. — Die so als unbedingt ausgewiesene Wahrheit soll nach Jaspers die den existenziellen Haltungen entsprechenden Gehalte eröffnen, was besonders von Gott gilt.

3. *Blicken wir* von hier aus *auf das Allgemeine* zurück. Nach Jaspers ist die existenzielle Wahrheit unbedingt gültig und „darum nicht Wahrheit für alle" oder „allgemeingültig"[13], während die Wahrheit des Bewußtseins-überhaupt allgemeingültig und deshalb nicht unbedingt gültig ist. Das Bewußtsein-überhaupt richtet sich auf das allgemeine Gesetz und sieht das Einzelne lediglich als dessen Fall; deshalb ist seine Wahrheit ohne weiteres für alle gültig und allen zugänglich. Im existenziellen Bereich hingegen kommt es gerade auf den Einzelnen an, dessen Wahrheit lebt, indem er sie je und je in seinem freien Aufschwung vollzieht. Da sich aber die konkrete Situation jedes Einzelnen von der aller andern unterscheidet, gilt seine im obigen Sinne absolute oder unbedingte Wahrheit nicht für die andern, ist sie nicht Wahrheit für alle oder allgemeingültig und daher nicht jedem zugänglich.

Soweit gehen wir mit Jaspers einig; doch bleibt die Frage, ob die existenzielle Wahrheit dem Allgemeinen *völlig heterogen* gegenübersteht. Nun sagt Jaspers selbst, das Eigene der Einzelnen sei nur in seiner geschichtlichen Erscheinung verschieden, während es in der Ewigkeit zusammentreffe. Hier ist offenbar das, was wir die transzendente Tiefe nannten, gemeint. Daß diese sich auch in der immanenten Tiefe oder in der Wesensordnung auswirkt, wird durch den konzeptualistischen Untergrund der Existenzphilosophie verhindert. Folglich bildet für sie die existenzielle Wahrheit einen radikalen Gegensatz zum Allgemeinen. Das gehört aber keineswegs zum Wesen der existenziellen Wahrheit; sie wird auch dann gewahrt, wenn die Existenz von einer Wesensordnung durchwaltet wird und deshalb der Einzel-Wahrheit ein den Einzelnen überschreitender oder allgemeiner Kern innewohnt.

Von der Wesensordnung her wächst eine *Brücke* über die von der Existenzphilosophie aufgerissene Kluft zwischen der existenziellen oder subjektiven Wahrheit, mit Bezug auf Gott *Glaube* genannt, und der nicht-existenziellen oder objektiven Wahrheit, die dem *Wissen* eignet. Gewiß besteht einerseits zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß letztere jederzeit verfügbar und zwingend ist, während erstere im freien Einsatz immer wieder neu errungen werden muß. Anderseits aber berühren sich beide durch ihre Verwurzelung in der

[13] Ebd.

Wesensordnung, womit erstere zu ihrer Absolutheit einen Kern von Allgemeinheit gewinnt, während letztere in ihrer Allgemeinheit eine gewisse Absolutheit erreicht, insofern sie es in einer innersten Zone nicht mehr nur mit einer selbstentworfenen Kategorialität, sondern mit vorgegebenen Wesensstrukturen zu tun hat.

Zu bedenken bleibt noch, ob die existenzielle Wahrheit nicht durch den ihr innewohnenden allgemeinen Kern überhaupt erst *als Wahrheit ermöglicht* wird. Sie hängt als Wahrheit im Gegensatz zur bloßen Erscheinung ganz von der transzendenten Tiefe ab, was vor allem für Kierkegaard und Jaspers zutrifft. Die transzendente Tiefe aber kann sich nur im Durchgang durch die immanente Tiefe der Wesensordnung öffnen; sonst müßte man dem Menschen eine unmittelbare, irgendwie schauhafte Erfahrung des Transzendenten zuschreiben; eine solche jedoch hat er nicht. Daher droht die Gefahr, daß sich wegen des Fehlens der immanenten Tiefe die aus dem christlichen Glauben oder dessen Nachklang stammende transzendente Tiefe allmählich verflüchtigt und so auch die existenzielle Wahrheit sich auflöst. Deshalb kommt auch nie die Befürchtung zur Ruhe, daß die durch die existenzielle Wahrheit erschlossenen Gehalte in den entsprechenden existenziellen Haltungen untergehen, was bei dem Verhältnis des Transzendierens zu dem transzendenten Gott vor allem brennend wird.

4. Das bisher über die existenzielle Wahrheit Entwickelte kann nicht ohne weiteres auf *Heidegger* bezogen werden. Gewiß geht es auch bei ihm um eine konkrete Analyse des Da-seins oder des Menschen; doch steht diese von vornherein im Dienste der leitenden und alle Schritte in ihrer Eigenart prägenden Frage nach dem Sein selbst. Daher kommt es nicht auf die existen*zielle* Wahrheit oder auf die Verfassung des Menschen als dieses bestimmten Seienden an, sondern alles kreist um die *existenziale Wahrheit* oder um die Verfassung des Menschen als des Daseins, als des Da des Seins. Wenn sich das Sein einerseits je und je im Entwurf des Daseins ereignet, so ist das anderseits immer schon ein ek-statischer Entwurf, in dem sich das Dasein als dieses Seiende überschreitet in das ihm sich übereignende Sein hinein. Hiermit läßt das Dasein in seiner Je-meinigkeit immer schon eben diese seine Je-meinigkeit hinter sich und ist nichts weiter als das Da des allumfassenden Seins.

Dieser Ansatz besagt, daß sich im Einzelnen immer schon das *Allgemeine* verwirklicht. In dieselbe Richtung weist die *phänomenologische Methode,* die Heidegger anwendet, und die von ihrem Ursprung in Husserl her sich gerade im Raume des Allgemeinen entfaltet. Heidegger benutzt sie, um von dem zunächst und zumeist sich Zeigenden aus Schicht um Schicht das freizulegen, was sich zunächst und zumeist nicht zeigt, aber in dem zunächst und zumeist sich Zeigen-

den anwesend ist, um in dem im Seienden verfangenen Dasein das dem Sein dienende Da-sein offenbar zu machen. Freilich bildet das Sein im Gegensatz zu Husserl nicht ausschließlich ein übergeschichtlich vorgegebenes Allgemeines, sondern entsprechend dem früher entwickelten geschichtlichen Charakter des Seins ein je und je im Entwurf des Da-seins sich geschichtlich verwirklichendes Allgemeines; doch bleibt es trotzdem wahrhaft ein Allgemeines, weil das Sein nicht dem je und je geschehenden Entwurf entstammt, sondern dieser vielmehr im Sein gründet.

Damit scheint bei Heidegger der Weg angebahnt zu sein, der über die Unzulänglichkeiten der bloß existenziellen Wahrheit hinausführt, der auch über das zunächst nur geschichtliche Sein hinausführen kann zur übergeschichtlichen Tiefe des Seins und schließlich zum übergeschichtlichen Gott.

Unsere Darlegungen suchten zu verdeutlichen, daß die Existenzphilosophie, inhaltlich gesehen, die Existenz durch Freiheit und Transzendenz bestimmt, während sie, methodisch gesehen, eine konkrete Analyse der Existenz vollzieht.

Grundformen der Ursächlichkeit*

Von Albert Mitterer

J. Seiler macht in seiner „Philosophie der unbelebten Natur", Olten 1948, die zutreffende Bemerkung: „Die Anwendung der Ursachenlehre auf die konkreten und gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaft stellt eine wichtige, aber noch kaum in Angriff genommene Aufgabe der Naturphilosophie dar."

In meinem Buche „Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart", Wien 1947, habe ich Erzeugungs- und Entwicklungsbiologie einander gegenübergestellt und damit erstmals auf breiter Grundlage einen Ausschnitt aus jener vergleichenden Ursachenlehre gegeben, an der ich seit Jahrzehnten neben anderem arbeite. Erzeugungs- und Entwicklungsbiologie sind nur Spezialfälle für eine Erzeugungs- und Entwicklungsätiologie oder -ursächlichkeit überhaupt, und diese sind wieder Spezialfälle für zwei Ätiologien, die man als Exekutiv- und Konsekutivätiologie unterscheiden könnte.

Damit komme ich zu meinem eigentlichen Thema. Die naturphilosophisch mit Recht geforderte Anwendung der Ursachenlehre auf die konkreten und gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaft kann natürlich nicht einfach so erfolgen, daß man die Kategorien der aristotelischen Erzeugungsursächlichkeit den von der Naturwissenschaft gewonnenen Ergebnissen aufzwingt, sondern man muß sich bewußt werden, daß es schon im Altertum und im Mittelalter andere Kategorien der Ursächlichkeit gab, z. B. die der Beteilungsätiologie, und daß die Neuzeit neue geschaffen hat wie etwa die der Entwicklungsätiologie.

Wenn Ursache eine Sache ist, von deren Sein das Sein einer anderen Sache kommt, so ist doch die Art und Weise, wie Sein von Sein kommt, sehr mannigfaltig, und es ist durchaus denkbar, daß es Arten und Weisen solcher Ursächlichkeit gibt, die sich in die technomorphe Kategorientafel des Aristoteles, auch wenn man sie wie St. Thomas vervollständigt, nicht ohne Gewaltanwendung einordnen lassen. Ich habe das in dem genannten Buche ausführlich gezeigt und in dem folgenden „Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart" wiederholt und fortgesetzt.

Drei Formen der Ursächlichkeit. Wenn in einem Subjekte ein Zustand auf den anderen folgt, so scheinen grundsätzlich dreierlei Formen der Ursächlichkeit denkbar. Entweder ist die zeitliche Aufeinanderfolge der Zustände von einem anderen Subjekte, sei es innerhalb oder außerhalb, verursacht (Exekutivätiologie), oder ein Zustand des Subjektes ist innerlich die Ursache für den nächstfolgenden, so

* Anm.: Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich ausdrücklich, daß es sich in einem so kurzen Aufsatz nicht um die Grundformen aller Ursächlichkeit handeln kann. Es geht nur um die geschöpfliche Ursächlichkeit, und auch hier nur um die naturwissenschaftliche, während die zahlreichen Formen der Ursächlichkeit, die sich in unserer Seele und in den Beziehungen zwischen Seele, Leib und Umwelt abspielen, notwendig außer Betracht bleiben müssen.

daß dieser nicht bloß dessen zeitlicher Nachfolger, sondern auch dessen ursächliche Folge oder Wirkung ist (Konsekutivätiologie), oder das Subjekt ist seinem Wesen nach ein Konstitut, aus dessen Konstitution die zeitliche Aufeinanderfolge seiner Zustände ursächlich folgt (Konstitutivätiologie).

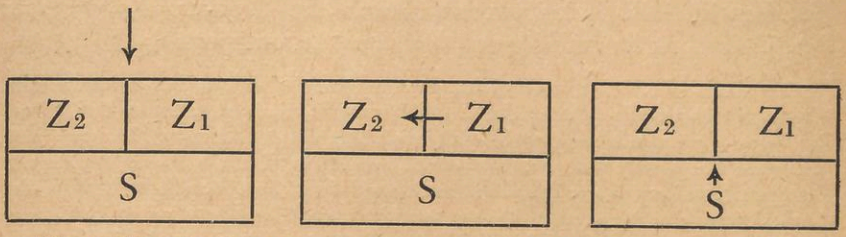


Abb. 1: Wenn in einem System S ein Zustand Z_2 auf den anderen Z_1 folgt, so scheinen dreierlei ursächliche Vorstellungen möglich. Siehe Text.

Wir werden allerdings zwischen die Exekutiv- und die Konsekutivätiologie die Reaktivätiologie einführen müssen. Denn sie bedeutet den ersten wesentlichen Bruch mit der alten Exekutivätiologie und leitet unmittelbar zur Konsekutiv- und Konstitutivätiologie über.

Viererlei Systeme. Alle Ursächlichkeiten lassen sich nun so auffassen, daß sie sich in einem System abspielen, z. B. in einem System von warmen und kalten Körpern. Je nach der Ursächlichkeit können wir dann von einem Exekutiv-, Reaktiv-, Konsekutiv- oder Konstitutivsystem reden. Die Wahl eines Systems als Subjekt der Ursächlichkeit und deren Wirkungen hat den Vorteil, daß wir einen gemeinsamen Hintergrund gewinnen, auf dem sich dann die Verschiedenheiten der Ursächlichkeit desto wirksamer abheben. Es handelt sich unter anderem um das Subjekt der Ursächlichkeit. Wenn ein neuer Zustand eintritt, wer ist die Ursache? Ist es ein Teil des Systems, der auf die anderen Teile einwirkt (Exekutivätiologie), sind es alle Teile, die miteinander reagieren (Reaktivätiologie), ist es ein Zustand des Systems, der den nächsten zur Folge hat (Konsekutivätiologie), oder ist es das System selbst, das die Abfolge dieser Zustände resultiviert, d. h. so verursacht, daß sie aus seiner Konstitution resultieren (Konstitutivätiologie)?

1. Die Exekutivätiologie

Unsere traditionelle Naturphilosophie kommt aus einer Betrachtungsweise der Welt, die von der Exekutivätiologie beherrscht war, und zwar in Form der Beteilungs- und der Erzeugungsätiologie.

Exekutivsystem mit einem Exekutor. Ich wähle aus St. Thomas ein beteilungs- und zwei erzeugungsätiologische Bei-

spiele: Die Sonne bescheint den Mond. Das System bestand dabei aus folgenden Körpern: aus der Sonne, dem Mond und den zwischen ihnen liegenden Himmelshohlkugeln des Mars, der Venus und des Merkurs. Ausführendes Subjekt (Exekutor) war dabei die Sonne allein. Sie war ursächlich tätig, der Mond dagegen ursächlich erleidend (ebenso die dazwischenliegenden durchleuchteten drei Körper, die wir aber der Einfachheit halber hier aus dem Spiel lassen können).

Die ursächliche Tätigkeit der Sonne am Mond setzte voraus, daß die Sonne eine Eigenschaft hatte, das Sonnenlicht, eine Eigenschaft, die einerseits aus dem Wesen der Sonne als notwendige Folgebeschaffenheit resultierte, anderseits aber eine lichtmachende Kraft war. Lichtmachen bestand nun darin, daß die Sonne den an sich lichtlosen Mond mit einem Abbild ihres Sonnenlichtes, dem Mondlicht, beteilte, ihn durch diese nicht aus seinem Wesen entspringende Eigenschaft näher bestimmte. Die Folge davon war, daß Mond und Mondlicht zusammen den Hellmond konstituierten, und dieser Hellmond selbst wieder andere Dinge beschien. Doch davon sehen wir ab und bemerken nur, daß der Mond dabei nicht auch an der Sonne ursächlich tätig, sondern der Sonne gegenüber ursächlich erleidend war und blieb.

Wählen wir ein zweites Beispiel. Es gehörte der Erzeugungsätiologie an, wenn wir zu dieser, wie es berechtigt ist, auch die Bewegungs- und Veränderungsätiologie rechnen, die zur Erzeugung führt. Ein warmer Körper machte einen kalten Körper warm, z. B. ein geheizter Ofen erwärmte die kalte Zimmerluft. Auch im System von Ofen und Zimmerluft war der Ofen der Exekutor und allein ursächlich tätig, indem er warm machte, während die Zimmerluft dabei ursächlich erleidend war, indem sie warm gemacht wurde. Ich habe den Vorgang nach dem Thomasischen Begriff anderswo (WB: Sigelerklärung in den genannten Büchern) dargestellt.

Ähnlich verhält es sich mit einem dritten Beispiel. Feuer erzeugte aus Brennstoff Feuer. Auch hier war Feuer der ursächlich tätige Exekutor, Brennstoff das ursächlich erleidende Subjekt.

Eine solche Exekutivätiologie, ob beteilend oder erzeugend, ist charakterisiert durch folgende Eigenschaften: Zwei Subjekte, davon eines (der Exekutor) ursächlich tätig, das Gegensubjekt ursächlich erleidend. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß das Gegensubjekt infolge der ursächlichen Erleidung an dritten Subjekten ursächlich tätig sei, also der von der Sonne beschienene Mond dritte Körper bescheint, die vom Ofen erwärmte Luft dritte Körper erwärmt und der vom Feuer in Feuer verwandelte Brennstoff anderen Brennstoff in Feuer verwandelt, ganz allgemein: ein bewegter Körper andere bewegt. Wir können das Transmissionsätiologie nennen. Aber sie ist immer abwendig vom Exekutor, nicht rückwendig zu ihm. Infolgedessen ist die Gesamtursächlichkeit einseitswendig.

Exekutivsystem mit zwei Gegenexekutoren. Diese Einseitswendigkeit wurde nun einigermaßen abgeändert in ein System zweier Gegenexekutoren. Wenn wir vom System mit einem Exekutor zu dem mit zwei oder mehreren übergehen, so würde es keine wesentliche Veränderung bedeuten, wofern wir etwa zwei Sonnen meinten, die den Mond beleuchten, zwei Öfen, die die Zimmerluft erwärmen,

oder zwei Feuer, die Holz verbrennen. Auch diese Ursächlichkeit wäre einseitswendig.

Unser Fall ist vielmehr folgender: Man erkannte, daß in manchen Fällen das erleidende Gegensubjekt zwar in einer Hinsicht von seiten des tätigen Exekutors ursächlich erleidend, in anderer Hinsicht aber an ihm ursächlich tätig ist, indem es selbst ein zweiter Exekutor ist, dem gegenüber der erste Exekutor ursächlich erleidend wird. So machte der warme Körper den kalten warm, aber umgekehrt auch der kalte Körper den warmen kalt. Wir haben also ein Zweiersystem wie vorhin, aber nicht mehr mit einem, sondern mit zwei Exekutoren.

So etwas gab es zwischen Sonne und Mond, aber auch zwischen Feuer und Holz nicht. Konnte es gar nicht geben. Denn die Sonne war von Konstitution aus sonnenlicht und das Feuer von Konstitution aus warm, beide also in dieser Hinsicht nicht veränderungsfähig.

Die Welt als Verbindung von exekutivätiologischen Einer- und Zweiersystemen. Hier war ungefähr der Punkt, an dem die Physik des hl. Thomas stehenblieb. Seine Welt war ein System von exekutivätiologischen Einer- und Zweiersystemen einschließlich ihrer Transmissionen. Die Sonne beschien alle Sterne (Planeten und Fixsterne), und diese beschienen wieder die Körper der Erde. Der Fixsternhimmel (selbst von Geistern bewegt) bewegte wieder die unter ihm gelegene Saturnhohlkugel und diese die Jupiterhohlkugel usw. Das Feuer erwärmte Wasser und das erwärmte Wasser wieder andere Körper.

Während wir in den astronomischen Beispielen Einersysteme von Exekutoren (mit Einschluß ihrer Transmissionen) vor uns haben, gehört das irdische Beispiel bereits in den Bereich der Zweiersysteme. Trockene Erde macht nasses Wasser trocken (Streusand!) und nasses Wasser die trockene Erde naß, Warmes macht Kaltes warm und Kaltes umgekehrt Warmes kalt.

Es bedurfte langer naturwissenschaftlicher Forschung, bis man erkannte, daß es ein Zweiersystem mit einem Exekutor nicht gibt und daß also ein Zweiersystem mit zwei Exekutoren kein Spezialfall, sondern der allgemeine sei. Nicht bloß die Sonne beleuchtet den Mond, sondern auch der Mond die Sonne; nicht bloß das Feuer verwandelt das Holz, sondern auch das Holz das Feuer. Ja wenn man, um ein neues Beispiel heranzuziehen, beobachtete, daß die Sonne den Stein warm machte, so mußte man im Laufe der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, so paradox es zunächst klang, zur Einsicht kommen, daß auch der kalte Stein die Sonne kalt- bzw. kälter mache. Es gab also keine Einersysteme.

Vom Zweiersystem zum System mit vielen Exekutoren. Zweiersysteme sind ein Spezialfall. Ein System konnte aus drei und mehr Subjekten zusammengesetzt sein. Aber dann sind sie alle Exekutoren, alle sind an allen ursächlich tätig und von allen ursächlich erleidend. Mit anderen Worten, es gibt in Systemen kein Exekutorensolo, in Systemen mit mehr als zwei Subjekten auch kein Exekutorenduett oder -trio, sondern es ist immer ein Exekutorenpleno. Die Natur spielt immer mit vollem Orchester, und jedes Mitglied ist zugleich Spieler und Hörer, Exekutor und Publikum.

So bedeutungsvoll die genannten Verallgemeinerungen waren, so war damit doch das Wesen des Exekutivsystems als solchen nicht betroffen. Sie besagten nur, daß alle Körper eines Systems Eigenschaften hatten, die zugleich verursachende Kräfte waren, und daß sie diese Kräfte an anderen ausübten, mit denen sie räumlich und zeitlich zusammentrafen, ob das nun ein Zweiersystem war oder ein höheres. Aber ihre wechselseitigen Ursächlichkeiten aneinander standen in keinem inneren kausalen, sondern nur in einem äußerlichen räumlich-zeitlichen Zusammenhang. Die raumzeitliche Nachbarschaft war die Bedingung dafür und bot die Gelegenheit, sich aneinander zu betätigen.

Es war also nicht so, daß die warmmachende Ursächlichkeit des warmen Ofens an der kalten Luft die kaltmachende Ursächlichkeit der kalten Luft am warmen Ofen verursacht hätte, sondern beide übten aneinander eine ursächlich voneinander unabhängige konträre Tätigkeit aus, die lediglich von ihrem raumzeitlichen Beisammensein als Bedingung abhing: Das Warmwerden des zweiten, kalten Körpers war eine Wirkung des warmmachenden ersten Körpers, aber das Kaltmachen des zweiten Körpers war keine solche Wirkung. Es war eine Aktion, aber keine Reaktion, bzw. nur eine Entgegenwirkung, aber nicht eine vom andern Körper verursachte Rückwirkung. Wir haben also zwei ausführende Ursächlichkeiten, das Warmmachen und das Kaltmachen, wobei im ersten Falle der warme Körper der Exekutor oder Handelnde, der kalte aber der Erleidende ist, während im zweiten Falle der kalte Körper der Handelnde und der warme der Erleidende ist. Es war im Wesen immer noch Exekutivätiologie mit den allgemeinen, oben beschriebenen Merkmalen, nur insofern erweitert, daß nunmehr alle Körper Exekutoren und, wofern sie konträr entgegengesetzte Eigenschaften hatten, Gegenexekutoren waren, so daß der eine am anderen das Gegenteil dessen ausführte, was der andere am einen.

Aber so umwälzend diese Erweiterung war, an dem Wesen der Ätiologie änderte sie an sich nichts. Nicht bloß weil trotz aller Erweiterung die Exekution beteilend oder (bewegend, verändernd und) erzeugend blieb wie vordem, sondern weil in beiden Fällen der Exekutor allein am Gegensubjekt aktiv, dieses aber passiv war. Was also der Exekutor am Gegensubjekt bewirkte, war eine Erleidung (passio) von seiten des Exekutors, nicht eine Tätigkeit (actio) gegenüber dem Exekutor.

2. Die Reaktivätiologie

Das Bild änderte sich nun wesentlich, als man folgendes erkannte: Einerseits, so mußte man beobachten, hatte die Aktion eines Körpers am Gegenkörper nicht bloß eine Passion ursächlich zur Folge, sondern eine Aktion. Und zwar folgte nicht bloß jene Aktion, die wir oben transmissorisch nannten und die abwendig vom Exekutor gegen weitere Körper gerichtet war, sondern eine Aktion gegenüber dem Exekutor selbst. Es war aber nicht eine Gegenwirkung, die der Gegenkörper unabhängig vom Exekutor bloß wegen der durch Gleichortigkeit und Gleichzeitigkeit gegebenen Gelegenheit an ihm ausübte, sondern eine vom Exekutor verursachte Rückwirkung (reactio) des

Gegensubjektes auf die Einwirkung (actio) des Exekutors. An die Stelle von Actio-Passio trat Actio-Reactio, an die von Agens-Patiens Agens-Reagens.

Diese Erkenntnis wurde gefestigt durch die quantitative Feststellung, daß Wirkung (actio) des Exekutors und Rückwirkung des Gegensubjektes jederzeit größengleich seien. Dazu kam nun als Drittes, daß man erkennen mußte: Viele der Aktionen des Gegenkörpers, die man allein auf dessen Initiative zurückgeführt hatte, sind als solche Rückwirkungen auf Einwirkungen anzusehen. An die Stelle zweier Gegenwirkungen (actiones contrariae) trat auch hier Wirkung und Rückwirkung (actio-reactio).

Verallgemeinerung des reaktiven Exekutivsystems. Diese Erkenntnis führte zwangsläufig zu folgenden Erweiterungen:

Erstens hatte es keine Berechtigung mehr, den einen Körper als Agenten und nur den anderen als Reagenten zu betrachten. Der andere war ebenso Agent und sein Widersacher Reagent. Es reagiert nicht bloß die kalte Zimmerluft auf die warmmachende Tätigkeit des warmen Ofens durch Kaltmachen, sondern ebenso der warme Ofen auf die kaltmachende Tätigkeit der kalten Zimmerluft durch Warmmachen.

Zweitens hatte es keinen Sinn mehr, Passion und Reaktion voneinander zu unterscheiden. Man mußte allmählich sehen, daß Warmwerden und Kaltmachen der Luft sachlich dasselbe sei, ebenso Kaltwerden und Warmmachen des Ofens. Wir würden heute sagen: Im ersten Fall ist es Zunahme von Wärmeenergie (Warmwerden) der Zimmerluft durch Übernahme dieser Wärmeenergie aus dem warmen Ofen (Kaltmachen), im zweiten Falle Abnahme der Wärmeenergie des Ofens (Kaltwerden) durch Abgabe dieser Wärmeenergie an die Zimmerluft (Warmmachen).

Drittens: da dies nicht bloß für Zweiersysteme, sondern für alle Systeme gelten mußte, so mußte nicht mehr bloß mit einer Aktion aller an allen, sondern auch mit einer Reaktion aller auf alle gerechnet werden.

Vom Reagieren aufeinander zum Reagieren miteinander. Hatte man so auf seiten des Patienten Passion und Reaktion miteinander sachlich gleichgesetzt, so konnte man mit gleichem Rechte auf seiten des Exekutors Aktion mit Reaktion gleichsetzen. Dann blieben nur mehr zwei Subjekte übrig, und diese zwei reagierten miteinander. In diesem Ausdruck, daß beide miteinander reagieren, war nunmehr in einem Worte alles zusammengefaßt, was man früher durch sechs Begriffe und Worte ausdrücken mußte: durch zwei Aktionen, zwei Passionen und zwei Reaktionen.

Wenn in der Chemie, wo der Ausdruck Reaktion zweier Körper miteinander am geläufigsten ist, zwei Körper miteinander reagieren, so entstehen dabei ein oder mehrere andere Körper. Wenn in einem System ein temperaturhoher warmer und ein temperaturniedriger kalter Körper miteinander reagieren, so entsteht aus ihnen schließlich ein System von temperaturgleichen Körpern. So reagieren Ofen und Zimmerluft miteinander physikalisch. Und sie reagieren miteinander weiter, wenn auch die Temperatur dann gleich bleibt.

In dieser Ausdrucksweise durch den Plural „beide" kommt daher die physikalische Parität des einen wie des anderen Körpers zum Ausdruck und im Wort „Reagieren" zugleich die ursächlich gegenseitige Abhängigkeit ihrer Tätigkeit. „Mitsammen" drückt die Zugehörigkeit zu einem System aus. Unausgesprochen ist die gemeinsame Wirkung im System, der Temperaturausgleich. Also nicht der eine reagiert auf den anderen mit einer ihm eigenen Wirkung, noch der andere auf den einen, sondern beide reagieren miteinander zu dem Ergebnis einer das ganze System betreffenden Wirkung.

Subjekt der verursachten Wirkung ist also bei solcher Formulierung bereits das System, nicht mehr die beiden Subjekte, während Subjekt des Reagierens noch die beiden Subjekte sind, nicht das System. Es ist die letzte Formulierung, die noch einigermaßen mit dem Begriff von Exekutoren arbeitet, während die Exekutivätiologie in ihrem ursprünglichen Wesen bereits zugunsten einer Reaktivätiologie verlassen ist.

Entwicklungsreihe von der Exekutivätiologie zur Reaktivätiologie. Weltbilder sind nicht bloß Tatsachen, die geschichtlich-zeitlich aufeinanderfolgen, ohne innerlich aufeinander bezogen zu sein oder auseinander hervorzugehen, sondern sie lassen sich als Entwicklung begreifen und in Form von Entwicklungsreihen darstellen. Diese haben vielfach etwas Schematisches, aber auch etwas ungemein Lehrreiches.

Wenn wir zusammenfassen, so haben wir eine doppelte Entwicklung. Sie ging vom exekutiven Zweiersystem mit einem Exekutor aus und vollzog sich nach zwei Richtungen, einerseits vom Zweier- zum Dreier- und zu höheren Systemen, anderseits vom Aktiv-Passiv-System zum Reaktivsystem. Wenn wir diese Entwicklung in Form eines Koordinatensystems darstellen und auf der Abszisse die Entwicklung vom Zweier- zum allgemeinen System, auf der Ordinate die vom Agens-Patiens-System zu dem der Reagentien auftragen, so sieht die Reihe ungefähr aus wie die Abbildung auf der folgenden Seite.

St. Thomas und heute. Nunmehr läßt sich auch genauer angeben, auf welcher Entwicklungsstufe die Ätiologie zur Zeit des hl. Thomas stand. Sie war nicht zum Reagentiensystem vorgedrungen, sondern ungefähr beim „Zweier"system mit zwei Exekutoren stehengeblieben, wenn man darunter nicht bloß etwa die Vermehrung der Exekutoren versteht, sondern die Tatsache, daß sich zwei Exekutoren mit entgegengesetzter Ursächlichkeit aneinander gegenüberstehen. Der Begriff der Reaktion auf eine Aktion und erst recht der zweier Subjekte, die miteinander im besagten Sinne reagieren, gehört einer späteren Zeit an.

Aber auch dieses Zweiersystem mit zwei Exekutoren war nur auf die Erde beschränkt. Nie kam es am Himmel vor, daß ein Körper dem anderen mit einer Gegenaktion gegenüberstand, daß etwa die Sonne den Mond lichter und der Mond

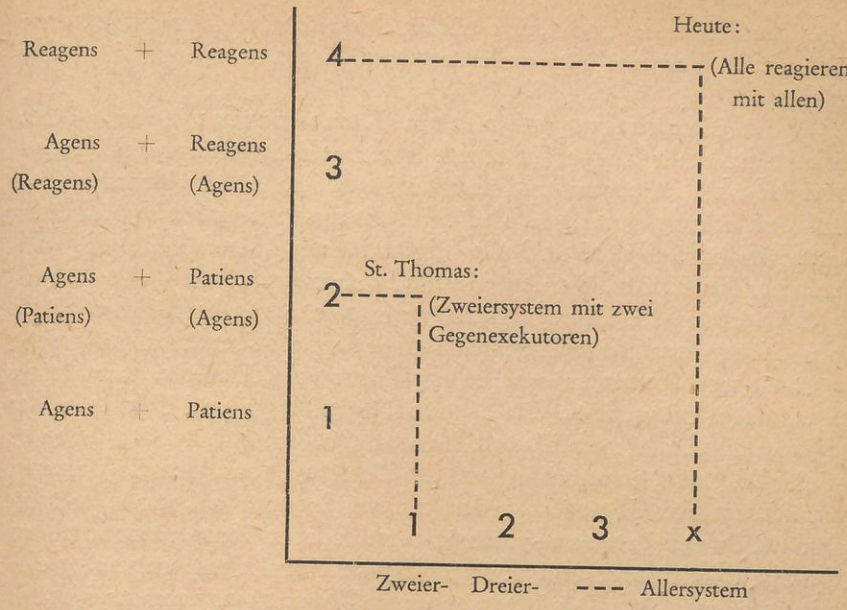


Abb. 2: Von der Exekutiv- zur Reaktivätiologie. Erklärung im Text

die Sonne dunkler machte. Ebensowenig gab es ein solches Verhältnis zwischen Himmel und Erde. Nur der Himmel wirkte auf die Erde ein, nicht die Erde auf den Himmel. Erhört war es, daß die Sonne des Himmels einen Stein auf Erden erhellte und erwärmte, aber unerhört wäre es gewesen, daß der Stein auf Erden seinerseits die Sonne dunkler und kälter gemacht hätte. Aber auch auf Erden war so etwas auf gewisse Vorgänge beschränkt. Alle diese Fälle waren Zweiersysteme mit je nur einem Agens und Patiens (Fig. 2). Zusammenfassend müssen wir sagen, es wäre in jenem Weltbild ein Gedanke ausgeschlossen gewesen: daß etwa im ganzen Weltall alle Körper mit allen auch nur im weitesten Sinne reagieren.

Von der Reaktiv- zur Konsekutivätiologie. Was unsere heutige Naturwissenschaft betrifft, so ist sie nicht bloß zu solchen reaktivätiologischen Auffassungen fortgeschritten, sondern bereits darüber hinaus, und damit kommen wir zum nächsten Kapitel. Die Reaktivätiologie vollzog den Bruch mit jener alten Exekutivätiologie und deren beiden Hauptformen, der Beteilungs- und Erzeugungsätiologie, und bahnte die beiden anderen Ätiologien an, die Konsekutiv- und die Konstitutivätiologie, wie wir gleich sehen wollen.

3. Die Konsekutivätiologie

Solange man von den Subjekten eines Systems in dem Sinne redet, daß sie miteinander reagieren, ist die Vorstellung von Exekutoren noch nicht völlig verlassen. Diese aufeinander wirkenden „Reagenten

miteinander" sind noch die direkten Nachkommen der Exekutoren, von denen der eine den anderen warm, der andere den einen kalt machte.

Vom Exekutivsystem zum Konsekutivsystem. Wenn zwei oder mehr Körper in einem System miteinander reagierten, so wurden noch immer sie und ihre Eigenschaften als die Ursachen und als die Wirkung angesehen. Die Teile des Systems waren also die verursachenden Subjekte und die Eigenschaften dieser Teile die verursachenden Kräfte. Die Auffassung ist meristisch.

Eine grundsätzlich neue Ätiologie war es, als in holistischer Weise das System und seine Eigenschaften selbst als Ursachen aufgefaßt wurden und ebenso umgekehrt als Wirkungen. Dann verursacht ein System ein neues, etwa das System Natronlauge und Salzsäure das System Kochsalz und Wasser. Es war also schon ein Fortschritt in dieser Richtung, wenn zwar nicht die Ursachen, aber doch die Wirkung bereits als eine Eigenschaft des ganzen Systems aufgefaßt werden konnte. So reagierten zwei Körper verschiedener Temperatur in einem System miteinander und führten in ihm einen Temperaturausgleich des Systems herbei. Der Übergang zum Konsekutivsystem war damit einigermaßen vorbereitet, aber noch nicht vollzogen.

Um Konsekutivsystem zu sein, mußte das System selbst als dasjenige angesehen werden, das als Ganzes sowohl Subjekt eines Anfangszustandes als eines Endzustandes war. Es war somit das Subjekt eines Zustandswechsels. Zweitens mußte als Ursache des Zustandswechsels nicht ein Subjekt außerhalb des Systems angesehen werden (damit wäre ein neues Exekutivsystem eingeführt worden), auch nicht ein Teil oder Subjekt im System (damit wäre das System selbst zu einem Exekutivsystem gemacht worden), auch nicht das System selbst (das wäre Konstitutivätiologie, von der wir an vierter Stelle reden). Der jeweilige Zustand ist vielmehr die Ursache seines zeitlichen Nachfolgers, so daß also ein Zustand dem anderen nicht bloß zeitlich folgt (sequitur), sondern aus ihm ursächlich erfolgt (consequitur).

Das ist nun freilich eine Ätiologie, die im System des hl. Thomas völlig fehlt. Allein sie widerspricht dem Begriff der Ursächlichkeit nicht, wenn diese darin besteht, daß ein Sein das Prinzip eines anderen Seins ist. Es ist nicht einzusehen, warum nicht der Zustand eines Systems als ein Sein angesprochen werden könnte und der nachfolgende als ein anderes und warum nicht ein Zustand das Prinzip des folgenden sein könne, so daß dieser nicht bloß zeitlich nach jenem, sondern ursächlich von ihm komme. Ein Widerspruch liegt darin nicht. Er müßte nachgewiesen werden. Wenn aber nicht, dann handelt es sich lediglich um eine Tatsachenfrage, nämlich darum, ob es solche Systeme gebe oder nicht, nicht um eine Prinzipienfrage, ob es sie geben könne oder nicht.

Das Energiesystem und sein Energiezustand. Der ursprüngliche Begriff der Kraft und des Kräfteparallelogrammes hatte noch meristischen Charakter. Aber schon der moderne Feld-Kraft-Begriff war Wegbereiter zur Konsekutiv-

ätiologie. Die alles beherrschenden Feldkräfte wie etwa die Schwerkraft setzten wohl Eigenschaften der Körper wie die Schwermasse voraus, betrachteten aber die Schwerkraft nicht als identisch mit dieser Eigenschaft, sondern als ein Prädikat des Systems von zwei oder mehr Körpern. Die Größe dieser Kraft wurde daher auch durch eine Konstante und den Quotienten aus dem Produkt der Massen durch das Quadrat der Entfernung gemessen $f = k\ Mm / r^2$. Diese Kraft war also eine Eigenschaft des Systems.

In der Wirkung der Kraft freilich hatte man wieder den einzelnen Körper im Auge, indem man als Wirkung die Beschleunigung (b) des einen Körpers (m) gegen den anderen (M) oder gegen ihren gemeinsamen Schwerpunkt ansah und letztere so maß: $f = Mb = mB$. Dabei war im ersten Fall die größere Masse mit kleinerer Beschleunigung, im zweiten Fall die kleinere Masse mit größerer Beschleunigung gegen den anderen bzw. gegen ihren gemeinsamen Schwerpunkt bewegt. Der allgemeine Begriff des Konsekutivsystems wurde ermöglicht durch den des Energiesystems, und dieser wurde ermöglicht und erlangte seine ungeheure Bedeutung durch den Umfang, den die Begriffe System und Energie erhielten.

System und Konstitut standen in der Exekutivätiologie, etwa bei St. Thomas von Aquin, in einem schroffen Gegensatz. Physikalische Körper waren innerlich hylomorphe Konstitute, ohne System zu sein. Die Körperwelt dagegen war ein äußerliches System von Körpern, ohne innerlich Konstitut zu sein. Dies kam einigermaßen schon dadurch zum Ausdruck, daß Körper innerlich stetig ausgedehnt waren, Körpersysteme wie die Körperwelt aber nicht. Ihre Körper berührten sich nur mit den Oberflächen.

Dieser schroffe Gegensatz wurde überwunden. Körper sind nicht so sehr innerliche Konstitute, daß sie nicht auch Systeme aus ihren Bausteinen wären, und Körpersysteme sind nicht so sehr äußerliche Systeme, daß sie nicht irgendwie innerliche Konstitute wären. Auch das kommt in der Form der Ausdehnung zur Geltung. Körper sind nicht so stetig ausgedehnt, daß sie in gewisser Hinsicht nicht auch unstetig wären, und Körpersysteme sind nicht so unstetig, daß sie nicht irgendwie stetig wären. Wie die Begriffe Korpuskel und Welle im Mikrophysikalischen, so gehen die Begriffe von System und Konstitut im Makrophysikalischen ineinander über, so daß weder ein Körper noch ein System aus Körpern einseitig mit dem einen allein zutreffend beschrieben werden könnte. Auf diese Weise ist also der Begriff System zu einem allgemeinen Begriff geworden, unter den sich die körperlichen Gebilde vom Atomkern über Atome und Moleküle bis zu den Großkörpern der Erde und von diesen über die Erde und die anderen Planeten einschließlich ihrer Trabanten bis zum Sonnensystem und über die umfassenderen Systeme bis zur Körperwelt selbst einbegreifen lassen.

Ebenso umfassend ist der Begriff der Energie. Alle die ehemaligen Eigenschaften, Vorgänge und Zustände der besagten Konstitute und Systeme lassen sich im Grunde als Energie bzw. als durch Energie bestimmt auffassen. Diese Auffassung hat die Brücke geschlagen zwischen scheinbar unvereinbaren Gruppen von physikalischen Tatsachen, so erstens zwischen der Mechanik (mit Einschluß der Thermik und Akustik) einerseits, anderseits der Optik und Elektrik. Zweitens hat dieser Begriff die chemischen und physikalischen Vorgänge unter seinem Begriffsinhalt zusammengefaßt, drittens Ruhelage und Bewegung, und er hat zuletzt auch die Gleichung zwischen der Masse der Körper und ihrem Energiegehalt ermöglicht.

Diese beiden umfassenden Begriffe, System und Energie, gestatten uns daher, auch jene Systeme, die wir vorhin als Exekutiv- und Reaktivsysteme kennengelernt haben, als Energiesysteme zu begreifen und ihre Zustände als Energiezustände, deren jeweiliger mit dem vorhergehenden und nachfolgenden in einem funktionalen Zusammenhang steht. Dieser kann auch als Kausalzusammenhang

aufgefaßt werden, so nämlich, daß der jeweilige Energiezustand ursächliche Folge des vorhergehenden und Ursache des zeitlich nachfolgenden ist.

Vom Energiesystem zum geschlossenen Energiesystem. Konsekutivsystem im strengen Sinn ist das sogenannte geschlossene Energiesystem, ein Energiesystem, in dem weder von außen Energie eindringen noch von innen abgegeben werden kann. Hätte das Zimmer, in dem nach unserem Beispiel ein Ofen die Zimmerluft erwärmt, adiabatische, d. h. wärme- oder überhaupt energieundurchlässige Wände, so könnte das System aus Ofen und Zimmerluft als geschlossenes Energiesystem angesehen werden.

Dieses System befindet sich nun in einem bestimmten Energiezustand. Die Energie ist in ihm in bestimmten Mengen und Formen vorhanden. Aber die Menge und die Form der Energie ist auf die Teile des Systems verschieden verteilt. So enthalten etwa auch bei gleicher Temperatur Chamotteziegel des Ofens wesentlich mehr Wärmeenergie als ein gleiches Volumen Zimmerluft. Aber auch die Energieform ist wenigstens am Anfang verschieden verteilt. Solange der Brennstoff des Ofens und der Sauerstoff der Zimmerluft nicht verbraucht sind, haben wir in beiden (Ofen und Zimmerluft) nicht bloß thermische, sondern auch chemische Energie. Aber auch innerhalb der thermischen Energie ist das Energieniveau, die Temperatur, verschieden. Während der Ofen Wärme von hoher Temperatur hat, ist die Wärme der Zimmerluft von geringer Temperatur.

Dieser Energiezustand ändert sich aber beständig, wobei die Energiemenge gleich bleibt, während die Verteilung der Energiemengen, Energieformen und Energieniveaus wechselt. Dies geschieht, wie bekannt, zunächst in der Weise, daß chemische Energie des Brenn- und Sauerstoffes in Wärmeenergie verwandelt wird, dann so, daß ein Temperaturausgleich, also eine dem Niveau nach gleichmäßige Verteilung der Wärmeenergie vor sich geht. Aber auch ein gewisser Ausgleich der Energiemengenverteilung tritt ein. Denn wenn ein gleiches Volumen Chamotteziegel auch nach dem Temperaturausgleich noch immer eine größere Menge von Wärmeenergie enthält als ein gleiches Volumen Zimmerluft, so ist doch die Differenz der Menge nach dem Temperaturausgleich zwischen Zimmerluft und Ofen nicht mehr so groß wie vorher.

Allein auch nach dem Temperaturausgleich ändert sich der Energiezustand beständig. Nur ist diese Änderung nicht mehr eine Zustandsänderung des Ganzen, im großen gesehen wie der Wechsel von der ungleichmäßigen Verteilung der Temperatur zur gleichmäßigen, sondern ein Wechsel im Innern und Kleinen. Denn Wärme bleibt bei jeder Temperatur Energie der Molekularbewegung, und diese Molekularbewegung ist mit einem beständigen Wechsel und Austausch von

potentieller und kinetischer Energie der Moleküle verbunden. Allein nach außen, genauer ausgedrückt: makroskopisch, macht sich diese Änderung nicht bemerkbar. Wir nennen daher diesen Energieveränderungszustand stationär, während der frühere, der äußerlich als Temperaturwechsel in Erscheinung tritt, nichtstationär genannt wird.

Die Sätze des geschlossenen Energiesystems. Für so ein geschlossenes Energiesystem gelten nun bestimmte Regeln, nach denen sich der Wechsel der Energiezustände abspielt. Sie gehören zu den grundlegendsten Sätzen der Physik. Der erste von ihnen ist der Energieerhaltungssatz, der besagt, daß im geschlossenen Energiesystem bei allem Wechsel der Energiezustände die Menge der Energie quantitativ gleich groß bleibt.

Zu diesem quantitativen Grundsatz kommt als zweiter und qualitativer der sogenannte Entropiesatz, der besagt, daß sich der Wechsel der Energieformen in einer bestimmten Richtung vollziehe, nämlich so, daß die Entropie (S) eines Zustandes, definiert als der natürliche Logarithmus seiner Wahrscheinlichkeit (W), multipliziert mit einer Konstante (k), also $S = k \log W$, in jedem geschlossenen Energiesystem einem Maximum zustrebt. Angewandt auf unser Beispiel besagt dies, daß die Energiemenge, und da wir in diesem Fall nur Wärmeenergie haben, die Wärmemenge gleich groß bleibt. Die Temperaturdifferenz zwischen Ofen und Luft nimmt aber beständig ab, bis sie gleich Null geworden ist. Somit ist das in diesem geschlossenen System mögliche Maximum der Entropie bzw. des Wahrscheinlichkeitszustandes erreicht, und ein Energiezustandswechsel im Ganzen tritt nicht mehr ein. Dabei geht jedoch der beständige Energiezustandswechsel in den molekularen Teilen weiter.

Dieses unser System ist aber nur ein Spezialfall für alle Systeme, die sich praktisch oder theoretisch als geschlossene Energiesysteme betrachten lassen. Viele Teilsysteme und auch die gesamte Körperwelt lassen sich so verstehen. Die Beschreibung des Energiezustandswechsels ist Sache der Naturwissenschaft. Sie muß z. B. erforschen, wie sich etwa in einem radioaktiven Gas und allgemein bei allen (spontanen und erzwungenen) Atomkernreaktionen die Masse fortschreitend in andere Energieformen umsetzt.

Fügen wir aber zur funktionalen die kausale Betrachtungsweise, dann ist es jetzt nicht mehr bloß die, daß Teile des Systems miteinander reagieren, sondern daß jeweilige Gesamtzustände des Systems von ihren Vorgängerzuständen verursacht sind und ihre zeitlichen Nachfolgezustände verursachen. Man hat auch theoretische Überlegungen angestellt, wie das geschehe, indem man etwa fand, daß jeder Zustand einem anderen Platz macht, der größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Geschlossene Entelechiesysteme. Von den offenen Energiesystemen sind manche dadurch ausgezeichnet, daß sie als geschlossene Entelechiesysteme angesehen werden können. Dazu gehören die Maschinen des Menschen und die Organismen der Natur. Es sind offene Energiesysteme insofern, als sie beständig Energie von außen aufnehmen und nach außen abgeben. Sie erzeugen nicht Energie, wie man manchmal sorglos sagt, sondern verwandeln sie nur, ob nun ein Generator kinetische Energie des fallenden Wassers oder Dampfkraft und Ölkraft in elektrische Energie, oder ob ein animalischer Organismus in Form von Nahrung und Atemluft aufgenommene chemische Energie in Energie der Muskelbewegung oder in Wärme umsetzt.

Maschinen und Organismen sind also im Grunde nicht Energieerzeugungs- oder Arbeitsleistungssysteme (Arbeit leisten die aufgenommenen Energien), sondern Energieverwandlungs- oder Arbeitslenkungssysteme. Als solche aber können sie als geschlossen betrachtet werden, wenn weder von außen ein Arbeitslenkungsprinzip hinzu, noch von innen eines wegkommt. Eine elektrische Uhr setzt dann elektrische Energie ständig in Energie der Zeigerbewegung um, wie sie soll, und ein schlafender Organismus tut Ähnliches, indem er chemische Energie der Nahrung in Wärme, Muskelkraft und Nervenenergie verwandelt.

Auch hier haben wir einen Ablauf der Energiezustände in einem System, wobei ein Entelechiezustand, d. h. ein Verwandlungszustand der Energie und Lenkungszustand der Arbeit, den nächsten verursacht und vom früheren verursacht wird. Wenigstens läßt sich die Sache im Organismus so ansehen, daß beim Organisationswechsel je ein Organisationszustand den nächsten ursächlich zur Folge habe, allerdings unter Voraussetzung des dazu erforderlichen Energieaustausches mit der Umwelt.

Die Formen der Konsekutivätiologie. Wie die Exekutivätiologie vor allem in den beiden Formen der Beteilungs- und Erzeugungsätiologie vertreten wurde, aber auch noch tief in die mechanische Ätiologie hineinreichte, so sind die beiden Grundformen der Konsekutivätiologie die der Entwirkung und der Entwicklung, wobei jene dem Energie-, diese dem Entelechiesystem entspricht. Dabei verstehe ich unter Entwirkung jene Auffassung der Mechanik, die einerseits Mechanik nicht im engen Sinn der klassischen Mechanik versteht, sondern auch die modernste Mechanik, also Quanten- und Wellenmechanik einbegreift, anderseits aber (wie sie bei einer solchen Auffassung ja muß) nicht mit dem Begriff des Reagierens der Teile eines Systems miteinander arbeitet, sondern mit dem des Energiesystems, in dem die Gesamtzustände nach bestimmten Regeln wech-

seln, so daß ein jeweiliger Zustand dem früheren entwird und den nächstfolgenden entwirkt.

Vielfach wird auch in solchen Fällen von Entwicklung gesprochen, obwohl dieser Fachausdruck im engeren Sinne der Biologie angehört. Entwirkung wäre also Entwicklung im weiteren Sinne und würde so auch Entwicklung des Unterbiologischen umfassen, z. B. Entwicklung eines Planetensystems. Entwicklung aber wäre Entwirkung im engeren Sinne, nämlich Entwicklung auf biologischem Gebiet, z. B. der Organisationswechsel vom Ei zum fertigen Individuum.

4. Die Konstitutivätiologie

Während Ausdehnung und Gestalt in der alten Exekutivätiologie als notwendige Folgebeschaffenheiten der Körperlichkeit galten, war dies für die Zeit nicht gültig. Zeit war erst eine Folge von Bewegtheit und Bewegtheit eine Wirkung äußerlichen Bewegtwerdens. An sich hatten Körper und Körperwelt kein Bewegtsein und daher kein in der Zeit ungleichförmig fortgesetztes Sein. Man sieht sofort, welche Veränderung der Auffassung es zur Folge haben müßte, wenn zeitliche Dauer und in der Zeit ungleichförmig fortgesetztes Sein eine ebenso notwendige Folgebeschaffenheit der Körperlichkeit wäre wie räumliche Ausdehnung und Gestalt, d. h. wie ungleichförmig fortgesetztes Sein im Raum. Dann wäre jeder Körper ein Konstitutivsubjekt des Bewegtseins, d. h. es würde aus seinem Wesen als Körper resultieren, daß an ihm die Zustände wechseln. Nicht mehr ein Zustand würde ursächlich Folge des vorhergehenden sein und den nächstfolgenden ursächlich zur Folge haben, sondern die zeitliche Abfolge der Zustände würde aus der Natur bzw. aus der Konstitution des Systems ursächlich folgen (Konstitutivätiologie).

Vom Konstitutivsubjekt des Seins zum Konstitutivsystem des Bewegtseins. Um zum Begriff des Konstitutivsystems zu kommen, mußte eine Reihe von Vorurteilen überwunden werden. Erstens mußte man, wie schon oben angedeutet, den schroffen Unterschied zwischen innerem Konstitut und äußerem System aufgeben. Man mußte einsehen, daß die Körper nicht bloß innerliche Konstitute aus Urstoff und Form, sondern auch Systeme von Bausteinen waren und daß Systeme nicht bloß äußerliche Systeme aus Bausteinen, sondern auch innerliche Konstitute seien.

Zweitens durfte man die resultivierende Ursächlichkeit nicht auf Körper einschränken, sondern mußte sie auf Systeme ausdehnen. Man trug in der Exekutivätiologie keine Bedenken, Sonnenlicht als Folgebeschaffenheit der Sonne und hohe Temperatur als Folgebeschaffenheit des Feuerelementes zu betrachten. Aber man konnte sich nicht entschließen, einem System von Körpern in ähnlicher Weise innere

Folgebeschaffenheiten seines Wesens zuzuschreiben. Dies wurde dadurch erleichtert, daß eben die Körper selbst als Systeme erkannt und damit der grundsätzliche Unterschied zwischen Körpern und Körpersystemen gemildert wurde.

Drittens mußte man das Vorurteil überwinden, daß aus dem Wesen eines Subjektes nur ein gleichförmig fortgesetztes Sein resultieren könne, nicht aber ein ungleichförmig fortgesetztes Sein und damit ein Bewegtsein. Diese Erkenntnis wurde dadurch sehr erleichtert, daß sich die scheinbar ruhenden Folgebeschaffenheiten wie das Licht der Sonne und die Temperatur des Feuers im Grunde als Bewegtsein erwiesen. Man hatte sich durch die verhältnismäßig gleichförmigen Wahrnehmungsinhalte, unter deren Gestalt uns die Licht- und Wärmeenergie erscheint, darüber hinwegtäuschen lassen, daß es Energie des Bewegtseins ist, was uns unter der Gestalt unbewegten Seins erscheint.

Nach diesen Erkenntnissen kann man den Schritt zum Begriff des Konstitutivsystems tun. Ob es ein Körper ist, wie Sonne, Ofen oder Zimmerluft, oder ein System aus ihnen, wie das System aus Ofen und Zimmerluft, bedeutet keinen wesentlichen Abstand mehr. Es ist auf jeden Fall ein System von einer bestimmten Konstitution, aus der mit Notwendigkeit folgt, daß die Energiezustände in ihm wechseln.

Konstitutivätiologie und die zwei anderen Ätiologien. Wie man sieht, nähert sich diese Ätiologie der Exekutivätiologie insofern, als hier wie dort nicht ein Zustand den anderen verursacht, sondern die Zustände zeitlich aufeinanderfolgen, während die Ursächlichkeit ihrer Aufeinanderfolge in einem Subjekt gesucht wird. Sie unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß dieses Subjekt nicht ein außerhalb (oder auch innerhalb des Systems) vorhandenes anderes Subjekt, ein Exekutor ist, sondern das Subjekt bzw. das System selbst, in dem die Zustände zeitlich aufeinanderfolgen. Auch ist es nicht eine sogenannte Wirkursächlichkeit, wie es die des Exekutors war, durch die das System den Wechsel seiner Zustände verursacht, sondern eine resultivierende Ursächlichkeit, infolge deren der Wechsel der Zustände aus dem Wesen des Subjektes entspringt, wie damals wechsellose Folgebeschaffenheiten aus dem Wesen gewisser Subjekte entsprangen.

Mit der Konsekutivätiologie hat sie gegenüber der Reaktivätiologie das gemein, daß Subjekte der Ursächlichkeit nicht in meristischer Weise Teilsubjekte des Systems sind, die miteinander reagieren, sondern in holistischer Weise Gesamtzustände des Systems, von denen jeweils einer den anderen verursacht oder wenigstens zum Nachfolger hat. Allein während die Konsekutivätiologie doch noch einigermaßen meristisch bleibt, sofern sie den Gesamtzustand jeweils nur räumlich, nicht aber räumlich-zeitlich auffaßt, vollendet die Konstitutivätiologie die holistische Betrachtungsweise, indem sie die jeweiligen und aufein-

ander folgenden Zustände zu einem raumzeitlichen Gesamtzustand, zu einem ungleichförmig fortgesetzten Sein zusammenfaßt und das Gesamtsystem zu dessen Ursache macht.

Überwindung von exekutivätiologischen Vorurteilen gegen eine Konstitutivätiologie. Wer in den Vorstellungen der Exekutivätiologie aufgewachsen ist, wie sie in der Beteilungs- und Erzeugungsätiologie vorlagen, hat schon mit vielen Vorurteilen zu kämpfen, wenn ihm zugemutet wird, die Reaktiv- und noch mehr die Konsekutivätiologie mindestens als gleichberechtigt anzuerkennen, noch mehr aber, wenn ihm ein solches Ansinnen von seiten der Konstitutivätiologie gestellt wird. Was muß man opfern?

Erstens. Vor allem muß die Meinung aufgegeben werden, als ob Körper und Körperwelt an sich unbewegt wären. Die Bewegtheit aller gegen alle ist eine der größten Entdeckungen der modernen Naturwissenschaft. Wenn wir aber allgemeine Prädikate der Körper und der Körperwelt, wie z. B. die räumliche Ausdehnung, von je als Folgebeschaffenheiten ihres Wesens betrachtet haben, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch die allgemeine Bewegtheit als solche angesehen werden dürfte, ja müßte. Das heißt aber nichts anderes, als daß der Wechsel der Energiezustände aus dem Wesen der Systeme, seien sie Körper oder Körpersysteme, resultiert. Also Konstitutivätiologie.

Zweitens. Wäre Bewegtsein eine Folgebeschaffenheit der Körperlichkeit, so wäre es schon dadurch auch die Zeit, die ja schon damals eine Folgebeschaffenheit des Bewegtseins war. Allein man kann sich dann fragen, was unmittelbar aus der Körperlichkeit folge, das Bewegtsein oder die Zeit. Bekanntlich wurde diese Frage auch für Ausdehnung und Gestalt aufgeworfen und dazumal dahin beantwortet, daß Ausdehnung aus der Körperlichkeit unmittelbar folge, Gestalt aber eine Beschaffenheit an der Ausdehnung sei. Ob diese Antwort zutreffend war, mag dahingestellt bleiben. Denn es ist sehr die Frage, ob die Gestalt ausgedehnt oder Ausdehnung gestaltet, was also von ihnen Subjekt und Superjekt sei. Aber wenn schon räumliche Ausdehnung unmittelbar aus der Körperlichkeit folgt, so könnte bei der jetzigen Lage der Dinge die zeitliche Ausdehnung oder Dauer ihren Anspruch anmelden, ebenso unmittelbar aus der Körperlichkeit zu folgen. Das würde bedeuten, daß Körperlichkeit ein fortgesetztes Sein in der Zeit wie ein fortgesetztes Sein im Raume hat. Dann wäre die Frage, ob dieses fortgesetzte Sein in der Zeit ein gleichförmig oder ungleichförmig fortgesetztes Sein sei, analog mit der, ob fortgesetztes Sein im Raum gleichförmig oder ungleichförmig fortgesetztes Sein wäre, nämlich Gestalt. Bewegtsein bzw. Ungleichförmigkeit des fortgesetzten Seins wäre dann die Gestalt des fortgesetzten Seins oder der Zeitlichkeit, wie Ungleichförmigkeit im Raum die Gestalt der Räumlichkeit wäre.

Drittens. Man hat in der platonisierenden Beteilungsätiologie die Ideen, mit denen das Sein beteilt war, als unbewegtes Sein aufgefaßt. Die wenigen Vorstellungen (wie die Idee des Lebens oder die eines ewigen Gesetzes alles Geschehens), die einigermaßen kinetischen Inhalt hatten, vermochten die statische Auffassung nicht zu erschüttern, daß alles Sein der Körper an sich unbewegtes und das ihrer Idee geradezu unbewegliches Sein sei. Man abstrahierte eben die Begriffe von den Dingen, an denen man die Bewegtheit aller gegen alle noch nicht entdeckt und daher auch nicht in ihre Idee aufgenommen hatte. Sind die Dinge aber faktisch bewegt so gut wie ausgedehnt oder gestaltet oder irgend etwas sonst, so gehört diese Bewegtheit eben zu ihrer Idee, mindestens als Folgebeschaffenheit ihrer Grundbeschaffenheiten. Mit anderen Worten: Die Abfolge der Zustände resultiert aus ihrem Wesen, und sie wären nicht Verwirklichungen ihrer Idee als Körper und

Körperwelt, wenn sie nicht bewegt wären. Die Alleinberechtigung einer solchen Ideologie muß also geopfert werden.

Viertens. In den beiden Bänden: „Zeugung der Organismen" und „Elternschaft und Gattenschaft", Wien (Herder) 1947, 1949, habe ich zeigen können, daß die Erzeugungsätiologie beherrscht ist von der Vorstellung eines Werkstückes, das von einem Werkmeister mit Werkgehilfen und Werkzeug, das sie örtlich bewegen, aus Werkstoff, den sie qualitativ verändern, nach bestimmten Absichten und Vorlagen erzeugt wird. Aber die Werkstücke, die man im Auge hatte, waren Raumwerke, nicht Zeitwerke oder Raumzeitwerke. Raumwerke sind, einmal fertig, unbewegt. Ein Bild hängt unbewegt an der Wand, eine Statue steht unbewegt auf ihrem Sockel und ein Bau unbewegt an seinem Platz.

Aber Zeitwerkstücke wie Lieder, Reden, Dramen, Tonwerke, Tänze sind anderer Art. In ihnen folgt wesentlich Takt auf Takt und Akt auf Akt und Vers auf Vers, und zwar weil das zu ihrer Wesensgattung als Zeitwerke überhaupt und zu ihrer Wesensart etwa als Drama insbesondere gehört. Merkwürdigerweise war es den griechischen Philosophen nicht eingefallen, Zeitwerke ebenso als Analogien für Körper und Körperwelt heranzuziehen wie die Raumwerke. Der Umstand, daß das bewegte Sein der Zeitwerke nicht von ihnen selbst als Subjekten verursacht wird, hätte sie nicht hindern dürfen, das zu tun. Denn auch das unbewegte Sein der Raumkunstwerke wird nicht von diesen resultivierend, sondern von außen verursacht. Aber wenn man im Gegensatz zu ihnen Naturdinge annahm, deren unbewegte Ausdehnung, Gestalt, Farbe und überhaupt gleichförmig fortgesetztes Sein im Raum aus ihrem Wesen folgte, so hätte man mit gleichem Rechte an Naturdinge denken dürfen, aus deren Wesen ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit entsprang. Auch hier muß eine Einseitigkeit der Betrachtungsweise geopfert werden.

Kausale und funktionale Zusammenhänge. Man muß sich — fünftens — von dem Vorurteil befreien, daß jeweils erkannte Zusammenhänge schon kausale Zusammenhänge seien. Die Erweiterung der ursächlichen Vorstellungen von der Exekutivätiologie bis zur Konstitutivätiologie wurde merkwürdigerweise gerade dadurch vorbereitet, daß man in der Naturwissenschaft auf den kausalen Zusammenhang der Zustände eines Systems verzichtete und sich mit dem funktionalen begnügte. Man legte also keinen Wert darauf, zu sagen, der jeweilige Zustand eines Systems sei vom früheren verursacht und verursache den späteren. Man sagte vielmehr, der jeweilige Zustand stehe mit dem vorausgegangenen und nachfolgenden in einem naturgesetzlichen Zusammenhang, der sich in Funktionsgleichungen ausdrücken lasse, so daß aus dem jeweiligen Zustand, wenigstens für makrophysische Verhältnisse, der frühere rückberechnet und der spätere vorausberechnet und damit vorausgesagt werden könne.

Was heißt das aber kausal betrachtet? Wohl so viel, daß die Reihe der Zustände ein Gesamtsein darstellen, die jeweiligen Zustände aber nur Teile, die aber zu diesem Gesamtsein durch die genannten funktionalen Zusammenhänge verbunden sind. Dieses ungleichförmig fortgesetzte Sein ist also entweder das Sein der Systeme, und allgemein gesprochen der Körper oder der Körperwelt; oder es resultiert wenig-

stens aus diesem Sein, sei es seinsmäßig, so daß es eine Folgebeschaffenheit seiner Grundbeschaffenheiten ist, sei es gedankenmäßig, so daß es ein erkenntnismäßiges Weltbild des wirklichen Weltseins ist, das aber von diesem wirklichen Sein verursacht bzw. wesentlich mitverursacht ist. In beiden Fällen resultiert dieses Sein aus dem System, dessen Sein es ist.

Lösen wir alles Sein der Körperwelt in Beschaffenheit und Verlauf, besser in Beschaffenheits- und Verlaufsgesetze auf und betrachten wir die Beschaffenheitsgesetze etwa eines Kristalls als Folgen seines Systems, so mit demselben Recht die Verlaufsgesetze und damit den Verlauf.

Man könnte vielleicht sogar sagen, die funktionalen Beziehungen, die in den Verlaufsgesetzen ausgedrückt und in Funktionsgleichungen formuliert werden, seien die Ursache, warum in dem System ein Zustand auf den anderen und gerade so auf den anderen folgt. Das Verlaufsgesetz als Ganzes resultiert einerseits ursächlich aus dem Wesen des Ganzen und aus ihm resultiert es, daß dem jeweiligen Zustand als nächster gerade der und der zeitlich folgt.

5. Schlußanwendungen

Aus den bisherigen Überlegungen über die Grundformen der Ätiologie wollen wir nun einige Nutzanwendungen ziehen, die mir von erheblicher Bedeutung zu sein scheinen.

Ursächlichkeit und ihre Kategorien. Der Begriff der Ursache als eines Seins, von dem anderes Sein ist, läßt die Frage nach den Kategorien oder Weisen, wie ein Sein von einem anderen sein könne, völlig offen. Das muß einen vorsichtig stimmen, besonders darin, in einem bestimmten Ursachensystem das einzig mögliche System zu sehen. Ich habe in den erwähnten Büchern darauf hingewiesen, daß unser altes übliches Ursachensystem, das erzeugungsätiologische, technomorph ist. Den fünf Kategorien technischen Verursachens, nämlich Werkmeister (mit Einschluß von Werkgehilfen und Werkzeug), Werkstoff, Werkform, Werkabsicht und Werkvorlage, entsprechen als die fünf Kategorien von Ursachen die Wirk-, Stoff-, Form-, Zweck- und Vorbildursache.

Aber schon die alte Exekutivätiologie hatte vor und neben dieser technomorphen Kategorientafel der Ursachen eine logomorphe. Wie nämlich ein allgemeines Prädikat die einzelnen Subjekte, von denen es ausgesagt wurde, mit sich bzw. seinem Inhalt beteilte, sie dadurch näher bestimmte und mit ihnen ein Ganzes konstituierte, so beteilte etwa nach Plato die ewige Idee des Pferdseins den Urstoff. Sie bestimmte ihn dadurch näher, konstituierte mit ihm das Pferdindividuum, aus dessen unsichtbarer Konstitution dann die sichtbaren Pferdeeigenschaften entsprangen. Wir haben also beteilende, bestimmende, kon-

stituierende und resultivierende Ursächlichkeit. Wenn diese Ursächlichkeit auch in ihrer primären Form fallen gelassen wurde, wenn man den beteilenden Faktoren, den ewigen, jenseitigen Ideen die Wirklichkeit absprach, so blieb doch diese Beteilungsätiologie in anderen Formen erhalten. Ich habe oben das Beispiel erwähnt, wie etwa die Sonne den Mond mit einem Abbild ihrer Lichtigkeit beteilte, ihn dadurch näher bestimmte, aus Mond und dieser Lichtigkeit den Hellmond konstituierte, der dann infolgedessen seinerseits wieder bestimmte Mondeigenschaften hatte. Von dieser Beteilungsätiologie ist ebenso wie von der Erzeugungsätiologie in der modernen Naturwissenschaft nichts anderes übriggeblieben als die resultivierende Ursächlichkeit, aber auch die in Formen, die damals ganz unmöglich gewesen wären, sei es daß ein Bewegungszustand eines Systems aus dem vorhergehenden entspringt, sei es daß aus dem Wesen des Systems das ungleichförmig fortgesetzte Sein und damit das Bewegtsein des Systems entspringe.

Allgemeines Kausalprinzip und dessen konkrete Anwendungen. Wie wir also den Fehler nicht begehen dürfen, uns auf Formen der Ursächlichkeit festzulegen und andere mögliche oder wirkliche Formen zu übersehen, werden wir die gleiche Vorsicht walten lassen müssen, um nicht das allgemeine Kausalprinzip mit bestimmten Kausalsätzen gleichzusetzen und zu verwechseln.

Die Erzeugungsätiologie formulierte: „Alles, was bewegt ist, wird von einem anderen bewegt", oder in anderen Worten: „Jedes Subjekt, das anders wird, wird von einem anderen Subjekt anders gemacht, sei dieses in ihm oder außer ihm." Es war schon viel, wenn dieses Subjekt nicht außen, sondern innen war. So wurde der Fixsternhimmel von Geistern außer ihm, der Leib eines Organismus von der Seele in ihm bewegt.

Eine entsprechende Formulierung der Beteilungsätiologie fehlte. Man behauptete nicht, daß jedes Subjekt, das irgendwie sei, dieses Sein von einem anderen Subjekt habe. Im Gegenteil, man nahm viele Subjekte an, die das Sein, das sie hatten, aus sich hatten, indem sie es aus sich resultivierten wie etwa die Sonne ihre Lichtigkeit und das Feuerelement seine Temperatur. Der Exekutor wurde also allgemein nur für ein ungleichförmig fortgesetztes Sein gefordert, also für Bewegtsein, nicht aber für ein gleichförmig fortgesetztes Sein oder Unbewegtsein.

Nach den Ausführungen dieses Aufsatzes werden wir vorsichtiger sein, wie man es in der Beteilungsätiologie war. Man hätte hier nur gesagt: Manches Sein eines Subjektes ist von einem anderen Subjekt verursacht, so etwa das Lichtsein des Mondes von der Sonne, nicht aber das Lichtsein der Sonne selbst.

Es ist nicht einzusehen, warum eine reaktive, konsekutive oder konstitutive Formulierung dem Kausalprinzip nicht ebenso gerecht werden sollte wie eine exekutivätiologische der Erzeugungsätiologie.

Reaktiv würde es lauten: Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß seine Teile miteinander reagieren. Ein anderes Subjekt liegt hier nicht mehr vor. Denn wenn auch noch ein Teil vom Ganzen real (wenn auch nicht mehr adäquat) unterschieden werden könnte, so lassen sich das ganze System und die Gesamtheit der miteinander reagierenden Teile recht schwer als real verschiedene Subjekte betrachten.

Konsekutiv würde es lauten: Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß sein jeweiliger Zustand den folgenden verursacht. Manches Anderssein eines Subjektes wird also vom vorausgehenden Sosein desselben Subjektes verursacht, nicht von einem anderen Subjekt. So wäre es im geschlossenen Energiesystem, in dem ein Energiezustand den anderen ursächlich zur Folge hat, ohne daß ein anderes Subjekt oder System daran ursächlich beteiligt wäre. Freilich, wenn die Energiemenge in diesem System zunehmen sollte, dann müßte auch ein anderes Subjekt oder System herangezogen werden.

Konstitutivätiologisch würde der Satz lauten: Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß eine zeitliche Abfolge von Zuständen aus seinem Wesen resultiert. Manches Anderswerden eines Subjektes oder Systems wird von diesem System selbst verursacht, indem es aus ihm resultiert. So resultiert es aus dem Wesen eines Gases, daß es in beständiger Molekularbewegung ist und daß dabei Energiezustände insofern einander folgen, als an den Molekülen potentielle und kinetische Energie beständig wechseln. Aber daß die Temperatur oder die Energiemenge eines Gases zunimmt, das wird nicht von diesem System allein verursacht — es sei denn ein radioaktives Gas —, sondern dies bedürfte eines anderen Subjektes und Systems.

Es gibt also so viele Bewegungssätze, als es Bewegungsätiologien gibt; und wie man sich hüten muß, einer Ätiologie das wissenschaftliche Monopol zu verleihen, so wird man sich Zurückhaltung auferlegen müssen, einem Bewegungssatz die ausschließliche Geltung zuzubilligen.

Fähigkeit, Notwendigkeit, Tatsächlichkeit und Bewegungssatz. Man hat die Exekutivätiologie, speziell die Erzeugungsätiologie und ihren Bewegungssatz damit begründet, daß man sagte: Alles, was anders wird, ist im Zustand der Fähigkeit, anders zu werden. Um aber tatsächlich anders zu sein, bedürfe es eines Faktors, der in dem Subjekt nicht gegeben sei: also sei ein anderes Subjekt erfordert, um diese Tatsächlichkeit herbeizuführen.

Nun kann man ohne weiteres anerkennen, daß jedes Subjekt, das anders wird, dazu befähigt sein müsse. Man kann das für jedes der

vier Systeme formulieren: Im Exekutivsystem muß der soseiende Patient jenes Andersseins fähig sein, das auf das jetzige Sosein folgt; im Reaktivsystem müssen die Teile befähigt sein, miteinander zu reagieren; im Konsekutivsystem muß der jeweilige Zustand fähig sein, durch einen anderen fortgesetzt zu werden; im Konstitutivsystem muß das ganze System fähig sein, anders zu werden.

Faktisch wird es nun vielfach eines weiteren Faktors bedürfen, damit ein Subjekt oder System tatsächlich anders werde. Allein es scheint eine sehr voreilige Annahme, daß dies allgemein zutreffen müsse.

Man hat neben dem Hilfszeitwort und Hilfsbegriff „können" das Hilfszeitwort und den Hilfsbegriff „müssen" übersehen und außerdem die Verneinung des Könnens, nämlich das Nichtkönnen. Es ist nämlich der Fall denkbar, daß ein Subjekt oder System, das jetzt so ist, nicht bloß im Zustand des Andersseinkönnens, sondern auch des Andersseinmüssens sei, und zwar dermaßen, daß es gar nicht so bleiben kann. Es ist also nicht bloß in einem Zustand der Fähigkeit, anders zu werden, sondern in einem Zustand der Unfähigkeit, so zu bleiben, und daher in einem Zustand der Nötigung, anders zu werden. Es ist nicht bloß befähigt, sondern bemüssigt.

Das ist eben dann gegeben, wenn das Anderswerden entweder aus seinem Vorzustand oder überhaupt aus seinem System resultiert. Man muß also sehr gut den Fall unterscheiden, ob ein Subjekt befähigt, aber nicht bemüssigt, oder ob es befähigt und außerdem bemüssigt ist. Ein System mit Körpern bestimmter Temperatur ist befähigt, eine höhere Temperatur zu haben, aber nicht bemüssigt. Es muß Energie von außen zugeführt werden, wenn es eine höhere Temperatur erhalten soll. Ein System von Körpern ungleicher Temperatur ist nicht bloß befähigt zum Temperaturausgleich, sondern bemüssigt, und wenn er nicht eintreten soll, muß man adiabatische Wände zwischen sie geben. Im einen Fall wird also das Anderswerden einigermaßen von einem anderen Subjekt verursacht, im anderen Fall aber wird es vom eigenen System verursacht und müßte von einem anderen Subjekt geradezu verhindert werden.

Diesen Unterschied hat man in der Beteilungsätiologie gut gekannt. Der Mond war befähigt, mondhell zu sein, aber von sich aus dazu nicht bemüssigt. Die Sonne dagegen war dazu, sonnenhell zu sein, nicht bloß befähigt, sondern bemüssigt. Ähnliches galt sogar vom himmlischen Urstoff der Sonne. Er war befähigt und nur dazu befähigt, Sonne zu sein. Anderseits war er bemüssigt dazu. Denn er war unfähig, ohne Wesensform zu sein, und ebenso unfähig, eine andere Wesensform als die unserer Sonne zu haben. Er war also bemüssigt, Sonne zu sein. Nur irdischer Urstoff war befähigt, aber nicht bemüssigt, gerade das oder jenes zu sein.

Wenn dieser beteilungsätiologische Unterschied in der Erzeugungsätiologie nicht gemacht wurde, mit anderen Worten, wenn dieser Fall einer inneren Bemüssigung nur auf unbewegtes Sein beschränkt, niemals aber auf Bewegtsein und Anderswerden ausgedehnt wurde, so liegt hier offenbar eine Gedankenlücke vor. Wer kann behaupten, daß es nur Fälle geben könne, in denen ein Subjekt oder ein System bloß fähig ist, anders zu sein, nicht aber zugleich unfähig, so zu bleiben und daher genötigt, anders zu werden? Dann aber liegt der konsekutiv- oder konstitutivätiologische Fall vor.

Man darf also Kausalprinzip der Bewegung mit bestimmten Bewegungssätzen nicht verwechseln. Jedes Subjekt, das bewegt ist, dessen Bewegtsein ist verursacht. Aber manchmal ist das von einem anderen Subjekt verursacht, manchmal ist der jeweilige Zustand vom vorhergehenden verursacht, manchmal vom Subjekt selbst, aus dem es resultiert.

Nötigung und Zufall in der Exekutivätiologie. Alle Ätiologien sind der Meinung, daß nicht bloß gewisses Sein notwendig eine Ursache, sondern auch gewisse Ursachen notwendig eine Wirkung haben, so daß sich bei vollständiger Kenntnis der Ursache die Wirkung voraussagen und berechnen lasse. Alle geben aber auch zu, daß mit unberechenbaren Fällen von Wirkungen zu rechnen sei, in denen etwas eintrete, das nicht zu erwarten war, und etwas nicht eintrete, das zu erwarten war. Es sind die Zufälle.

Ein Begriff, der die Begriffe Notwendigkeit und Zufall in sich vereinigen kann, scheint der einer disjunktiven Notwendigkeit zu sein. Er besagt, daß die Wirkung notwendig eintritt, aber nur bis zu einer gewissen Grenze indisjunktiv, d. h. notwendig so und nicht anders, außerhalb dieser Grenze aber disjunktiv, d. h. notwendig so oder anders.

Wenn wir nun diesen Begriff der disjunktiven Notwendigkeit auf unsere Ätiologien und Systeme anwenden, so fragt es sich, ob dieselben Subjekte die Ursache sowohl für die indisjunktive wie für die disjunktive Notwendigkeit oder ob es verschiedene Subjekte seien, von denen die berechenbare Notwendigkeit und die unberechenbaren Zufälle kommen.

Die Exekutivätiologie, die in ihrem System noch nicht das Reagieren aller mit allen kannte, sondern nur das Einwirken eines Exekutors auf ein anderes Subjekt, schreibt die berechenbare Notwendigkeit ursächlich dem Exekutor zu, die unberechenbaren Zufälle aber anderen Faktoren. So war in dem biologischen System Vater, Mutter und Umwelt der Vater der Exekutor, der mit seinem Werkzeug, dem Sperma, aus dem Werkstoff, dem Gebärmutterblut der Mutter, das Werkstück Kind erzeugte. An sich mußte dabei ein Kind mit den Eigenschaften des Exekutors werden, also auch mit dessen Geschlecht und somit ein Knabe. Wenn ihm tatsächlich nicht immer Knaben gelangen, so kam das von Defekten des Werkzeuges (Sperma) oder des Werkstoffes (Gebärmutterblut) oder von störenden Faktoren der Umwelt (feuchte Südwinde). Ursache der Zufälle waren andere Faktoren als der Exekutor. Der Exekutor erzeugte an sich (per se) indisjunktiv notwendig Knaben. Wenn er Mädchen erzeugte, so tat er das nicht an sich (per se), sondern umständehalber (per accidens), d. h. eben wegen jener genannten anderen Faktoren, die sich dabei versagend und störend geltend machten.

Das war nun die allgemeine Auffassung jener Exekutivätiologie. Makrokosmisch behauptete sie, daß die Exekutoren alles Geschehens im Himmel und auf Erden

die Gestirne und ihre geistigen Beweger seien. Sie waren auch die Ursache aller Nötigung. Am Himmel setzten sie sich auch restlos durch, weil es dort keine Mängel und keine störenden Faktoren gab, daher auch keine unberechenbaren Zufälle. Auf Erden setzten sie sich nicht immer durch. Denn hier gab es eine Menge von versagenden und störenden Tatsachen. Daher viele Zufälle, und es wurde als eine besondere Tat göttlicher Vorsehung gewertet, daß trotzdem gegen alle Erwartung in der Mehrzahl der Fälle das geschehe, was die Gestirne an sich (per se) verursachten.

Notwendigkeit und Zufall in modernen ätiologischen Systemen. Man sieht ohne weiteres, daß diese Theorie der Notwendigkeit und des Zufalls mit ihrer Ätiologie zusammenbrechen mußte. Nehmen wir das System Mann, Weib und Umwelt. Nach heutiger Auffassung ist es nicht ein einziger Exekutor (wenn wir den Namen schon beibehalten wollen), sondern es sind zahlreiche: Vater, Mutter, Millionen von väterlichen Spermien, viele weibliche Eier, die geschlechtlichen Erbanlagen in den Keimzellen, zahlreiche Faktoren der Umwelt, der näheren (in den Körpern der Eltern besonders der Mutter) und der weiteren. Alle diese Faktoren reagieren miteinander. Sie sind die Ursachen der indisjunktiven Notwendigkeit, aber auch der disjunktiven, d. h. die Ursachen dafür, daß schließlich notwendig ein Kind entsteht, aber auch dafür, daß notwendig entweder ein Knabe oder ein Mädchen entsteht. Sie sind beides an sich (per se), Ursache der indisjunktiven Notwendigkeit des „So und nicht anders" und Ursache der disjunktiven Notwendigkeit des „So oder anders". Es geht nicht mehr an, die Notwendigkeit auf die einen und die Unnotwendigkeit auf andere Faktoren zurückzuführen, auch nicht mehr jene an sich (per se), diese umständehalber (per accidens) Ursache zu nennen.

Das war schon in dem Reaktivsystem so, in dem alle mit allen reagierten und damit alle an allen und an allem ursächlich waren (Reaktivsystem). Das gleiche gilt vom Konsekutivsystem. Wenn ein Zustand den zeitlich folgenden verursacht, so führt er ihn einerseits mit indisjunktiver Notwendigkeit herbei, aber vielleicht doch so, daß er anderseits innerhalb gewisser Grenzen mit disjunktiver Notwendigkeit so oder anders sein muß. Das gleiche gilt vom Konstitutivsystem. Hat ein Subjekt oder System es ursächlich notwendig zur Folge, daß seine Zustände wechseln, so kann doch dieser Wechsel innerhalb gewisser Grenzen so oder anders verlaufen müssen.

Ich will diesen Gegenstand nicht weiter verfolgen, sondern nur zeigen, daß zwischen alter Exekutivätiologie und moderner Reaktiv-, Konsekutiv- und Konstitutivätiologie auch in diesem Punkte ebenso tiefgehende Unterschiede bestehen wie sonst. Ich sehe davon ab, wie weit die unberechenbare Beschaffenheit der Wirkung Folge der unberechenbaren Beschaffenheit der Ursache sei und ob diese Unberechenbarkeit der Ursache nur eine grundsätzliche Grenze der Erkenntnis oder eine unbestimmte Beschaffenheit des Seins besage.

Ich will nur darauf hinweisen, daß natürlich heute die Verteilung der Zufälle anderen Regeln und anderer Bewertung unterliegt als damals. Es geschieht in der Mehrzahl der Fälle nicht das Bessere, sondern das Mittelmäßige, während das Schlechtere und Bessere die seltenen Fälle darstellen (soweit überhaupt solche Bewertungen berechtigt sind). Auch habe ich vernachlässigt, makrophysische und mikrophysische Zustände gesondert zu behandeln. Hier sind für uns wichtige Aufgaben gestellt.

Ich möchte zum Schlusse nur darauf aufmerksam machen, daß das sogenannte Kausalitätsproblem der Physik vom Standpunkt der alten Exekutivätiologie gar keinen Sinn hat, sondern erst von einer Ätiologie aus sinnvoll wird, in der ein Zustand auf den anderen so folgt, daß der zweite aus dem ersten berechnet und vorausgesagt werden kann, wobei sich dann die Frage erhebt, ob das für alle Einzelheiten der Zustände gelte oder nicht.

Äquivalenz der Ätiologien. Die alte Exekutivätiologie in der Form der Beteilungs- und Erzeugungsätiologie steht in einem Gegensatz zu allen späteren Ätiologien. Ihre Grundthesen widerstreiten einander. Vor allem sind es folgende Fehler, die als erwiesen angesehen werden müssen: Die Verkennung des exekutiven Charakters aller beteiligten Faktoren, die Verkennung des reaktiven Charakters aller Aktionen, die Einseitswendigkeit aller Ursächlichkeit, so daß z. B. die Gestirne wohl an der Erde ursächlich tätig waren, niemals aber umgekehrt, und infolgedessen der transmissorische Charakter, der oben beschrieben, und vieles andere, das oben schon dargestellt wurde. Eine sachliche Äquivalenz dieser begrifflich so verschiedenen Ursächlichkeit mit den modernen Ätiologien kommt nicht in Frage.

Allein, schon von jener Ätiologie an, die wir Reaktivätiologie nennen können und die alles ursächliche Geschehen als Reagieren aller mit allen auffaßt, kann man fragen, ob diese Reaktivätiologie sich von der Konsekutiv- und Konstitutivätiologie sachlich unterscheide oder nur durch die Betrachtungsweise. Ist es also sachlich dasselbe, wenn in einem System alle Teile miteinander reagieren und so ursächlich aufeinander wirken, oder wenn im gleichen System ein Zustand den zeitlich folgenden verursacht oder das System selbst den Zustandswechsel ursächlich zur Folge hat? Ursachen wären im ersten Fall die Teile des Systems, im zweiten Fall die jeweiligen Zustände, im dritten das System selbst. Wirkungen sind im ersten Fall die neuen Teile und ihr System, im zweiten Fall die jeweiligen neuen Zustände, im dritten Fall die Zustandsfolge.

Nichtsdestoweniger hat ein System einen zeitlichen Zustandsverlauf ursächlich dadurch zur Folge, daß seine Teile miteinander reagieren und daß dadurch ein jeweiliger Zustand den nächsten verursacht. So scheint die Konsekutivätiologie nur die holistische Betrachtungsweise für die meristischen Auffassungen der anderen Ätiologien zu sein (wie bereits oben angedeutet wurde). Sie scheinen bei all ihrer Verschiedenheit darin übereinzustimmen, daß sie gegenüber dem einseitig wirkursächlichen Charakter der Exekutivätiologie einen resultativursäch-

lichen Charakter haben. Denn aus der Reaktion aller gegen alle resultiert der neue Zustand (Reaktivätiologie), bzw. er resultiert aus seinem Vorgänger (Konsekutivätiologie), oder er resultiert mit Vorgängern und Nachfolgern aus dem System (Konstitutivätiologie).

Es scheinen sich diese drei Formen der Ursächlichkeit so zu unterscheiden, daß Reaktivätiologie am meisten meristisch ist, sofern in ihr die Teile (meros = Teil) des Systems die Ursachen sind, indem sie miteinander reagieren, während die Konstitutivätiologie am meisten holistisch ist, indem das ganze (holon) System die Ursache für die ganze Abfolge der Zustände ist. Dazwischen scheint die Konsekutivätiologie zu stehen, in der der jeweilige Teil des Gesamtzustandes vom früheren verursacht ist und den späteren verursacht.

Wichtig wäre es nun, innerhalb der einzelnen modernen Ätiologien die Kategorien, d. h. die obersten Gattungsbegriffe, anzugeben, in denen sie denken. Ob es zu gewagt ist, wenn man sagt, der Reaktivätiologie entspreche der Begriff der Kraft, der Konsekutivätiologie jener der Energie und der Konstitutivätiologie jener der Wirkung?

Innerhalb des Kraftbegriffes scheinen aber die Begriffe Richtung und Größe, Komponente und Resultante, Widerstand und Beschleunigung eine große Rolle zu spielen. Im Energiebegriff dagegen Energie der Lage und der Bewegung, Potential und Menge, Wert (Unwahrscheinlichkeit) und Unwert (Wahrscheinlichkeit). Doch scheinen das vorläufig müßige Spekulationen. Es fragt sich, ob man Arten der Energie als Arten der Ursächlichkeit betrachten darf.

Kausale und funktionale Auffassung des Geschehens. Es war von seiten der Naturwissenschaft ohne Zweifel eine höchst angebrachte Vorsicht, von einer kausalen Betrachtungsweise abzusehen und eine funktionale an die Stelle zu setzen, die einfach die Regeln studiert, nach denen das Geschehen der Natur verläuft, ohne zu fragen, was dabei Ursache und Wirkung sei. Zu oft hatte man sich bei der Angabe der konkreten Ursachen getäuscht, wie eine Untersuchung der alten Exekutivätiologie reichlich beweist. Und die Möglichkeit, die Ursächlichkeit auch heute grundsätzlich reaktiv-, konsekutiv- und konstitutivätiologisch darzustellen, spricht ebenso dafür.

Anderseits aber wird der Naturphilosoph auf den Begriff der Ursache nicht verzichten. Speziell wir Scholastiker wollen das nicht. Und vielleicht ist es doch auch von seiten der Naturwissenschaft zuviel der Vorsicht, um der Irrtümer der konkreten Anwendung des Ursachbegriffes willen gänzlich auf ihn zu verzichten.

Vielleicht läßt sich ein Mittelweg zwischen zuwenig und zuviel Vorsicht treffen, der für beide Teile gangbar ist — und vielleicht auch eine Antwort darauf, welche Grundform der Ursächlichkeit bzw. welche ihrer Betrachtungsweisen der Wirklichkeit am meisten gerecht wird.

Gottes überwesentliche Einheit

Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Der vorliegende und einige folgende Artikel wollen das System der Theologie eines Schriftstellers nachzuzeichnen versuchen, der der altchristlichen Literaturgeschichte ein bisher ungelöstes Rätsel aufgegeben hat. Nachdem ein paar Jahre nach ihrem Entstehen zu Beginn des 6. Jahrhunderts die ps.-areopagitischen Schriften[1] angezweifelt wurden, haben sie Jahrhunderte hindurch als echt gegolten, bis als erster der Humanist Laurentius Valla in ihnen wieder eine Pseudepigraphie zu erkennen glaubte. Seit der Wende zum 20. Jahrhundert etwa ist man so weit gegangen, von der literarischen Unechtheit her auch die inhaltlich-sachliche Originalität des Verfassers zu leugnen.

Es wäre sicher bedeutsam, die festgestellte literarische Abhängigkeit des Ps.-Areopagiten von Proklus weiter zu verfolgen. J. Stiglmayr[2] und H. Koch[3] haben diese Abhängigkeit in der Lehre vom Übel eindeutig nachgewiesen. Neuerdings konnte der Ekkehardforscher J. Koch in Köln auf Grund des noch nicht veröffentlichten Schlusses des Parmenideskommentars diesen Beweis literarischer Abhängigkeit noch erweitern[4]. Um die Theologie des Ps.-Dionysius voll werten und seine Bedeutung als Zeuge christlicher Überlieferung richtig abgrenzen zu können, dürfte eine genaue Feststellung dieser Abhängigkeiten natürlich notwendig sein.

Anderseits wird von da her an Inhalt und Systematik der areopagitischen Schriften nichts geändert. So kann man sein System nachzuzeichnen versuchen, auch ehe die literargeschichtlichen Forschungen abgeschlossen sind. Und das hat um so eher seine Berechtigung, als ja auch die sachliche Darstellung vieles beiträgt zur Erkenntnis dessen, was christlich und was neuplatonisch im Gedankengut des Ps.-Dionysius ist. Die literarkritischen Untersuchungen, die durch ihre durchweg sehr negative Einstellung zum Verfasser der fraglichen Schriften

[1] Über die himmlische Hierarchie (C. H.), Über die kirchliche Hierarchie (E. H.), Über göttliche Namen (D. N.), Über mystische Theologie (M. Th.), 10 Briefe (Ep.). Zitiert wird nach der von Cordier besorgten Ausgabe in Migne, Patrologia graeca, tom. 3; es werden Spalte und Buchstabe angegeben.

[2] Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: HistJb 16 (1895), 253 ff., 721 ff.

[3] Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius in der Lehre vom Bösen: Philologus 54 (1895) 397 ff.

[4] Persönliche Mitteilung vom 19. Nov. 1949.

eine gewisse Einseitigkeit nicht verbergen können, werden von der theologisch-systematischen Betrachtung her eine gewisse Korrektur erfahren.

Der vorliegende Artikel wird Gott in sich betrachten, von Dionysius gekennzeichnet durch die Namen „das Eine" und „das Gute und Schöne". Eine folgende Arbeit wird die in Gott als dem Schöpfer liegende, die Einheit nicht zerstörende Vielheit untersuchen, wie Dionysius sie in Gott zu finden glaubt.

I. Gott das Eine

1. Der bedeutsamste Name. Wie schon seine neuplatonischen Lehrer, so vergleicht auch der Ps.-Areopagite die geschöpfliche Welt gern mit einem bunten Bild, das seine Einheit aus vielerlei Farben gewinnt. Vor allem erscheint ihm die sinnlich wahrnehmbare Schöpfung in Buntgestaltigkeit[5]. Aber auch in der geistigen Kreatur ist die Vielheit noch nicht zur wahren Einheit geworden. Diese Mannigfaltigkeit der geistigen Welt nennt Dionysius zwar nicht mehr Buntheit, aber Vielheit ist auch ihr wesentlich. Denn durch das Nicht-vielfältige vor allem „ragt die übergeistige Einheit über alle Geister hinaus"[6]. Alles also, was im geschöpflichen Bereich liegt und daher vom geschaffenen Geist erreicht werden kann, ist vielfältig. Es hat wohl Anteil an der Einheit, da „nichts vom Seienden des Einen unteilhaftig ist", aber Geschaffenes ist nicht die wahre Einheit selbst. Denn Teilhaben an der Einheit ist nur so zu verstehen, „wie jede Zahl an der Einheit teilhat, und wie man von einer Dyade und einer Dekade spricht und von einem Halben, ... so hat alles und jeder Teil von allem Anteil am Einen"[7].

Da nun unser ganzes Gotterkennen Spiegelerkenntnis ist, in der uns das göttliche Licht in den Geschöpfen widerstrahlt, so ist die Gefahr sehr groß, daß die Buntheit der Welt auch im einfachen Licht Gottes vermutet wird. „Denn durch die Erkenntnis der Dinge, die er (Apollophanes) richtig Philosophie nennt, und die beim heiligen Paulus Weisheit Gottes heißt, müßten die wahren Philosophen zur Ursache der Dinge selbst und ihrer Erkenntnis emporgeführt werden"[8]. Die Dinge sind die sichtbaren Symbole des unsichtbaren Gottes, der geistig auffindbare Weg zum unzugänglichen Gotteslicht. Diese Symbole sind wie eine Hülle, in der sich das strahlende Licht für unsere Menschenaugen verbirgt. Das Licht strahlt durch die Hülle hindurch, verliert dabei aber von seiner wirklichen Helligkeit, die unsere schwachen Augen ja nicht ertragen würden. Damit aber setzt sich das göttliche

[5] ποικιλομορφία z. B. Ep. IX, 1; PG 3, 1105 A. [6] D. N. I, 1; PG 3, 588 B.
[7] D. N. XIII, 2; PG 3, 977 C. [8] Ep. VII, 2; PG 3, 1080 B.

Licht der Gefahr aus, daß Menschendenken keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen dem göttlichen Licht und den geschöpflichen Strahlen sieht. Daher mahnt der Theologe der Mystik so drängend, daß man die „Buntgestaltigkeit", die als Hülle um das göttliche Licht gelegt ist, zu durchdringen suche[9]. „Man muß die göttlichen Geheimnisse entkleiden und in sich selbst nackt und rein schauen." [10] Man darf eben niemals vergessen, daß alles bunte Geschöpfliche und vielfältige Geistige nur symbolhafte Hülle und widerstrahlender Spiegel ist, der zum Gotteslicht hinführen soll. In dieser Hülle erst ist das Licht zu finden, und „wenn einer ihre drinne verborgene Schönheit zu sehen vermöchte, würde er alles geheimnisvoll und gottförmig und reichen theologischen Lichtes voll finden" [11].

Dionysius hat zwar die hierarchische Ordnung der Welt in ihrer aufwärtsweisenden Linie verfolgt und dargestellt und sieht das göttliche Licht in diesem wunderbar gegliederten Raum der Schöpfung leuchten, hört den Schall des göttlichen Rufes bis in die letzten Räumlichkeiten als Nachklänge (ἀπηχήματα) Gottes klingen, so daß man bisweilen meinen könnte, er selbst gebe der bunten Vielfältigkeit den Vorzug und denke nicht mehr an die Einheit des göttlichen Urlichtes. In Wirklichkeit ist doch immer wieder die Ureinheit Gottes sein großes Anliegen, eine Einheit allerdings, die nicht Einfachheit der Armut ist, sondern alle Vielheit virtuell in sich begreift, die Einheit sein muß, weil sie Ursache aller Vielheit ist und das erste von allem[12].

In dem Namen „das Eine" sieht Dionysius den überwesentlichen Gott am wesensgetreuesten gefaßt. Er ist ihm daher der liebste und wichtigste Gottesname. Mag sein, daß andere Namen Gottes sich in seinen Werken zahlenmäßig häufiger finden. Das rührt daher, daß diese Namen mehr die Beziehungen des Schöpfers zur Welt bezeichnen, die in der Theologie des Areopagiten im Vordergrund stehen. Wenn es sich um die Bestimmung Gottes selbst handelt, ist „das Eine" der Name Gottes. In ihm ist die Gefahr der Vervielfältigung im Gottesbegriff am meisten ausgeschaltet, die sich in allen anderen Gottesnamen verbirgt und durch die Negation immer wieder unwirksam gemacht werden muß. Ja, sogar beim „Einen" bedarf es der Warnung. „Auch da er ‚das Eine' ist und allem Teil und Ganzen, allem Einen und Vielen am Einen Anteil gibt, ist er ‚das Eine' ebenso überwesentlich, da er weder Teil einer Vielheit ist noch ein Ganzes aus Teilen. Und so ist er weder eins, noch hat er am Einen Anteil, noch hat er das Eine. Vielmehr ist er ihr Eines, über dem Einen, das Eine für die Dinge, ungeteilte Vielheit, nicht angefüllte Überfülle,

[9] Ep. IX, 1; PG 3, 1104 C.
[10] Ebd. 1104 B.
[11] Ebd. 1105 C.
[12] D. N. IV, 21; PG 3, 721 C.

jedes Eine und jede Vielheit hervorbringend, vollendend und zusammenhaltend." [13]

Diese Einheit Gottes findet er in der Hl. Schrift niedergelegt, aus der er auch seine Betonung dieses Gottesnamens begründet. Aber es ist wohl so, daß er für das, was seinem neuplatonisch philosophierenden Geiste vorschwebte, in der Schrift die Bestätigung fand. Diese Art der Schriftbenutzung ist dem Areopagiten eigentümlich. Gerade hier haben wir dafür ein typisches Beispiel. Nachdem er im letzten Kapitel der „Göttlichen Namen", das er dem „wichtigsten Punkt", eben der Behandlung des „Einen" widmet, seine sehr an den Parmenideskommentar des Proklus erinnernde Spekulation ausgebreitet hat, fährt er fort: „Auf diese Weise also feiert die Theologie (d. h. die Hl. Schrift) die ganze Urgottheit als die Ursache von allem mit der Benennung des Einen, und es ist ein Gott der Vater und ein Herr Jesus Christus und ein und derselbe Geist durch die übermäßige Ungeteiltheit der ganzen göttlichen Einheit, in welcher alles einheitlich zusammenhängt und übergeeint wird und überwesentlich vorbesteht" [14]. Die beiden hier gemeinten Schriftstellen (1 Kor 8, 6 und 1 Kor 12, 11) würden nicht ausreichen als Begründung für die starke Betonung der Einheit Gottes, wenn nicht Dionysius durch seine Philosophie dahingebracht worden wäre und dann das sich viel einfacher ausdrückende Gotteswort als Bestätigung für seine philosophisch-theologische Schau herangezogen hätte. Der Gottesgedanke, den er als neuplatonisch philosophierender Theologe schon in sich trug, ließ ihn „fast in jeder theologischen Abhandlung (d. h. in jedem Buch der Hl. Schrift) die Urgottheit in heiliger Weise gepriesen finden, einerseits als die Monas und Henas wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Ungeteiltheit, von der als einer einsmachenden Kraft her wir zur Einheit geführt werden . . ., anderseits als Dreifaltigkeit . . ." [15]. Für die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes hat H. Weertz schon auf diese Art der Schriftbenutzung hingewiesen [16]. Es dürfte aber wohl für seine ganze Gotteslehre gelten. Die Hl. Schrift als Richtschnur der Wahrheit anzusehen, der zu folgen er bemüht ist [17], ist ihm um so leichter gefallen, als er für sein neuplatonisch durchdachtes Christentum dort immer wieder die Belege fand.

---

[13] D. N. II, 11; PG 3, 649 C: Ἀλλὰ καὶ ἓν ὤν, καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ, καὶ ἑνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἑνὸς μεταδούς, ἕν ἐστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως, οὔτε μέρος ὂν τοῦ πλήθους, οὔτε ἐκ μερῶν ὅλον· καὶ οὗτος οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἑνὸς μετέχει, οὐδὲ τὸ ἓν ἔχει· πόῤῥω δὲ τούτων ἕν ἐστιν, ὑπὲρ τὸ ἕν, τοῖς οὖσιν ἕν, καὶ πλῆθος ἀμερές, ἁπλήρωτον ὑπερπλῆρες, πᾶν ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

[14] D. N. XIII, 3; PG 3, 980 B.

[15] D. N. I, 4; PG 3, 589 D.

[16] Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 643.

[17] D. N. II, 2; PG 3, 640 AB.

Hier zeigt sich in der Theologie des Dionysius der Neuplatoniker, der philosophisch das Dogma durchdringt und die Lehre der Schrift vom einen, einzigen Gott im neuplatonischen Licht vor allem als Lehre vom einen, ungeteilten Gott sieht, der über allem buntschillernden Vielen der Schöpfung, sichtbarer sowohl wie unsichtbarer, steht. Sie trägt wohl seine Spur an sich, ist Symbol des Einen und hat an seiner Einheit teil, kann aber niemals das Eine in seinem innersten Wesen aufzeigen. Denn alles Geschaffene ist und bleibt eins aus vielen und eins unter vielen Gleichstehenden. Von diesem Mittelpunkt der Lehre von Gott, dem Einen, aus wird des Dionysius ganze Theologie zum System.

So kann es denn geschehen, daß hinter dem einen Gott in der areopagitischen Theologie der dreifaltige Gott sehr zurücktritt. Gewiß will seine Lehre christliche Theologie sein — „wer sich den Heiligen Schriften widersetzt, steht auch unserer Theologie ganz fern“ [18] —, aber der Logos dieser Theo-logie kommt vom neuplatonischen Denken her und hält wie dieses das große Grundproblem im Mittelpunkt: das Verhältnis des einen Gottes zur bunten, vielgestaltigen Schöpfung, die aus ihm kommt. Um diese Grundfrage dreht sich seine ganze Theologie, und in dem um diese Frage wachsenden System hat die Lehre vom dreifaltigen Gott nicht allzu viel Platz. Das ist um so erstaunlicher, als er als charakteristisches Merkmal der Schöpfung, die hierarchisch geordnetes Abbild ihres Schöpfers ist, die immer wiederkehrende triadische Gliederung findet. Auf die Verbindung zwischen der dreiheitlichen Ordnung der Schöpfungshierarchie und dem drei-einigen Gott geht er aber nicht ausdrücklich ein.

Es ist, als ob ihm die Offenbarungslehre vom dreifaltigen Gott wie eine Gefährdung seiner Gotteslehre vom Einen erschiene, die er überall, wo sie aufkommen kann, schnell ausschalten zu müssen glaubt. Hier folgt er seinen neuplatonischen Meistern eigentlich wenig. Sonst hätte er die plotinische Logosspekulation zur Durchdringung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses benutzt, wie etwa ein Origenes oder Augustinus die neuplatonische Gotteslehre dem christlichen Dreifaltigkeitsdogma verpflichteten. Oder sollte hier ein Hinweis darauf liegen, daß ihm zwar Proklus, nicht aber die vorherliegende neuplatonische Überlieferung bekannt war? Von einer Trinitätsspekulation finden wir bei Dionysius nichts, auch nicht in der Richtung, in der sie der Idealismus Hegels und Schellings weitergeführt hat und die seiner sonstigen, später noch zu behandelnden Gotteslehre nicht ganz fern gelegen hätte: Im Sinne einer gewissen Scheidung zwischen einem Urgrund in Gott, der vor aller Differenzierung liegt — Urgottheit würde Dionysius

[18] D. N. II, 2; PG 3, 640 A.

sagen — und einer logisch später liegenden Differenzierung in die Dreiheit.

Bei Dionysius steht ja überhaupt nicht so sehr die Lehre von Gott in seinem Eigensein im Vordergrund. Viel mehr wird Gott betrachtet in seiner Beziehung zur geschaffenen Welt. Davon spricht sehr deutlich das Buch „Von göttlichen Namen", das im Gegensatz zur apophatischen (negativen) Behandlung der „Mystischen Theologie" eine kataphatische Gotteslehre bringen will; diese „Göttlichen Namen" führen uns Gott nicht so sehr vor, wie er in sich ist, sondern alles spricht von seinen Beziehungen zur Welt, und am zusammenfassenden Schluß wird der Gottesname des „Guten" — also der Name, der am meisten den Schöpfer in seiner mitteilenden Beziehung zur Welt kennzeichnet — als der „ehrwürdigste aller Namen" bezeichnet[19], wenn auch der Name des Einen der wichtigste ist.

Der Areopagit hat einen inneren, spekulativen Einbau des Dreifaltigkeitsgeheimnisse in seine Theologie nicht fertiggebracht, eigentlich gar nicht versucht. Ja, er lehnt geradezu ein denkendes Eindringen in dieses Dogma als unmöglich ab. Die positive Aussage der Hl. Schrift ist ihm hier genug. „Aus den Heiligen Schriften haben wir überkommen, daß der Vater die quellhafte Gottheit ist, Jesus und das Pneuma aber, wenn man so sagen darf, die gottgeborenen Kinder der gottgebärenden Gottheit und so etwas wie Gefäße und überwesentliche Lichter. Wie das aber ist, kann man weder sagen noch erkennen."[20] Selbst wenn man annimmt, daß die vier Werke und zehn Briefe nicht der ganze Niederschlag seiner Theologie sind — er selbst zitiert mehrfach noch andere angeblich von ihm verfaßte Werke —, so kann man doch nicht glauben, in einem anderen Werke sei eine spekulative Durchdringung und ein innerlicher Einbau der Dreifaltigkeitslehre in sein System zu finden, ohne daß sich in seinen bekannten Werken ein Echo davon aufspüren ließe. Es ist auch im Ganzen seines Systems gar nicht zu erwarten, dem, wie schon gesagt, die Dreifaltigkeit Gottes eher Gefährdung ist. So finden wir überall da, wo Dionysius vom dreifaltigen Gott spricht, die scharfe Betonung der Einheit auch des Dreifaltigen, wie um einem Einwand zuvorzukommen. Fast formelhaft ist diese Tendenz im ersten Buch der „Kirchlichen Hierarchie" niedergelegt: „Ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία Τριάς." Τρίσση ἡ μονάς nennt er den dreifaltigen Gott[21]. Das Wichtigste der Theologie ist für Dionysius das, was in Gott seiner ganzen Gottheit zukommt. Die göttlichen Namen, die er überhaupt behandelt, bezeichnen alle solche Eigenschaften, die den drei Personen gemeinsam sind. „Alle gottgeziemenden göttlichen Namen werden nicht in geteiltem Sinne,

[19] D. N. XIII, 3; PG 3, 981 A.
[20] D. N. II, 7; PG 3, 645 B.
[21] E. H. I, 3; PG 3, 373 D.

sondern von der ganzen und vollen Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen von den Schriften ausgesagt, und sie werden alle ohne Teilung, absolut, ohne Vorbehalt im ganzen Umfang der vollen Totalität der Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen beigelegt. Und wenn einer behaupten wollte, das sei nicht von der ganzen Gottheit ausgesagt, so begeht er eine Blasphemie und wagt frevelhaft, die übergeeinte Einheit zu spalten."[22] Wenn er beteuert, der Schrift zu folgen, die „das eine unter dem geeinten, das andere unter dem getrennten Gesichtspunkt überliefert", und daß man daher „das Geeinte nicht trennen und das Getrennte nicht vermischen darf"[23], so klingt das mehr wie ein Zugeständnis, das ihm seine Wahrheitsliebe und Offenbarungstreue abverlangt, das er aber nicht wie seine sonstige Theologie spekulativ zu durchdringen und seinem System einzubauen sucht. Auch jener Vergleich mit den Lichtern im Raum, die bei aller Geschiedenheit und Eigentümlichkeit zu einem einzigen Licht zusammenleuchten[24], dient doch trotz des Zugeständnisses der Verschiedenheit im dreifachen Gott vor allem der Betonung seiner Einheit.

Entsprechend dieser zentralen Stellung der Einheit Gottes in seinem System führt Dionysius in dem Buch „Über göttliche Namen" den Leser auf dem Weg über alle anderen Namen zu dem hin, der sein Wesen am deutlichsten zeichnet, dem Namen des Einen. Alle Namen, die Gott trägt und die dieses Buch behandelt, kommen aus den Beziehungen der Geschöpfe zum überwesentlichen Schöpfer her und führen hin zu jenem, der Gottes Überwesentlichkeit andeutet, sein überragendes Stehen über allen Geschöpfen, die von ihrer Vielfältigkeit nicht loskommen: Gott, das Eine. Das ist ihm unter allen Gottesnamen, wie er ausdrücklich sagt, der wichtigste[25].

So weit geht er in den Bahnen des neuplatonischen Denkens. Der große Unterschied ist aber der, daß sein Sprechen über Gott viel mehr positiv gewonnen ist von seinen neuplatonischen Lehrern und von der Heiligen Schrift, die er immer wieder zum Zeugnis anruft. Das spekulative Weiterdringen fehlt in seiner Gotteslehre, wie es die neuplatonische Philosophie in ihrem „Einen" leistet. Deshalb ist all das, was wir in der areopagitischen Theologie über Gott selbst finden, doch von einer gewissen Armut und Unfruchtbarkeit. Wie in allen Stücken, so liegt besonders in der Gotteslehre die Leistung des Areopagiten nicht so sehr in der Verarbeitung des Dogmas durch fruchtbare, bereichernde Spekulation, als vielmehr in der Arbeit des Systematisierens.

[22] D. N. II, 1; PG 3, 636 C.
[23] D. N. II, 2; PG 3, 640 A.
[24] D. N. II, 2; PG 3, 640 f.
[25] τὸ καρτερώτατον ὄνομα, D. N. XIII, 1; PG 3, 977 B.

2. Die Überwesenheit. Man hat dem Ps.-Areopagiten den Namen des „Doctor hierarchicus" beigelegt. Die Durchführung des hierarchischen Aufbaus der geschaffenen Welt ist zweifellos das, was seine Theologie am meisten charakterisiert. So paradox es jedoch erscheinen mag — da doch ein konsequent gegliederter Aufbau der Welt von Stufe zu Stufe zum höchsten Wesen selbst hinzuführen scheint —, so wächst doch seine hierarchische Lehre mit ihrer strengen Sonderung von Stufe zu Stufe, seine Analogienlehre mit ihrer klar umgrenzten Bestimmtheit jeder Stufe aus jener Haltung heraus, die sicherlich das Eigenste dieses Theologen ist: der Ehrfurcht vor dem überwesentlichen Gott. Dionysius ist der Theologe der göttlichen Transzendenz.

Wenn er von Gott spricht, weiß er, daß seine Lehre das überwesentliche Eine niemals erreichen kann. In der Behandlung Gottes sind kurze Worte zu wenig, um Gott auszudrücken, und doch können auch viele Worte den Schleier des Dunkels nicht lüften, der um Gott liegt. Ja, nicht einmal Gott selbst kann, wenn er von sich in Menschenworten spricht, sein Wesen greifen und uns vorlegen. So ist denn notwendig, „daß die gute Ursache von allem sowohl wortreich ist wie auch zugleich kurz im Ausdruck und wortarm, wie wenn sie weder Wort noch Erkenntnis hätte, weil sie ja alles überwesentlich überragt und unverschleiert und wahrhaft nur denen erscheint, die alles Unreine und Reine durchschreiten und jeden Aufstieg aller heiligen Gipfel übersteigen und die alle göttlichen Lichter und Klänge und himmlischen Worte verlassen, und die ins Dunkel untertauchen, wo in Wirklichkeit, wie die Schrift sagt, der ist, der über allem ist"[26]. Die hierarchischen Stufen mögen vom Niedrigsten zum Höchsten hinaufführen in geistige Höhen, die für Menschenauge und Menschengeist geheimnisvoll und unerreichbar sind: Gott steht auch über diesen geistigen Gipfelhöhen. Die negative Theologie hat als ihren Aufgabenbereich nicht nur die Verneinung des sinnlich Wahrnehmbaren im überwesentlichen Einen, so daß von Gott gesagt wird, „er hat weder Platz noch Figur noch Gestalt noch Qualität oder Quantität oder Masse. Er ist nicht an einem Ort noch wird er gesehen oder sinnenhaft berührt. Er wird nicht sinnlich wahrgenommen, noch fällt er unter die Sinne"[27]. Auch der geistige Bereich fällt unter die apophatische Tätigkeit der negativen Theologie, da Gott „weder Seele ist noch Verstand, keine Phantasie hat oder Meinung, Vernunft oder Einsicht, nicht Vernunft oder Einsicht ist, nicht ausgesprochen oder gedacht wird, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit"[28].

---

[26] M. Th. I, 3; PG 3, 1000 C.
[27] M. Th. IV; PG 3, 1040 D.
[28] M. Th. V; PG 3, 1045 D.

Schon im Bereich des natürlich Erkennbaren zeigt sich die Eminenz der Ursachen über das Verursachte. Auch da gibt es so etwas wie eine apophatische Philosophie, wenn man von dem Verursachten zur Ursache aufsteigt. So werden, „um Beispiele, die in unserem Bereich liegen, zu gebrauchen, Freude und Trauer froh- und traurigmachend genannt, sie selbst aber freuen sich nicht und trauern nicht“ [29]. „Denn es besteht eben keine genaue Übereinstimmung zwischen Verursachtem und Ursache, sondern es tragen wohl die verursachten Dinge die Bilder der Ursache aufgeprägt, die Ursachen selbst aber überragen das Verursachte und stehen gemäß der Idee ihrer eigentümlichen Herrschaft über ihnen.“ [30] Unmeßbar weit aber über diesem Unterschied zwischen geschöpflicher Ursache und geschöpflicher Wirkung steht die Transzendenz der allerersten Ursache über dem, was sie geschaffen hat. Hier ist es so, daß das Eine „zwar von allem Seienden die Ursache ist, selbst aber nichts ist, weil es von allem überwesentlich hinausgenommen ist“ [31].

Dieses Ringen mit dem Wort zur Nachgestaltung des transzendenten Gottes hat des Dionysius ganze Sprechweise bestimmt. Ein menschliches Wort ist immer allzu bestimmt, das heißt hier zugleich allzu begrenzt. Ausgesprochen, muß es sogleich von einem weiteren Wort ergänzt, muß seine Grenze gesprengt werden durch ein neues und immer neue Worte, so daß aus den vielen Worten ein Raum gebildet wird, in dem man das unendliche Gotteswesen einzufangen hofft. Aber mögen der Worte noch so viele gebildet und damit der Platz noch so weit gedehnt sein, es ist doch immer Grenze. Das transzendente Eine aber ist ohne Grenze und Raum, „die Dreifaltigkeit ist nicht an einem Orte, so daß sie von irgend jemand entfernt wäre oder von einem zum anderen ginge“ [32]. Schließlich muß der ganze, kunstgerecht mit vielen Worten gebaute heilige Bezirk, in dem Gottes Wesen wohnen zu können schien, wieder abgebrochen werden durch die Verneinung der negativen Theologie, in der die Vielwortigkeit (πολυλογία) zum heiligen Schweigen wird. So kommt es zu Ausdrucksweisen, die wie eine Aufhebung des Widerspruchsprinzips klingen. „Von Gott wird alles zugleich ausgesagt, und doch ist er nichts von allem. Mit allen Formen und allen Gestalten ausgezeichnet, ist er doch ohne Form und ohne Schönheit.“ [33]

So ist denn eine Sprache zum Charakteristikum der areopagitischen Schriften geworden, die man schwülstig und überschwenglich genannt hat. Tatsächlich kann diese Sprache mit ihrer Häufung von Worten

[29] D. N. II, 8; PG 3, 645 C.
[30] Ebd.
[31] D. N. I, 5; PG 3, 593 C.
[32] D. N. III, 1; PG 3, 680 B.
[33] D. N. V, 8; PG 3, 824 B: Πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδέν ἐστι τῶν πάντων. Πάνσχημος, πανείδεος, ἄμορφος, ἀκαλλής.

zur Beschreibung eines Gegenstandes, mit den vielen Superlativen und Übersteigerungen durch das vorgesetzte ὑπερ- den Eindruck der Überschwenglichkeit erwecken. Aber doch nur für den, der wohl die Sprache formal bearbeitet hat, nicht aber den theologisch-philosophischen Inhalt, der daher in den Vorhöfen stehen blieb, aber nicht den Schlag des drinnen pulsierenden Lebens hörte. Wer diesem Leben nachspürt, wird ein Ethos finden, dessen charakteristischer Zug die Ehrfurcht ist. Es ist ein Aufblicken zum Transzendenten, das sich der allzu engen Grenzen menschlichen Sprechens schmerzlich bewußt ist und sie zu sprengen sucht durch Neubildungen ungewohnter Art, durch Zusammenfassung einer Theologie der Apophatik und der Eminenz im so häufig gebrauchten ὑπερ. Seine Sprache ist wie ein feierlicher Gottesdienst, bei dem der Feiernde die Größe des Allerheiligsten sichtbar macht, indem er wieder und wieder in tiefer Beugung von Knie und Körper sich selbst klein macht[34].

Man darf diese Sprechweise nicht gekünstelt nennen. Man empfindet, daß sie dem Verfasser eigen ist. Sie ist geprägt aus dem persönlichen Erleben, das er schon als noch heidnischer, neuplatonischer Philosoph gehabt haben mag, das aber nach dem Finden der christlichen Wahrheit zur vollen Entfaltung kam. Durch seine Sprache allein hebt sich des Ps.-Dionysius Werk von allen Kirchenvätern und Schriftstellern ab und kann bis heute keinem bekannten Autor, erst recht nicht einem Severus von Antiochien, wie J. Stiglmayr es versucht hat, zugeschrieben werden. Auch Thomas von Aquin betont, daß die Fülle der Worte, die oft überflüssig erscheinen könne, dennoch bei sorgfältiger Betrachtung eine große Gedankentiefe offenbare[35]. Dieses Urteil mag zwar im Licht einer allzu großen Verehrung für den von ihm außerordentlich oft zitierten[36] Autor entstanden sein. Man darf die Tiefe der Gedanken des Dionysius nicht übertreiben. Eine wahrhaft große spekulative Tiefe hätte nicht die verschiedenen Namen und Eigenschaften des überwesentlichen Gottes mehr oder weniger alle in derselben Weise behandelt, wie es bei Dionysius der Fall ist. Anderseits aber zeigt das Urteil des Aquinaten, dem man doch wohl kaum wird nachsagen wollen, daß er einzig wegen der vermeintlichen

[34] Zur Terminologie des Ps.-Dionysius vgl. A. Vandendaele S. J., Indices pseudo-dionysiani, Louvain 1941.

[35] Multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur: Expositio super Dionysii De Divinis Nominibus, Prologus.

[36] Cordier, der Übersetzer des Ps.-Dionysius, hat etwa 1700 Dionysiuszitate in den Werken des hl. Thomas gefunden. Ungefähr 410 gibt Feder (Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius' De Div. Nominibus: Schol 1 [1926] 322) allein für die Summa theol. an. Siehe auch die Ed. Leonina, Indexband 208 bis 210, wo sich die Zitate aus S. theol. und S. c. Gent. finden.

Echtheit der Werke diesem Autor kritiklose Begeisterung entgegengebracht habe, daß der dem Ethos des Dionysius nicht gerecht wird, der von „Mangel an wirklicher Innerlichkeit in seiner Gedankenwelt" spricht. In Dionysius darf man nicht nur einen Mann sehen, der durch Übertragung abstrakten Gedankengutes in den Gebrauch des christlichen Kultes und Lebens die Laienwelt an die Kirche fesseln wollte. Auch ist er nicht recht charakterisiert als „ein zielbewußter Kirchenmann, der auch die Wissenschaft seinen Absichten dienstbar zu machen fähig war" [37]. Beim Eindringen in die ps.-areopagitischen Werke bekommt man überhaupt den Eindruck, daß es weit am wirklichen Charakter ihres Verfassers vorbeigehen heißt, wenn man ihm irgendeine kirchenpolitische oder apologetische Tendenz nachsagt. Im ersteren hat R. Seeberg ihn verzeichnet, der das Wort vom „gewiegten Kirchenmann" prägte. Aber auch J. Stiglmayr ist in diesem Punkt der Persönlichkeit des Areopagiten nicht gerecht geworden, da er aus den Werken ihren Verfasser als einen Verteidiger des Henotikon darstellen zu können glaubt [38]. Die apologetische Tendenz, die Neuplatonismus und Christentum verbinden wollte, um die neuplatonische Heidenwelt für die christliche Religion zu gewinnen, ist mehrfach behauptet worden, aber aus dem Geist der Schriften heraus als abwegig zu erkennen.

Dionysius den Theologen der göttlichen Transzendenz zu nennen, widerspricht nicht der Tatsache, daß der Name des „Einen" ihm als der wichtigste Gottesname erscheint. Denn mit der absoluten Einheit Gottes ist seine Transzendenz gegeben. Zu einer Welt, die Buntheit und Vielheit ist, die auch in ihren rein geistigen Höhen noch voller διακρίσεις und in Stufen gegliederte Mannigfaltigkeit ist, kann ein absolut Eines nicht gehören, ohne seinem Wesen untreu zu werden. Weil Gott das Eine ist, deshalb ragt er über alles Geschaffene hinaus und ist ihm ungreifbar, wie schon im geschaffenen Bereich alles das, was in einer höheren Seinsstufe liegt, von der tieferen nicht erfaßt werden kann. „Wie das Geistige den Sinnendingen ungreifbar und unschaubar ist und dem in Stoff und Bild Bestehenden das Einfache und Bildlose, . . . nach derselben Idee der Wahrheit ragt über die (geschaffenen) Wesen hinaus die überwesentliche Unbegrenztheit und über die Geister die über den Geist ragende Einheit." [39] Was in Gott zugänglich ist, ist nicht mehr seine Ureinheit. Denn gerade diese läßt ihn über allem vielfältigen Geschaffenen stehen. So „bezeichnen die Hieromysten unserer theologischen Überlieferung als die göttlichen

[37] R. Seeberg, Dogmengeschichte II, 316.
[38] J. Stiglmayr S. J., Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien: Schol 3 (1928) 1 ff., 161 ff.
[39] D. N. I, 1; PG 3, 588 B.

Einigungen die verborgenen und nicht hervortretenden Überhöhen der überunaussprechlichen und überheiligen Stetigkeit“ [40]. So muß Dionysius, wenn Gott als das Eine der Gipfel seiner Theologie ist, zum Theologen der Transzendenz werden. Das bewahrt ihn auch bei aller Unklarheit, die wir in seiner Schöpfungslehre finden, doch vor dem Pantheismus, der auch als „dynamischer Pantheismus“ [41] seiner Lehre fremd ist.

Auch das Bild des Lichtes, in das Dionysius seine Theologie faßt, hebt die Betonung der Transzendenz nicht auf. Das Licht, das seine Strahlen in die geschöpfliche Welt sendet, auf daß das geistbegabte Geschöpf diesen Strahlen nachschaue zur Quelle empor, ist das „unzugängliche Licht“ [42]. Es ist so unzugänglich, daß es zugleich das „göttliche Dunkel“ ist, wie ja auch das sinnenhafte Sonnenlicht das vermessen hineinblickende Auge dunkel macht. Licht wird Gott bei Dionysius nicht in seinem ureigensten Innern genannt, sondern erst da, wo von der Ausstrahlung dieses Lichtes die Rede ist, von seinen πρόοδοι. Da aber ist dieses Licht, mag es auch noch göttliches Licht sein, nicht mehr das überwesentliche, urgöttliche Eine selbst, das stets ins Dunkel gehüllt bleibt und auch in den Strahlen nicht selbst gesehen werden kann. Nennt man aber doch die Urgottheit selbst in einem uneigentlichen Sinne „Licht“, dann ist es eben das „unzugängliche Licht“, von dem auch Paulus spricht [43]. Daß der Name Licht von der Urgottheit nur uneigentlich gilt, drückt der ihm zugleich beigelegte Name des Dunkels (γνόφος) aus: „Wir legen das nichterscheindene und unsichtbare Dunkel dem unzugänglichen Lichte bei wegen des Überragens über das begrenzte Licht.“ [44]

Das ist die Transzendenz des Einen über alle Geschöpflichkeit, das aller Wesenheit Entnommensein, das ihm bei Dionysius die Bezeichnung „Überwesenheit“ einträgt [45]. Οὐσία bezeichnet bei Dionysius nicht einen so allgemeinen Begriff, daß auch die göttliche Wesenheit unter ihm begriffen werden könnte nach den Gesetzen der Analogia entis. Οὐσία ist bei ihm immer geschaffene Wesenheit, wie auch τὰ ὄντα nicht den „überseienden“ Schöpfer einschließen, sondern nur die geschaffenen Seienden. Gott, das Eine, aber ragt über all diese Wesenheiten hinaus, und „keine Monas oder Trias oder Zahl oder Einheit oder Zeugungskraft oder etwas anderes von dem Seienden, oder was einem der Seienden bewußt ist, enthüllt die über alles, über Begriff und Verstand liegende Heimlichkeit der über alles überwesentlich

[40] D. N. II, 4; PG 3, 640 D.
[41] O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894.
[42] Z. B. Ep. V; PG 3, 1073 A.
[43] 1 Tim 6, 16.
[44] D. N. VII, 2; PG 3, 869 A.
[45] D. N. IV, 20; PG 3, 720 B.

überseienden Übergottheit. Es gibt keinen Namen und keinen Begriff von ihr, sondern sie ist ins Unzugängliche erhoben“ [46].

3. Das unzugängliche Licht. Die Lehre von der Transzendenz und Unzugänglichkeit Gottes zeigt vielleicht am deutlichsten, wie das Licht neuplatonischer Philosophie vor den Augen des Areopagiten aus dem Ganzen des christlichen Dogmas bestimmte Punkte vor allem bescheint und anderes mehr im Dunkel läßt. Die Frage der Transzendenz Gottes ist für ihn doch vor allem ein Erkenntnisproblem. Die νόησις und γνῶσις Gottes scheint bei ihm nicht nur ein Anfang des Aufstieges zum Einen, sondern dieser Aufstieg selbst zu sein. Die Unmöglichkeit, zu Gott zu gelangen, ist bei ihm Unerkennbarkeit. „In dem überwesentlichen Strahl präexistieren alle Bereiche aller Erkenntnisse unaussprechlich, welche weder zu nennen noch auszudrücken noch überhaupt irgendwie zu schauen möglich ist. Und das aus dem Grunde, weil er über alles hinaus entrückt und überunerkennbar (ὑπεράγνωστος) ist, da er die Gebiete aller auf das Wesen bezüglichen Erkenntnisse und Kräfte allzumal und insgesamt überwesentlich in sich vorausbegriffen hält und in seiner unfaßbaren Macht auch über allen überhimmlischen Geistern erhaben thront.“ [47] Der Zugang zu Gott, der durch die Transzendenz Gottes fraglich, ja unmöglich wird, ist eben das Aufsteigen zu Gott mit Kräften, die im Bereich der geschöpflichen Wesenheit liegen. In diesem Bereich hat die Erkenntnis die Führung, ja sie ist das eigentliche Leben der Seele für den neuplatonischen Theologen. Allerdings gibt es am Ende dieses aufsteigenden Weges einen Übergang zu einem Wirkungsbereich anderer Kräfte, da man eintritt ins göttliche Dunkel, wo schon eigentlich nicht mehr das Eigenleben der Seele am Werke ist. Da geht die Seele wie mit geschlossenen Augen voran bis zum göttlichen Lichtstrahl, um ihn anzurühren — ohne die führende Kraft des Erkennens und eigentlich nicht mehr aus ihrer eigenen Wirksamkeit. „Hinter jeder uns entsprechenden Erkenntnis der gottbildlichen Dinge hören wir auf mit den Erkenntniskräften und stoßen nach unserem Vermögen an den überwesentlichen Strahl, in dem alle Bereiche aller Erkenntnisse überunaussprechlich vorherbestehen.“ [48] All das zeigt klar, daß bei Dionysius die Unzugänglichkeit des göttlichen Lichtes für geschöpfliche Kräfte eine Erkenntnisunmöglichkeit ist. Da, wo das aufsteigende Geschöpf über seine wesentlichen Kräfte erhoben wird und das Göttliche nur noch „erleidet“ [49], besteht dieses Über-sich-hinausgehoben-werden gerade im Aufhören des Denkens und Erkennens.

Wenn die Schöpfung Ausstrahlung des göttlichen Lichtes ist, sollte man meinen, diesen Strahlen folgend zum Lichte selbst gelangen zu

[46] D. N. XIII, 3; PG 3, 981 A.
[47] D. N. I, 4; PG 3, 592 D.
[48] Ebd.
[49] D. N. II, 9; PG 3, 648 B.

können. „Die wahren Philosophen sollten durch die Erkenntnis der seienden Dinge zu ihrer Ursache hinaufgeführt werden." [50] Das ist auch des Dionysius Ansicht. Und doch „findet man unter den heiligen Schriftstellern viele, die die Gottheit nicht bloß als unsichtbar und unfaßbar gefeiert haben, sondern auch als unerforschbar und unaufspürbar, weil es keine Spur von dem gibt, was in ihre verborgene Unermeßlichkeit hineinreichte" [51]. Die Spur Gottes findet man wohl in der Schöpfung, aber sie führt nicht zum überwesentlichen Einen. Strahlen des göttlichen Lichtes sind die Geschöpfe wohl, aber man blickt in der Richtung dieser πολύχυτοι ἀκτῖνες [52] nicht zum Urlicht selbst, das immer das ἀπρόσιτον φῶς bleibt. Ist man auf dem Weg dieser Strahlen zu jenem Punkt gelangt, an dem die Strahlen zusammenlaufen, so ist man doch nicht im innersten Wesen des Einen selbst. In den Ordnungen der Schöpfung sehen wir Bilder der göttlichen Schönheit, die ähnlich sind, aber nicht gleich. „Niemals ist es wahr, zu sagen, daß wir Gott erkennen in seiner eigenen Natur; denn das zu erkennen ist unmöglich, es geht über jeden Begriff und Geist hinaus." [53]

Die Schöpfung bietet mannigfache Bilder und Symbole Gottes, weil sie Gott ähnlich ist. Aber Ähnlichkeit schließt notwendig Unähnlichkeit ein. Deshalb kann auch jedes theologische Sprechen sich niemals vermessen, „die überwesentliche Wesenheit, insofern sie überwesentlich ist, offenkundig zu machen. Denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, vollständig unmöglich zu offenbaren und selbst die Einigung übersteigend. Vielmehr kann es nur den wesenbildenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu den Dingen hin feiern." [54] Das ist die widerspruchsvolle Wirklichkeit, daß man erkennend von den geschöpflichen Dingen aufsteigt zum Schöpfer, wirklich in seinen schaffenden, hervorgehenden, göttlichen Bereich hinein, und dennoch außerhalb des göttlichen Wesens bleibt, jenes heiligen Bezirkes, in dem das unzugängliche Licht leuchtet.

Diese Spannung findet ihren Niederschlag in den „drei Wegen der Theologie", der positiven und negativen Theologie, die ihre höhere Einheit finden in der Theologie der Eminenz. Man ist gewohnt, von den drei Wegen der Gotteserkenntnis zu sprechen, die der Areopagite zum erstenmal ausdrücklich voneinander geschieden und begrifflich festgelegt hat. In Wirklichkeit sind es nicht eigentlich drei Wege. Kataphatische Theologie allein widerspräche der Wahrheit, da die Dinge nur Symbole der Gottheit sind, in denen gewisse Züge auf Gott hinweisen und deshalb von Gott positiv ausgesagt werden. Aber

[50] Ep. VII, 2; PG 3, 1080 B.
[51] D. N. I, 2; PG 3, 588 C.
[52] M. Th. II, 3; PG 3, 1000 D.
[53] D. N. VII, 3; PG 3, 869 C.
[54] D. N. V, 1; PG 3, 816 B.

diese Züge tragen stets die Unähnlichkeit des Symbols an sich und müssen deshalb durch die Verneinung richtiggestellt werden. Dann aber muß auch diese Verneinung wieder verneint werden durch eine neue Aussage, die Steigerung ins Ungemessene ist. In dieser Steigerung der Eminenz[55] sind Kataphase und Apophase zu einer höheren Einheit zusammengebunden. Die via eminentiae ist eigentlich das Ergebnis, das die theologische Arbeit im Ringen von Setzung und Verneinung erkämpft. „Man muß der Gottheit alle positiven Setzungen beilegen und aussagen, da sie die Ursache von allem ist, und man muß sie alle in erhabener Weise verneinen, da sie über alles hinaus ist. Man darf nicht glauben, daß die Verneinung den positiven Aussagen entgegenstände, sondern daß sie vielmehr über allen Negationen ist, über aller Verneinung und Setzung."[56]

Wenn man die uns erhaltenen Bücher des Dionysius, soweit sie Gott selbst zum Gegenstand haben, den Wegen der Gotteserkenntnis zuteilen will, so wird man die Bücher „Über göttliche Namen" zur kataphatischen Theologie rechnen. Nicht als ob hier, säuberlich getrennt, nur positive Aussagen von Gott niedergelegt wären. Solche Scheidung ist in der areopagitischen Theologie nicht möglich, die nicht drei Wege nebeneinander oder nacheinander kennt, sondern einen Weg, der in gegenseitiger Verschlungenheit von positiver und negativer Aussage zur Erkenntnis der Eminenz Gottes führt. Dennoch kann man mit einem gewissen Recht die Schrift „Über göttliche Namen" und, wenn man das Buch „Über symbolische Theologie" als wirklich geschrieben annehmen will, auch dieses als die positive Theologie der „Mystischen Theologie" gegenüberstellen, die den apophatischen Weg geht.

Diese beiden Bücher der kataphatischen Theologie, „Über göttliche Namen" und allenfalls „Symbolische Theologie", zu der Fr. Hipler im 9. Brief eine einleitende Begleitschrift an den Adressaten sieht[57], sprechen von der Überzeugung ihres Verfassers, daß die geschaffenen Dinge die Strahlen des göttlichen Lichtes sind. In ihnen ist trotz aller Unähnlichkeit doch etwas vom göttlichen Lichte selbst eingefangen. Schon das rein geistige Geschöpf ist Hülle für das Licht des Einen. Diese Hülle der geistigen Kreatur aber ist wiederum eingehüllt ins Sichtbare, Sinnenhafte. So ist z. B. das Sakrament, das heißt der in-

[55] ὑπεροχή.

[56] M. Th. I, 2; PG 3, 1000 B: Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

[57] Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg 1861, 81.

nere Logos des geistigen Geschehens beim Mysterium der Liturgie, die Hülle des Gnadenwirkens Gottes. Um diese Hülle aber ist die weitere Hülle der sinnenhaften Weihehandlung gelegt. Die Aufgabe des Eingeweihten ist es, durch sie hindurchzustoßen zum einen Gott. Der Uneingeweihte bleibt bei den äußeren Zeichen stehen und durchdringt höchstens diese erste Umhüllung, da er erkennt, welches die sinnbildliche, lehrhafte Bedeutung ist. Der Eingeweihte aber betet: „Göttlichstes und heiligstes Sakrament, enthülle dich der als Symbol um dich liegenden Hülle, zeige dich weithin glänzend und erfülle unsere geistigen Blicke mit dem einigenden und unverhüllten Lichte.“ [58]

Aus den vielfachen Strahlen, in die das eine Licht in den Symbolen der Geschöpfe gebrochen ist, weiß der Eingeweihte — das ist der Vorzug seiner Weihe — die Züge ihrer Ursache einigermaßen zu erschließen. Weil in der positiven Kausaltheologie aus vielen vom geschöpflichen Abglanz her gewonnenen Einzelzügen ein klein wenig von der Urgottheit erkannt werden kann, deshalb wird Gott der „Vielnamige“. „Vielnamig wird die Gottheit genannt, . . . wenn die Gottesgelehrten den Verursacher von allem vielnamig aus allem Verursachten preisen.“ [59]

Die positive Theologie mag in den Werken des Dionysius den breitesten Raum einnehmen. Die meiste Bedeutung jedoch legt er selbst ihr nicht bei. Vielmehr scheint ihm die negative Aussage der Gottheit gegenüber „vorzüglicher, weil wir, wie die geheime und priesterliche Überlieferung nahelegt, wahrheitsgemäß sagen, daß sie nicht nach Art von etwas (geschaffenem) Seiendem existiert, aber nicht ihre überseiende und unerkennbare und unaussprechliche Unbegrenztheit erkennen“ [60]. Das Symbol der Kreatur besitzt zwar so viel Ähnlichkeit mit der Gottheit, daß eine kataphatische Theologie möglich ist. Aber dem Symbol ist auch die Unähnlichkeit so wesentlich, daß „es den heiligen Schriftstellern eigentümlich ist, im entgegengesetzten Sinn (= durch konträren Gegensatz) von Gott die Aussagen der Privation (= die kontradiktorischen Ausdrücke, die negative Theologie) zu machen“ [61]. So bezeichnen sie die Überwesentlichkeit der göttlichen Weisheit z. B. nicht nur dadurch, daß sie Gott unweise, sondern geradezu töricht nennen: „Der wahrhaft göttliche Mann, die uns und unserem Meister gemeinsame Sonne (gemeint ist Paulus), hat das übernatürlicherweise erkannt und deshalb gesagt: ‚Was Torheit

[58] E. H. III, III, 2; PG 3, 428 C.

[59] D. N. I, 6; PG 3, 596 A: Πολυώνυμον δὲ (οἱ θεολόγοι αὐτὴν ὑμνοῦσι), . . . ὅταν αὐτοὶ τῶν πάντων αἴτιον οἱ θεόφοροι πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνῶσιν.

[60] C. H. II, 3; PG 3, 140 D. Vgl. V. Lossky, Theologia negativa: RevScPhTh 1939, 204-221.

[61] D. N. VII, 1; PG 3, 865 B: Σύνηθές ἐστι τοῖς θεολόγοις, ἀντιπεπονθότως ἐπὶ Θεοῦ τὰ τῆς στερήσεως ἀποφάσκειν.

Gottes ist, das ist weiser als die Menschen'." [62] Der geschaffene Strahl des unerschaffenen Lichtes hebt selbst seine eigene Aussage über das Urlicht auf. Was in der positiven Aussage an Erkenntnis des göttlichen Lichtes errungen zu sein scheint, muß, um wirklich Aussage über Gott zu sein, sofort sich selbst verneinen. Sonst würde es die wichtigste Aussage über Gott unterlassen, die von seiner Transzendenz. Und so kann die ganze Vielnamigkeit Gott in Wahrheit doch nicht benennen, da er in negativer Theologie als der Namenlose erscheint. Kataphatische Theologie allein wäre ein verzweifelter Versuch, dem die Erfüllung von vornherein versagt bliebe. Wenn sie überhaupt versucht wird, dann nur durch die lichtgebende Kraft göttlicher Gnade, um die Dionysius gebetet hat: „Mir verleihe es Gott, in gottgeziemender Weise die guteswirkende Vielnamigkeit der unaussprechlichen, unnennbaren Gottheit zu feiern", und es bleibt dabei stets die Furcht, „daß Gott das Wort der Wahrheit von meinem Munde nehme" [63].

Dennoch aber kann man positiv über Gott sprechen und ihm einen Namen geben, der ihm wahrhaft zukommt. Das ist die Aufgabe der Eminenztheologie, die als Frucht aus der Vermählung von positiver und negativer Theologie hervorgeht. Der „namenlose Name", also die apophatische Aussage über Gott bleibt nicht negativ, sondern steigt zur Behauptung der Überwesentlichkeit Gottes auf. Denn „die Leugnung der geistigen und die der sinnlichen Erkenntnis muß man Gott im Sinn des Überragens, nicht des Fehlens beilegen" [64]. Nur insofern dieser Name dieses Positive in sich enthält, ist er „wirklich der wunderbare Name, der Name über jeden Namen, der namenlose Name, der Name, der über jeden genannten (= positiven) Namen erhaben ist, sei es in dieser Weltzeit, sei es in der künftigen" [65].

Wo liegt nun die Grenze zwischen dem, was von Gott erkennbar ist, und dem, was unzugänglich bleibt? Wir werden eine klare Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis bei einem Schriftsteller griechischer Geistigkeit kaum erwarten. Sie liegt dem sehr neuplatonischen Ps.-Areopagiten vielleicht ferner als anderen Kirchenvätern. Was wir nach Dionysius aus der Natur über Gott erkennen können, das ist nach geschehener Offenbarung nicht wesentlich anders als vorher. Auch die Offenbarung Gottes spricht uns ja nur von dem „wesenschaffenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu allem Seienden hin" [66]. So sehr Dionysius

[62] Ebd.
[63] D. N. I, 8; PG 3, 597 C.
[64] D. N. VII, 2; PG 3, 869 A: Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχήν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ Θεοῦ τακτέον.
[65] D. N. I, 6; PG 3, 596 A.
[66] D. N. V, 1; PG 3, 816 B.

die Möglichkeit und Verpflichtung betont, aus den Geschöpfen auf die göttliche Ursache zu schließen, so ist ihm diese Ursachentheologie doch ein gewagtes Unterfangen, das immer wieder das Wort der göttlichen Offenbarung braucht. „Denn bei der Unfaßbarkeit der Wort, Verstand und Wesen übersteigenden Überwesenheit der Gottheit müssen wir die überwesentliche Erkenntnis ihr selbst anheimgeben, indem wir unseren Blick nur in dem Maß und insoweit nach oben erheben, als der Strahl der urgöttlichen Offenbarung sich selbst mitteilt.“ [67] Dieses Prinzip stellt er gleich zu Beginn seiner Abhandlung „Über göttliche Namen“ auf und führt es, getreu der jüngeren neuplatonischen Philosophie, die auch mit Leidenschaft offenbarungsgestützt sein wollte, durch.

Von dem Ethos her, mit dem Dionysius von der unzugänglichen Gottheit spricht, wird man auch seine Mahnungen zur Arkandisziplin verstehen. Diese Mahnungen, mit denen er sogar das doch die kirchlichen Mysterien deutende Buch „Von der kirchlichen Hierarchie“ einleitet[68], und die sich häufig finden, ja auf göttliche Anordnungen zurückgeführt werden[69], wird man nicht so sehr als künstlich angewandte Mittel zur Bekräftigung seiner Pseudepigraphie werten. Vielmehr wird Dionysius in der mysterienreligiösen Geheimhaltung eine geistige Verwandtschaft zu seiner ihn innerlich durchdringenden Ehrfurcht vor dem überwesentlichen Gott gefunden und sich deshalb dieses Mittels gern bedient haben. Jedenfalls erwächst die Mahnung zur Arkandisziplin aus seiner Betonung der göttlichen Transzendenz wie natürlich, eben aus der Besorgnis, daß eine uneingeweihte Masse die Anschauung der heiligen Symbole und das Anhören der Lehrworte hinnehmen und ohne Abstreifen des geschöpflich Unzulänglichen in ihnen Gottes Wesen wiederfinden möchte. In der dem Neuplatonismus eigenen aristokratischen Haltung will er die Gefahr der Vergröberung des Geistigen durch die Uneingeweihten dadurch umgangen wissen, daß man „das Heilige auf das Heilige gründet und es dem Gelächter und Spott der Uneingeweihten entzieht“ [70]. Der Theologe, dem die Apophase das wichtigste Element im Sprechen über Gott war, empfand die Arkandisziplin als Auswirkung der negativen Theologie in der Haltung den Uneingeweihten gegenüber. Durchbrechung der Geheimhaltung war ihm ein schlechtes Verwalten des höchsten Gutes, das jeder Stufe entsprechend dem ihr bestimmten Grade anvertraut ist. „Enthüllt sind die Ideen der Symbole den göttlichen Trägern heiliger Ämter, sie aber dürfen sie nicht herausgeben an die, die noch im Vervollkommnungsprozeß stehen. Denn sie wissen, daß die Gesetzgeber des gottgegebenen Heiligen unsere

[67] D. N. I, 1; PG 3, 588 A.
[68] E. H. I, 1; PG 3, 372 A.
[69] D. N. I, 8; PG 3, 597 C.
[70] Ebd.

Hierarchie nach den wohlgesetzten und unvermischten Rangordnungen und nach den Bestimmungen des einem jeden nach Gebühr Zukommenden und nach den heiligen Zuteilungen gegliedert haben." [71]

II. Gott, das Gute und Schöne

Im platonischen Ethos war die Kalokagathia das Ideal, das die Seele des Menschen formen sollte, indem sie emporstrebte in der Kraft des Eros, den das höchste Gute und Schöne in der Seele entzündet hat. Auf dem Wege über die neuplatonische Philosophie war diese philosophisch-ethische Haltung und die mit ihr verbundene Vermischung von frei-sittlichem und naturhaftem Streben auch in des Dionysius theologisches System gedrungen und ließ es in eine Krise geraten. Wir finden bei Dionysius wohl den Unterschied der sittlichen Freiheit von naturnotwendigem Streben. Dennoch ist auch hier das Neuplatonische von starker Wirkung gewesen und hat eine nicht zu leugnende Gefahr mit sich gebracht.

Der Gottesname des Guten und Schönen hat bei Dionysius nicht nur in der Gotteslehre selbst, sondern von da her auch in der ganzen Lehre von der Schöpfung und der geschöpflichen Aufgabe eine solche Bedeutung, daß er nach dem „hauptsächlichen Namen" des Einen eine eigene Behandlung verlangt.

1. Das mitteilende Gute. Die herkömmlichen Ausgaben der Dionysiuswerke haben nicht, wie es nach systematischen Gesichtspunkten zu erwarten wäre, das Werk „Über göttliche Namen" und die „Mystische Theologie" an die Spitze gestellt, sondern jene Bücher, die von der hierarchisch gegliederten Schöpfung sprechen. Tatsächlich scheint diese Ordnung dem areopagitischen System am nächsten zu kommen. In des Dionysius Theologie ist Gott, der Vielnamige und dennoch Namenlose, das Ziel. Dieses göttliche Licht aber erreicht das geistige Geschöpf nur in seinen Ausstrahlungen, die ihm die Geschöpfe entgegentragen. Seine Theologie nun ist so sehr Niederschlag des lebendigen Aufstieges der geistigen Geschöpfe zur einen Ursache, daß auch sein theologisches System den Weg nachgeht von den lichttragenden Schöpfungswirkungen zum einen schöpferischen Urlicht hin. Theologie selbst ist, vor allem für den Ps.-Areopagiten, dem in der religiösen Erkenntnis das Wesen des religiösen Lebens liegt, der Aufstieg von den geschöpflichen Wirkungen zur ungeschaffenen Ursache. Deshalb hat auch die Lehre über Gott vor allem die Beziehungen des Einen zur Schöpfung als Gegenstand, während das göttliche Wesen selbst ins Dunkel gehüllt bleibt und auch äußerlich die kürzeste Be-

[71] E. H. I, 5; PG 3, 377 A.

handlung erfährt, ohne daß damit diese göttliche Berührung ihren Charakter als höchstes Ziel menschlichen Aufstieges verlöre.

Diese Gottheit, die „von allem Ursache, Anfang, Wesenheit und Leben ist, und die für alles, was von ihr abfiel, Aufrichtung und Auferstehungen ist“ [72], steht in der Mitte der dionysischen Theologie. Das äußert sich auch in den Gesichtspunkten, unter denen er Gott sieht. Jene Gottesnamen bespricht er vor allem, in denen das unzugängliche, überwesentliche Licht sich schon als ausgestrahltes Leuchten in die Weite der Schöpfung, die Gott nicht immanent ist, zeigt. Obwohl Dionysius Gott den Namenlosen nannte, scheint es doch einen Namen bei ihm zu geben, der trotz aller Übernamigkeit Gottes ein wahrer Gottesname ist. Das ist der des Guten, der Gutheit. Dionysius nennt Gott die „übernamige Gutheit“, damit bedeutend, daß bei aller Überwesentlichkeit die Gutheit ein positiver, bezeichnender Name Gottes bleibt, der doch wohl einigermaßen das göttliche Wesen selbst berührt. Denn es ist die übernamige Gutheit, der von den heiligen Schriftstellern die verschiedenen Namen und Gestalten beigelegt werden [73].

So nimmt denn in den areopagitischen Schriften kein anderer Gottesname einen so breiten Raum der Behandlung ein wie der des Guten. Es ist nicht nur das längste Kapitel in den „Göttlichen Namen“ der Behandlung des Guten und Schönen gewidmet [74]. Der Gottesname des Guten durchdringt die ganzen Areopagitica und zeigt damit, daß dieser Name im Bewußtsein des Verfassers am stärksten lebte. Da wir von Gott eben nur seine Hervorgänge eigentlich erkennen, im Namen des Guten aber alle Hervorgänge offenbar werden, muß dieser der erste Gegenstand der theologischen Betrachtungen sein. „Zuerst wollen wir die allvollkommene und alle Hervorgänge Gottes offenbarende Gutnamigkeit betrachten.“ [75]

Wie kann aber der Theologe der Transzendenz zu solch weitläufiger Behandlung der Gutheit Gottes kommen? Die Benennung „Das Gute“ kommt Gott doch zu, weil er der mitteilende Gott ist. „Die Bezeichnung Gottes als des Guten legen die heiligen Schriftsteller der übergöttlichen Gottheit in vorzüglicher Weise bei und scheiden ihn von allen aus, indem sie die urgöttliche Substanz Gutheit nennen. Der Grund dafür ist der, daß die Gottheit als das wesenhafte Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt.“ [76] Von dieser Quelle her kommt allen geschaffenen Dingen ihr Sein und ihr Gutsein, ihr Wesen und ihre Kräfte zu. Im vierten Kapitel der „Göttlichen Namen“ zeigt Dionysius in breiter Darstellung, daß der Name des

[72] D. N. I, 3; PG 3, 589 B.
[73] D. N. I, 8; PG 3, 597 A.
[74] D. N. IV.
[75] D. N. III, 1; PG 3, 680 B.
[76] D. N. IV, 1; PG 3, 693 B.

Guten Gott als den Mitteilenden charakterisiert. Er teilt „den Engeln die überweltlichen Ordnungen“ [77] mit. Er bewirkt, „daß die Seelen und alles Gute, das den Seelen gehört, durch die übergute Gutheit existiert“ [78], daß die „unvernünftigen Seelen, das heißt die Tiere ... ebenfalls durch das Gute beseelt und belebt sind. Und sämtliche Pflanzen haben das Ernährungs- und Bewegungsleben aus dem Guten. Und endlich hat jedes seelenlose und leblose Wesen sein Sein durch das Gute und ist durch dieses seines Wesenszustandes teilhaftig geworden“. [79] Wie kann also Gott das Eine genannt werden, dem jede Spur von Vielheit fremd ist, wenn dieses gleiche Eine „das Leben der Lebenden, die Wesenheit der Seienden, alles Lebens und Wesens Prinzip und Ursache“ [80] genannt wird? Wird nicht doch in das Eine selbst die Vielheit hineingelegt?

Hier scheinen wir ein Beispiel für den von manchen Autoren behaupteten mißlungenen Versuch des Dionysius zu haben, neuplatonische Philosophie und christliche Offenbarungslehre miteinander zu verbinden. Die neuplatonische Vorliebe für das Eine scheint hier in einem innerlich nicht überwindbaren Gegensatz neben der christlichen Gottesbetrachtung zu stehen, in der Gott die Liebe ist, die „durch die schöne und gute Liebe zum All wegen der Überfülle der liebenden Gutheit in den auf alle Wesen sich erstreckenden Akten der Vorsehung aus sich heraustritt“ [81] und deshalb die οὐσιοποιός ἀγαθότης [82] ist. Aber diese Spannung entsteht nicht erst bei Dionysius, etwa durch den Versuch, Neuplatonismus und Christentum zu verbinden. Sie ist schon das Hauptproblem aller neuplatonischen Gotteslehre gewesen, wenn sie die drängende Frage nach dem Verhältnis des ureinen Gottes zur bunt-vielfältigen Welt stellte. In den beiden Gottesnamen das Eine und das Gute ist dieses vielschichtige und so schwer zu bewältigende Problem in zwei Begriffe und Namen gebannt, die dem oberflächlichen Blick ruhig nebeneinander zu stehen scheinen, in Wahrheit aber die ganze Macht ihres reichen Inhaltes gegeneinander ins Feld führen.

Der Versuch zur Überbrückung dieses Gegensatzes erweist sich als wesentlichster Punkt der ganzen areopagitischen Theologie, die ja Darstellung des in die Vielheit der Schöpfung ausstrahlenden Gotteslichtes und der sich zum Urlicht emporwendenden Schöpfung ist. Im Gottesnamen des Guten finden wir beides scharf nebeneinander stehen: Gott, der in die Vielheit seiner Schöpfung ausstrahlt und doch unveränderlich in sich selbst ruhend verbleibt. Diese göttliche Eigenart findet im kirchlichen Mysterium ein Symbol, wenn der Hierarch, der

[77] D. N. IV, 2; PG 3, 696 A.
[78] Ebd. 696 C.
[79] Ebd.
[80] D. N. I, 3; PG 3, 589 C.
[81] D. N. IV, 13; PG 3, 712 A.
[82] D. N. I, 4; PG 3, 592 A.

das göttliche Licht sinnbildlich in sich trägt, vom Altar, dem Symbol der Urgottheit, in die Halle der Kirche tritt, sie umschreitet, um dann wieder zum Altar zurückzukehren[83]. Der überwesentliche Gott verliert durch alle πρόοδοι nichts von seiner in sich geschlossenen und ruhenden Einheit. Er bleibt der Übereine, in dem es keine Vielheit gibt, auch dann nicht, wenn seine Lichtstrahlen auf geheimnisvolle Weise doch die Vielheit der Schöpfung geworden sind. Auch im guten Gott wird die Einheit nicht vergessen. Sie wird gegen alle Gefahr der Vervielfältigung betont, auch dadurch, daß der in die Vielheit hinein sich mitteilenden Gutheit zugleich die wieder in die Einheit zurücksammelnde Kraft zugeschrieben wird, die nach des Dionysius Meinung Gott den Namen des Schönen einträgt. Diesen die einsmachende Wirkung Gottes kennzeichnenden Namen des Schönen verbindet Dionysius immer auf das engste mit dem des Guten, so eng, daß bisweilen auch dem Guten die sammelnde Wirkung des Schönen zugeschrieben wird. „Das Gute ist jenes, aus dem das All seinen Bestand hat und ist . . und zu dem das All sich zurückwendet“[84].

So wird auch beim Guten die Einheit Gottes betont. Ja, Dionysius ist sogar der Meinung, daß Gott, gerade weil er das Eine ist, das Ureine ohne jeden Schatten von Vielheit, erst die Ursache alles Vielen sein kann. Auch das Gute ist Gott nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Einheit. Denn „keine Zweiheit kann Prinzip sein, sondern Monas muß das Prinzip einer jeden Zweiheit sein“[85].

2. Das sammelnde Schöne. Das göttliche Attribut „das Gute“ hat bei Dionysius immer den Gottesnamen des „Schönen“ wie ein Komplement bei sich. Die Identität wird gerade für diese beiden Namen Gottes betont[86], weil sie offenbar in besonderer Weise zusammengehören. Die Schöpfung ist ein Ausstrahlen des göttlichen Lichtes, und sie muß ihrerseits wieder zum einen Licht zurückstreben. Wo die Kreatur nicht zum Licht emporstrebt, da ist irgendein Böses eingetreten, das nicht sein soll. Die Namen des Guten und Schönen nun kennzeichnen Gott als den Ausgang und das Ziel alles Seienden. Weil Gott das Gute und das Schöne ist, deshalb gibt es jene Bewegung des Abstieges und des Aufstieges. Sie bedeutet aber bei Dionysius ebensowenig die physische Präexistenz irgendeines geschaffenen Wesens wie eine Apokatastasis im origenistischen Sinn. Es ist die Bewegung des geschöpflichen Hervorganges vom ungeschaffenen Guten und des Emporstrebens zum ewigen Schönen. Diesen Prozeß hat Dionysius seines physisch-kosmischen Charakters, wie er ihn im Neuplatonismus hatte, entkleidet und im christlichen Sinn modifiziert. Was das Element des Aufstieges angeht, zeigen das die häufigen

[83] E. H. III, III, 3; PG 3, 428 D.
[84] D. N. IV, 4; PG 3, 700 A.
[85] D. N. IV, 21; PG 3, 721 C.
[86] D. N. IV, 7; PG 3, 704 B.

Mahnungen an den freien Menschen. Die Frage, ob der Hervorgang aus dem Einen ein kosmisch-physischer oder ein freier sei, werden wir später zu entscheiden suchen. „Die Hagiographen nennen Gott liebenswert und liebreizend, insofern er schön und gut ist; Eros und Agape dagegen, sofern er zugleich bewegende und zu sich emporführende Kraft ist, das einzige an und für sich durch sich Schöne und Gute, das gleichsam Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der überhohen Einigung und liebereizende, einfache, selbstbewegte, selbstwirkende Bewegung.“ [87]

Die Zusammensetzung dieses Doppelbegriffes ist nun des näheren zu untersuchen. Haben wir im vorigen Abschnitt den Namen des Guten aus dem mitteilenden Wirken des Schöpfergottes begründet gefunden, so ist jetzt zu fragen, wie der Name des Schönen Gottes Verhältnis zur Schöpfung charakterisiert. Nach O. Siebert faßt Dionysius im Begriff des Guten die Gottheit, insofern sie das materielle Element des Seins erschafft, während ihm Gott als das Schöne die ihm zukommende Form gibt[88]. Auch I. Kanakis glaubt, daß Dionysius im Bezug auf die sinnliche und geistige Welt die Idee des Guten mehr der inneren materiellen Seite, die Idee des Schönen mehr der äußeren formellen Seite zugeordnet habe[89].

Der grundlegende Unterschied zwischen dem Gottesnamen des Guten und dem des Schönen scheint jedoch ein anderer zu sein. Nicht als ob die angeführten Erklärungen geleugnet werden sollten, aber sie sind erst sekundärer Art. Den Doppelnamen des Guten und Schönen bevorzugt Dionysius so sehr, weil er Gott in seinem Verhältnis zur Schöpfung kennzeichnet. Er läßt Gott als den Terminus der Schöpfungsbewegung erscheinen, als terminus a quo des Ausganges der geschaffenen Wesen, weil er das Gute ist; als terminus ad quem des Emporstrebens der Geschöpfe, da er als das Schöne sie wieder zu sich zurückruft. Im vierten Kapitel der „Göttlichen Namen“, das über das Gute und Schöne handelt, spricht der Areopagite im ersten Teil vom mitteilenden Gott, der wegen seiner mitteilenden Güte das Gute genannt wird. „Die Hagiographen nennen die urgöttliche Substanz Güte. Der Grund davon ist, daß die Gottheit als das wesenhaft Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt ... Das Gute entsendet unmittelbar durch sein Dasein allem Seienden die Strahlen seiner ganzen Gutheit“ [90]. Im zweiten Teil dieses Kapitels — den Zwischenteil über den Namen „Licht“ darf man wohl füglich zum ersten rechnen —, der dem Gottesnamen des Schönen gewidmet ist,

[87] D. N. IV, 14; PG 3, 712 C. [88] A. a. O. 39.
[89] I. Kanakis, Dionysius der Areopagit nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt, Leipzig 1881, 22.
[90] D. N. IV, 1; PG 3, 693 B.

steht die zu sich zurücklenkende Kraft des Guten im Mittelpunkt des Interesses. Wohl ist auch da immer wieder vom Guten die Rede. Aber dieses Gute wird hier gerade das Schöne genannt, weil es die durch seine mitteilende Wirkung ins Dasein gestellten Geschöpfe wieder zu sich zurückruft. Das konnte Dionysius kaum deutlicher sagen, als er es getan hat. „Das überwesentliche Schöne heißt aber Schönheit, weil . . . es alles zu sich ruft, weshalb es auch Kallos genannt wird, und weil es alles in allem in ein und dasselbe zusammenführt.“ [91] Den Namen des Schönen leitet Dionysius vom griechischen Wort für Rufen (καλεῖν) ab. Es muß ihm also wohl dieser Name Gott als den alles zu sich hinsammelnden terminus ad quem der geschöpflichen Bewegung bezeichnen.

Die Kraft, die diese Rückbewegung der Schöpfung zum Urlicht treibt, ist ja nach Dionysius der Eros. „Die vielfachen Besonderungen unseres Wesens schließt er durch den zu ihm emporstrebenden und uns mit emporhebenden Eros zum Guten und Schönen einheitlich zusammen.“ [92] Der Eros ist die alles durchwaltende Kraft, die von den untersten zu den obersten Wesen alle auf das Gute und Schöne ausrichtet [93]. Wenn nun auch hier das Gute und Schöne als das Ziel dieses erosgeführten Strebens hingestellt wird, so ist doch das eigentliche Objekt des Eros das Schöne, wie es schon bei Plato war. „Urbeginn von allem ist das Schöne, weil . . . es alles durch den Eros zur eigenen Schönheit zusammenhält.“ [94] Das Gute und Schöne ist das Ziel dieses Erosstrebens, das heißt aber das Eine, das, weil es das Gute ist, die Geschöpfe in die Existenz hineinschickt und, weil es das Schöne ist, die vielfältigen Geschöpfe wieder zu sich zurücksammelt.

Auf den ersten Blick könnte dieser Deutung die Ausführung im siebenten Abschnitt des vierten Kapitels der „Göttlichen Namen“ zu widersprechen scheinen, in dem Gott der Name des Schönen beigelegt wird, weil „von ihm jedem Wesen nach seiner Eigenart Schönheit mitgeteilt wird“ [95] und deshalb „alle Wesen diesem Schönen verdanken, daß sie in der ihnen entsprechenden Weise schön sind“ [96]. Hier spricht der Areopagite offenbar tatsächlich die Meinung aus, daß der schaffende Gott als das Gute den Dingen ihr Sein, das materielle Element, und als das Schöne ihre bestimmte Gestalt, das formelle Element, mitgibt. Das aber widerspricht keineswegs der vorhin gegebenen Erklärung, nach der Gott das Gute vor allem wegen seiner mitteilenden

[91] D. N. IV, 7; PG 3, 701 C.

[92] E. H. I, 1; PG 3, 372 B: Ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνονται τῶν καλῶν ἔρωτι συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας.

[93] D. N. IV, 10; PG 3, 708 A.

[94] D. N. IV, 7; PG 3, 704 A: Ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς . . . συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι.

[95] Ebd. 701 C.

[96] Ebd. 704 A.

samkeit heißt. Die Geschöpfe existieren durch die Teilnahme an Gottes Reichtum, als Abbilder Gottes, der alle Eigenschaften der Geschöpfe, alle ihre Gutheit und Schönheit und Mannigfaltigkeit „einsförmig“ [97] in sich enthält. So ist es klar, daß die Geschöpfe schön sind in Teilnahme an Gottes Schönheit, wie sie das Leben durch Teilnahme an Gottes Leben haben und das Sein durch Teilnahme an Gottes Sein. Man könnte also sagen, *daß* er am Schönen Anteil gab, tat er, insofern er das schöpferische Gute ist, daß er aber gerade am *Schönen* Anteil gab, geschah, insofern er das Schöne ist. Deshalb bleibt aber doch bestehen, daß die Ratio formalis für den Doppelnamen des Guten und Schönen in Gott seine mitteilende und wieder zu sich zurücksammelnde Beziehung zu den Geschöpfen ist. Auch O. Siebert sagt: „Weil Gott alles von ihm Geschaffene zu sich ruft, weil er das Ganze im Ganzen in demselben Punkt zusammenführt, wird er das Schöne genannt.“ [98]

Wie sehr der doppelte Gottesname des Guten und Schönen und die durch diese Namen gekennzeichnete Wirklichkeit zusammengehört und zusammenwirkt, zeigt sich darin, daß nicht nur der gute Gott, wie wir soeben sahen, nicht mitteilen kann, ohne aus seiner eigenen Schönheit gewissermaßen zu schöpfen, sondern auch umgekehrt der schöne Gott die Geschöpfe nicht zu seiner Urschönheit sammelnd zurückführen kann ohne die mitteilende Tätigkeit als der gute Gott. Denn das Zurücksammeln der in der Vielheit existierenden Schöpfung zu Gottes Urschönheit und Ureinheit geschieht durch die Kraft des Eros, der alles durchwaltet. Und zwar hierarchisch, indem die tiefsten Geschöpfe von den höherstehenden zu sich hinaufgesammelt werden, und diese wieder weiter hinauf bis zu dem Ureinen und Urschönen. Es mußte also, ehe die Tieferstehenden von den Höheren emporgezogen werden konnten, ihnen vom guten Gott eine Schönheit mitgeteilt worden sein. Sie erregte den Eros der Tieferstehenden, daß sie sich liebend ausstreckten zu dieser höheren Schönheit. So wird denn das Gute als die Ursache aller geschaffenen Harmonie erkannt. Das Schöne, das alles zu sich hin zurücksammelt, hält alles harmonisch zusammen durch die alles durchwirkende Kraft des Eros. „Durch dasselbe und um seinetwillen wenden sich liebend die tieferstehenden Wesen den höheren zu, lieben die gleichartigen Wesen gemeinschaftlich die gleichstufigen, lieben die höheren fürsorgend die niedrigen und lieben alle in Selbsterhaltung sich selbst.“ [99] So kommen denn von ihm her alle Harmonien [100], die die ganze Schöpfung durchwalten. Der zehnte Abschnitt des vierten Kapitels der „Göttlichen Namen“ weiß nicht genug Worte zu finden, um diese Doppelbewegung vom

[97] ἑνοειδῶς.
[98] A. a. O. 40.
[99] D. N. IV, 10; PG 3, 708 A.
[100] Ebd. 705 C.

Guten her und zum Schönen hin, die im ständigen Wirken des doppelnamigen Schöpfergottes ausgelöst wird, zu schildern. „Alles, was ist und wird, ist und wird wegen des Schönen und Guten. Alles schaut nach ihm und wird von ihm bewegt und zusammengehalten." [101]

Die gesamte hier schon in den Grundzügen gekennzeichnete Theologie hat Dionysius in das für ihn so kennzeichnende Bild des Lichtes gekleidet. Seine Theologie ist Lichttheologie. Das Ausstrahlen der Kreatur als Strahlen aus dem Urlicht, das Hinwenden vor allem der geistigen Geschöpfe zum Urlicht, die Eigenschaften des Lichtes und seine Kräfte, das alles wird ihm zum sprechendsten Symbol für seine Darlegungen über Gott in seinem inneren Eigensein und seinem Hervortreten in der Schöpfung. „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, indem es vom Vater der Lichter herabsteigt. Aber jedes Hervortreten der vom Vater erregten Lichtausstrahlung, welche, gütig verliehen, zu uns dringt, führt uns auch hinwieder als eine in Eins gestaltende Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters, der vereinigt, und zu seiner vergotteten Einfachheit zurück." [102] Von diesem Anfang der „Himmlischen Hierarchie" bleibt das Licht das sinnbildliche Mittel der areopagitischen Theologie durch alle Schriften hindurch bis zum letzten Brief an den Evangelisten Johannes auf Patmos, den leuchtenden Strahl der Sonne des Evangeliums, an dessen Licht die Menschen teilnehmen sollen [103].

[101] Ebd. 705 D.
[102] C. H. I, 1; PG 3, 120 B.
[103] Ep. X; PG 3, 1117 C.

Abaelard und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Für die Beurteilung der seit Jahrhunderten in der Kirche lebendigen Tradition über die Himmelfahrt Mariens ist es von Bedeutung zu sehen, wie auch kritische Menschen in der Vergangenheit sich zu dieser Auffassung gestellt haben. Denn ihr Jawort bringt besonders stark das wirkliche, tiefe Leben einer Überzeugung zum Ausdruck. Im 12. Jahrhundert gehört zu diesen Männern zweifellos der große Gegner Bernhards: Abaelard. Gewiß ist er nach den neuen Forschungen[1] nicht der hemmungslose Neuerer, als der er in den vergangenen Jahrhunderten oft erschien. Aber es läßt sich auch jetzt nach den vielfachen Untersuchungen zu einzelnen seiner Lehren kaum bestreiten, daß im Grundzug seines theologischen Denkens das ehrfurchtsvolle Festhalten an der Tradition oft fehlte. Sonst bleibt es unerklärlich, warum neben dem feurigen St. Bernhard auch ein ruhiger und abgeklärter Mann, wie es Hugo von St. Viktor war, in so scharfer Weise sich gegen ihn stellte. Gerade aus dieser Grundhaltung heraus gesehen, wird sein Urteil über unsere Frage doppelt wichtig erscheinen[2].

Wir sind darüber vor allem durch eine Predigt unterrichtet, die er an diesem Festtag Mariens hielt: In assumptione Beatae Mariae[3]. Sie scheint vor den Nonnen des von Abaelard gegründeten Klosters des Paraklet gehalten oder ihnen wenigstens gesandt worden zu sein. Denn an einer Stelle dürfte er diese anreden: Et vos ergo virgines vel quaecunque feminae Christo devotae, huius summae virginis tamquam discipulae, a qua sancti propositi documentum suscepistis et, per continentiae votum eam secutae, templum dominicum estis factae[4].

Was nun zunächst die Tatsache der Aufnahme Mariens in den Himmel angeht, so sieht Abaelard in der Darstellung des Liber miraculorum Gregors von Tours im 1. Buch, Kap. 4[5] seine historische

[1] Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung und kritische Beleuchtung von J. de Ghellinck, Le Mouvement théologique du XII[e] siècle, 2. éd., Brüssel 1948, 149 ff.

[2] Die Mariologie Abaelards hat bisher kaum eine eingehendere Darstellung gefunden. Jüngst hat M. Jugie, La mort et l'assomption de la sainte Vierge (Studi e testi 114), Rom 1944, ihr zwei Seiten gewidmet (384 f.).

[3] PL 178, 539—546.

[4] PL 178, 544 A.

[5] PL 71, 708.

Grundlage. Darnach kamen die Apostel aus den verschiedenen Gegenden zum Hause Mariens zusammen. Als sie vernahmen, daß die Gottesmutter von der Erde weggenommen werden sollte — es ist also nicht von einer Krankheit die Rede —, wachten sie zusammen mit ihr. Da erschien der Herr in Engelbegleitung, nahm ihre Seele, übergab sie dem Erzengel Michael und entschwand wieder. Die Apostel trugen den entseelten Leib nun zum Grab, blieben aber dort in Erwartung eines neuen Kommens des Herrn. Er erschien wirklich und ließ nun auch den Leib in einer Wolke ins Paradies tragen. Dort vereinte er die Seele wieder mit ihm zu ewiger Freude[6].

Nähere Einzelheiten lassen sich noch aus Abaelards Darstellung ergänzen. Die Begräbniszeit war nur sehr kurz. Denn Abaelard hebt unter den besonderen Vorzügen, die Mariens Himmelfahrt selbst vor der des Herrn gehabt hat, hervor, daß sie nicht wie ihr Sohn drei Tage im Grabe ruhte. Auch sollte sie nicht wie er vierzig Tage bis zur Aufnahme in den Himmel warten. Wie der Herr immer in besonderer Weise für seine Mutter sorgte, so geschah es auch hier. Er ließ es zu, daß man ihn einen Trinker nannte oder als vom Teufel besessen bezeichnete. Für die Mutter aber und ihren Ruf war er mehr besorgt. Er gab ihr daher einen Bräutigam, damit aller Argwohn von ihr abgelenkt wurde. In ähnlicher Fürsorge handelte er bei ihrer so schnellen Aufnahme in den Himmel[7]. Auch durch die Herrlichkeit ihres Einzuges in den Himmel hat er die Aufnahme der Mutter vor der eigenen ausgezeichnet. Ihm kamen nur die Engel ent-

[6] Quod diligenter beatus quoque Gregorius Turonensis attendens cum de transitu eius scriberet, maturae quoque resurrectionis gloriam asserere non dubitavit. Unde Miraculorum lib. 1 cap. 4 ita meminit: Post dominicae ascensionis gloriam ... (apostoli) dispersi sunt per regiones diversas ad praedicandum verbum Dei. Denique impleto beata Maria huius vitae cursu, cum iam vocaretur a saeculo, congregati omnes sunt apostoli de singulis regionibus ad domum eius. Cum audissent, quia esset assumenda de mundo, vigilabant cum ea simul. Et ecce Dominus Jesus advenit cum angelis suis et accipiens animam eius tradidit Michaeli archangelo et recessit. Diluculo autem levaverunt apostoli cum lectulo corpus eius posueruntque illud in monumento et custodiebant ipsum adventum Domini praestolantes. Et ecce iterum astitit eis Dominus et susceptum corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum, ubi nunc resumpta anima cum electis eius exultans aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur: PL 178, 541 D f.

[7] Ex quo etiam apparet, quanto amplius de honore matris ipse Dominus quam de proprio fuisse videatur sollicitus, si quis tam vitam quam exitum penset. Ipse quippe non solum in passione verum etiam antea tanta sustinuit probra, ut homo vorax et potator vini et daemonium habens diceretur; nulla prorsus infamiae macula matris excellentiam respergi pertulit. Unde de ipsa nasciturus sponsum ei providit, per quem non solum eius corporalibus necessitudinibus provideret, verum etiam tam maledicti quam infamiae crimen ab ea propulsaret. Triduum dominicum corpus in sepulchro iacuit et a die resurrectionis quadraginta diebus ascensionem suam distulit. Quam quidem dilationem nequaquam ... in matre pertulit: PL 178, 542 B/C.

gegen. Maria dagegen begrüßte er selbst mit allen Engeln und der großen Schar seiner Getreuen[8].

Abaelard glaubt, daß Hieronymus an dieser Himmelfahrt gezweifelt habe. Denn er nahm die Predigt des Ps-Hieronymus noch für ein echtes Werk des Kirchenvaters: Non ignoramus beatum Hieronymum, cum huius assumptionis sermonem scriberet, in tantum dubitasse de resurrectione hac, quam diximus in matre completam, ut diceret nihil pro certo hinc haberi, nisi quod hodierna die migravit de corpore[9]. Abaelard aber ist persönlich so von der Tatsache der leiblichen Aufnahme überzeugt, daß er hier ein eigenes Eingreifen des Hl. Geistes annimmt, das diesen Zweifel genommen habe. Interessant sind dabei auch die beiden Belege, die er für die Möglichkeit einer solchen fortschreitenden Erkenntnis vorlegt. Der erste ist dem Propheten Daniel entnommen[10]: „Es gehen viele vorüber und gar mannigfach ist das Wissen". Daneben ist die Regel des hl. Benedikt Zeugnis, nach der Gott oft den Jüngeren offenbart, was er einem Älteren vorenthält. Daher ist es nach Abaelard durchaus möglich, daß Hieronymus noch etwas verborgen war, was nachher durch Offenbarung des Hl. Geistes deutlich wurde[11]. M. Jugie schließt in seinem Werk über die Himmelfahrt Mariens[12] die Darstellung der Auffassung Abaelards mit den Worten: Incertaine du temps de saint Jérôme, cette doctrine est devenue certaine par une révélation du Saint-Esprit, qui ne pourrait être qu'une révélation particulière[13]. Wir werden wohl kaum dem Gedanken Abaelards gerecht werden, wenn wir unsern heutigen Begriff der persönlichen Privatoffenbarung anwenden. Wirken des Hl. Geistes war dieser Zeit, noch viel mehr als unserm heutigen Denken, auch sichtbares Wirken in der Kirche und für sie, ohne an unsere heu-

[8] Soli quippe angeli ascendenti Christo accurrere potuerunt; ipse vero pariter cum tota superna curia tam angelorum quam fidelium animarum eius animam suscepit, in qua ipse tam animam quam carnem antea susceperat: PL 178, 541 B. — Das Königtum Mariens erstreckt sich auch auf die Engel. So heißt es in der Predigt der Aufnahme Mariens: Quanta hodie in terris, quanta exultatio est habenda in coelis? Quanta angelis pariter atque hominibus laetitia confertur, cum haec eorum collegio sursum est aggregata, et per quam hominibus patuit via et ex hominibus angelorum restaurata sunt damna: PL 178, 544 B. — So auch in der Predigt zur Verkündigung: Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini. Quid est quod ais, domina? Quid est, quod respondes, regina non solum hominum sed et angelorum ex hoc futura?: PL 178, 387 B.

[9] PL 178, 543 D.

[10] Dan 12, 4.

[11] Sed cum in Daniele scriptum sit: Pertransibunt plurimi et multiplex est scientia, et beatus Benedictus in regula dicat, quia revelat Deus saepe iuniori, quod non revelat maiori, potuit contingere, ut quod tempore Hieronymi latuit incertum, postmodum revelante Spiritu fieret manifestum: PL 178, 543 C/D.

[12] Vgl. Anm. 2.

[13] Ebd. 386.

tige Unterscheidung zu denken, die einen anderen Ausgangspunkt hat[14]. Was Abaelard also wohl wird sagen wollen, müssen wir in die Worte kleiden, daß eben durch ein übernatürliches Eingreifen des Hl. Geistes die vorhandene Unsicherheit gehoben wurde: revelante Spiritu. Auch handelt es sich nicht um eine neue Tatsachenoffenbarung, sondern nur um Sicherung einer bereits vorhandenen Überlieferung.

Außer auf den Bericht Gregors von Tours stützt sich diese Überzeugung Abaelards auf die Festoration, in der es ausdrücklich heißt: in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit[15]. So beruft er sich deutlich auf das Beten und damit den Glauben der Kirche.

Von theologischem Wert sind aber vor allem die inneren theologischen Gründe, die nach Abaelard Gott bewogen haben, die Gottesmutter auch ihrem Leibe nach so bald in den Himmel aufzunehmen.

1. Die Himmelfahrt sollte zunächst dem weiblichen Geschlecht zeigen, daß auch es zur ewigen Freude berufen ist. Christus hatte dies dem Manne in seiner eigenen Herrlichkeit bereits im Vorbild bewiesen. Nun sollte es die Frau der Frau belegen, damit auf diese Weise beide Geschlechter in Sehnsucht der ewigen Freude entgegenhofften: Sicut ergo Dominus in seipso viris, iam in matre feminis gloriam resurrectionis exhibuit, quo videlicet utriusque sexus desideria spe futurae beatitudinis amplius inde concitaret[16].

---

[14] Vgl. H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 334. Hier wird ein Text des Petrus Cantor gebracht, in welchem er zur Frage Stellung nimmt, warum nicht bei der Letzten Ölung entsprechend dem Jakobus-Text (presbyteros) mehrere Priester zur Spendung des Sakramentes erfordert sind. Auch er beruft sich auf eine inspiratio divina: Quamvis autem ex scriptura possit ita obici, ... potest dici divina inspiratione sic revelatum fuisse ecclesiae, ut sufficiat unus sacerdos in facienda unctione ecclesiae (Reun, Stiftsbibl., Cod. 61, fol. 169).

[15] PL 178, 541 C. — Jugie bemerkt dazu, daß die Oration von bestimmten Erklärern von dem bloßen Nichtzerfallen des Körpers verstanden worden sei (a. a . O. 384 Anm. 1). Abaelard aber bezieht sie deutlich auf die eigentliche Aufnahme des Leibes in den Himmel.

[16] PL 178, 543 A. — Um diesen Gedankengang ganz zu würdigen, ist es notwendig, die weitergehenden Darlegungen über die Frau in der ersten an die Schwestern im Paraklet gesandten Predigt zu lesen: De anuntiatione Beatae Virginis Mariae. Dort ist die Teilnahme Mariens am Erlösungswerk gerade vom Standpunkt der Frau aus gewürdigt. Der Herr wollte auf diese Weise auch das weibliche Geschlecht an der Erlösungstat mitwirken lassen: Nostri sexus formam de femina decrevit assumere, ut in utroque sexu consisteret gratia, sicut in utroque praecesserat culpa, et eaedem naturae, per quas vulnus est inflictum, curationis afferent medicamentum et unde illata est plaga, inde mirabiliter conficeretur cataplasma: PL 178, 380 A/B.

2. Aber auch in Maria selbst liegt einer der Gründe ihrer unmittelbaren Aufnahme in den Himmel. Abaelard entwickelt seine Gedanken darüber in engem Anschluß an das Hohelied (2, 10): „Stehe auf, eile, meine Freundin, und komme. Denn der Winter ist bereits vorüber, die Stürme sind verschwunden." Freundin nennt sie der Herr, weil sie so von der Liebe verwundet ist, daß kein Pfeil des Feindes sie mehr treffen kann. Daher sprach er auch von ihr: „Meine ganz Reine, keine Makel ist an dir." Viele andere werden zwar auch Freunde Gottes genannt. So hat der Herr zu den Aposteln gesprochen: „Euch nenne ich meine Freunde" (Jo 15, 15). Doch im Vergleich zu Maria, der das Wort des Engels galt „Ave, gratia plena", war jede auch noch so treue Seele voll von Sündenmakel. So konnte der Herr denn fortfahren mit der Psalmstelle: „Stehe auf, eile", d. h. eile zur Auferstehung. Denn zu mir, dem Sohn, ist die Mutter zu führen. Winter und Sturm, d. h. Eis und Regen, welche die ganze Schwere winterlicher Zeit angeben, sind vorüber. Sie sind für den am schwersten, der von der größten Sehnsucht zum Kommenden getragen ist. Wer aber wollte so zum Sohne kommen wie die Mutter? So ist für sie wirklich Winter und Regensturm vorüber, da sie nun weilen darf, wohin die Sehnsucht sie zog: ad aetheri throni culmen, zur Höhe des Himmelsthrones[17].

3. Außer der Erfüllung dieser ihrer Sehnsucht zum Sohn war es dann für Abaelard vor allem, wie er es eben auch schon andeutete, das ganz reine Leben Mariens, das sie dieser Erhöhung würdig machte. Wiederum ist es ein Schriftwort, an dem er diesen Gedanken anknüpft: „Es steht die Königin zu deiner Rechten im Goldgewand" (Ps 44, 10). Abaelard deutet das goldene Kleid auf den immer unverletzten Körper, der so auch unsterblich und un-

[17] Ad hanc specialiter illa vox sponsi dirigitur, qua tam dulciter invitatur: Surge, propera, amica mea, et veni. Iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit. Amicam simul et formosam eam appellat, quae tanta est charitate vulnerata, ut nulli inimici telo in ea locus pateat. In cuius singulari laude et ab ipso ei dicitur: Immaculata mea et macula non est in te. Etsi enim multi amici dei dicantur, iuxta quod ipse sponsus apostolis ait: Vos autem dixi amicos, comparatione tamen dominicae matris, cui ab angelo dicitur: Ave, gratia plena, nulla est fidelium anima immunis a macula. Surge, propera, hoc est: matura resurrectionem, ad me filium mater est perducenda. Per hiemem et imbrem id est gelu et pluviam, totam hiemalis temporis comprehendit gravitatem. Tanto autem quisque amplius in hac vita gravatur et invitus tenetur, quanto securior de futura, maiori desiderio ad eam festinat. Quis autem fidelium sic ad dominum sicut mater pervenire cupiebat ad filium? Tanto ergo hanc vitam magis pro hieme tenebat et gravius sustinebat, quanto ad aestatem supernae serenitatis amplius anhelabat. Unde recte nunc dicitur ei, iam hiems transiisse et imber abiisse, qua finitis omnibus molestiis non ad illum Abrahae sinum et rifrigerium fidelium, quo pauper Lazarus perductus est, sed ad aetheri throni culmen est assumenda: PL 178, 543 A f.

vergänglich geworden ist. Gold ist ja gegenüber allen anderen Metallen glänzender und beständiger. Es kann nicht durch Feuer zerschmolzen noch durch Rost verzehrt werden[18]. Schon in den Anfangsworten der Predigt hatte Abaelard diesen Gedanken der vollen Reinheit ihres Lebens stark hervorgehoben. Er tat es im Anschluß an eine andere Stelle des Hohenliedes: „Wer ist diese, die da emporsteigt wie die aufgehende Morgenröte, schön wie der Mond, ausgewählt wie die Sonne, furchtbar zu schauen wie ein geordnetes Kriegsheer"? (Hl 6, 9.) Die Morgenröte, so erklärt Abaelard die Stelle, bringt dem neuen Tag das erste Licht. Dies aber schenkte den Menschen das reine Beispiel Marias, der Keuschen. Es mögen zwar einige jungfräuliche Menschen Maria bereits vorangegangen sein, wie etwa Elias, Jeremias oder Daniel. Aber sie werden eher aus Not denn aus freiem Willen unvermählt geblieben sein. Denn der Zwang der Juden zur Heirat war so stark, daß sie selbst Maria zum Verlöbnis drängten. So brachte sie denn als erste das Gelübde der Jungfräulichkeit dem Herrn dar[19]. Darüber hinaus aber vergleicht sie die Schriftstelle noch mit dem Mond. Die Jungfräulichkeit wäre nicht vollkommen, wenn ihr die übrigen Gnadengaben fehlten, deren Fülle durch den Mond versinnbildet wird. Sind doch die Gnaden der Gesamtkirche in ihr gegeben. Was verteilt die einzelnen Gläubigen

[18] Ita hodie matrem assumptam a dextris suis collocasse non dubitant, cui olim per prophetam dictum fuerat: Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, hoc est in corpore semper immaculato, etiam immortali et incorruptibili facto. Aurum quippe ceteris metallis splendidius et solidius nec igne consumi nec rubigine potest corrumpi: PL 178, 543 A. — In der Predigt zur Verkündigung Mariens ist die gleiche Schriftstelle ähnlich erklärt: In vestitu deaurato hoc est in corpore solido et incorrupto, omni virtutum diversitate intus adornata: PL 178, 387 D. — Wenn Abaelard im vierten der Problemata Heloissae Maria im Anschluß an Ps.-Augustin, Quaestiones veteris et legis novae, zugleich mit allen andern Schülern des Herrn Glaubensschwierigkeiten in den Tagen vor der Auferstehung Christi zuschreibt, dann kann das wohl nicht im Sinne einer Sünde verstanden werden, sondern muß mehr aus den Schrecken dieser Zeit erklärt werden. Sonst hätte er in den Predigten nicht so von der Sündenlosigkeit Marias schreiben können.

[19] Haec itaque tamquam aurora consurgens, prima claritate mundum illustravit, qui primo castimoniae nitorem et sanctae virginitatis propositum in exemplum proposuit: PL 178, 540 B. — Daß Maria die erste war, die dem Herrn die Jungfräulichkeit als Gelübde darbrachte, sagt Abaelard auch in der Predigt über die Verkündigung: quae prima virginitatis munus obtulisse Deo creditur: PL 178, 381 C. Hier handelt Abaelard auch eingehend über die Jungfrauschaft Mariens, insbesondere über die Frage, welches der Inhalt ihres Verlöbnisses mit Josef gewesen sei. Er lehnt es schroff ab, daß es im Versprechen ehelichen Verkehrs bestanden habe. Sie kamen nur darin überein, die Jungfräulichkeit gemeinsam zu halten: In quo ergo consenserat Joseph, cum ab eo desponsaretur, nisi ut castimoniae virtutem pari custodirent consensu? PL 178, 382 C. — Vgl. auch die Fortsetzung im Sermo de annunciatione: Videbat quippe se a parentibus ad nuptias cogi ex ipsa maxime legis sanctione, quae sub maledicto ponebat omnes, qui non relinquerent semen in Israel: PL 178, 382 C.

erhalten, ist in der Gesamtheit in sie geflossen[20]. Nur noch Eines fehlte ihr so am vollen Glanz: die Beharrlichkeit. Daher ist das dritte Bild von der Sonne noch beigefügt, deren Glanz immer währt. Damit ist sie denn das geordnete Kriegsheer geworden, einzigartig gegen alle Versuchungen und Fehler geschützt. Was Wunder also, wenn der Herr ihr selber entgegenkommt?[21].

4. Ein anderer Gedanke klingt ebenso immer wieder in der Predigt Abaelards als innerer Grund dieser Auserwählung an: die Mutterschaft. Wir haben eben bereits darauf hingewiesen, wie nach ihm die Himmelfahrt Mariens noch herrlicher gewesen ist als die ihres Sohnes. Der Sohn selbst kam sie zu empfangen. Er wollte Leib und Seele derer hinaufnehmen, aus der er selbst beides empfangen hat[22]. Auch der weitere Grund, warum ihre Himmelfahrt größer als die des

[20] Sed quia non satis est ad laudem ipsius unum virginitatis bonum, si ceterorum gratia desit, lunae quoque comparatur eius pulchritudo, quia totius ecclesiae dona in ea sunt collocata et quod per partes diversi fideles perceperunt, in eam tranfusum est totum, et quae in ceteris divisa sunt dona, in ipsa reperiuntur coniuncta: PL 178, 540 B/C. — Vgl. Sermo in natali Domini (sermo 2): Omnem quippe, ut diximus, tam iudaici quam gentilis populi gratiam ea transcendit, quae matri Domini collata est, et eius dona, quae quasi terra stillicidia suscepit, ceteris donis longe sunt eminentiora... Ipso suo descensu gratiae suae donis eam irrigando, ab omni humanae infirmitatis contagio mundavit et nullam ei passionem carnis vel in conceptu vel ex partu attulit, et dum eam tam ante partum quam post partum virginem consecravit, sic in ea fuit, quasi non fuerit. ... Stillicidia autem pluviae terram quam inebriant, ab ariditate sua in fecunditatem convertunt. Et spiritus sui donis ita eam filius Dei replevit, ut non solum ipsa Deum pariendo fructum afferret, verum etiam fidelibus omnibus ipsum conferret, quae salutem omnium mundo peperit. Haec illa est fidelium omnium terra communis et ager specialis, cuius et Spiritus sanctus colonus et verbum Dei semen exstitit: PL 178, 389 D f. — An späteren Stellen heißt es noch: Et notandum, quod specular quidem plenum lucis claritatem suscipit, sed adeo plenam non refundit nec tantam reddere potest, quantam capit. Sic et ille divinus fulgor, cum se ad nos per illud virginale specular immittit, longe ampliore gratia virginem quam nos illustrat per virginem. Unde et bene ab angelo gratia plena salutatur et in eam supervenire Spiritus sanctus nuntiatur. Ipsa quippe quantum humana capere potest natura, omnibus divinae gratiae donis cumulata totum simul accepit, quod particulatim tribuitur aliis. Venit itaque saepe Spiritus sanctus in alios fideles per aliquod gratiae suae donum, sed in istam supervenit, quia longe superiorem hic adventum habuit, ubi fidelium omnium operatus est salutem: PL 178, 393 D. — Das ist auch im Sermo de annuntiatione die Erklärung des gratia plena: Constat vero unumquemque fidelium nonnihil gratiae praeter merita sua collatum habere. Mariae vero non participatio gratiae sed plenitudo ascribitur, tantum ei conferri demonstratur, quantum humanae infirmitati promittitur: PL 178, 383 C.

[21] Et quoniam parum est, quantamcunque gratiam donorum habere, si desit eis virtus perseverantiae, de qua scriptum est: Qui perseveraverit, hic salvus erit, adiunctum est: Electa ut sol. Non enim sicut lunae claritas solis defectui subdita est, sed in suo rigore perseverat. Quibus quidem donis adornata et quasi quibusdam spiritualibus armis munita, tandem terribilis memoratur ut castrorum acies ordinata: PL 178, 540 C/D.

[22] Nec animam solum, verum etiam corpus ad coelos hodie sustulisse creditur, ut animae pariter et carnis glorificationem eam remuneraret, in qua, ut dictum est, simul animam et carnem decrevit assumere: PL 178, 541 C.

Sohnes war, wird von Abaelard auf ihre Mutterwürde zurückgeführt. Bei der Auferstehung des Herrn waren die Apostel zerstreut, nun aber sind sie alle beisammen. Das zeigt, so führt Abaelard aus, wie die Fürsorge für die Mutter noch größer war wie für sich selbst[23].

5. Mit diesem Gedanken der Mutterschaft verbindet Abaelard an einer Stelle auch den der zweiten Eva, deren Leben im Gegensatz zu dem der ersten steht. Wir müssen hier etwas weiter ausholen. Anlaß zu diesem Vergleich und zu diesem weiteren Grund der Aufnahme ihres Leibes in den Himmel gab ihm wohl die Überlieferung Gregors von Tours, daß die Apostel den Leib der Gottesmutter auf ihrem Lager in das Grabmal trugen und hier die Wiederkunft des Herrn erwarteten. Man kann also von keinem eigentlichen „Begräbnis" sprechen und daher auch nicht im Vollsinn von einer Auferstehung aus dem Grab oder aus der Erde. Der Herr hat fast „heimlich" den Leib schon früher in das Paradies geholt, als ihn auferweckt, damit so die Aufnahme noch glorreicher sei, wenn der Leib keine Berührung mit der Erde gehabt habe. Auch dadurch steht die Aufnahme Mariens über der des Herrn. So wird die Parallele zur ersten Eva sichtbar. Diese ward geschaffen im irdischen Paradies, während Adam außerhalb geformt war. Maria wird im überirdischen Paradies auferweckt, da ja dort Seele und Leib vereint wurden nach Gregors Darstellung, während der Herr hier auf Erden auferstand, also wie Adam außerhalb des Paradieses[24]. Dazu kommt ein zweites Moment. Vom ersten Adam stammt Eva, der zweite ward geboren aus Maria. Jene vertrieb „ihren Mann und Vater" aus dem irdischen Paradies; diese aber holte heute als erneuernder Erlöser der „ewige Bräutigam und Sohn" ins Paradies[25].

6. Der innere theologische Grund wenn auch nicht unmittelbar für die Himmelfahrt Mariens so doch für deren Bedeutung im Leben der Gläubigen, den Abaelard am meisten berührt, ist Mariens Mittlerschaft droben am Throne Gottes. Dieser Grund hat ihm offenbar persönlich am meisten zu sagen. In einer Predigt spricht sich ja, wenigstens wenn sie so tiefe Gedanken vorlegt, wie Abaelard es hier tut, notwendig auch die persönliche Haltung aus. Es ist für diese bezeich-

[23] PL 178, 542 B; vgl. Anm. 7.

[24] Denique et sacrum corpus clam prius in paradisum sustulit quam resuscitavit, quo mirabilior exanimis corporis assumptio fieret et resurrectio, nullatenus iam ipsum suscitatum terreno contactu iudicans dignum. Creatum extra paradisum legimus Adam, in paradiso Evam; resuscitatum in terris Dominum, in coelestibus vero corpus maternum: PL 178, 542 C.

[25] De veteri Adam creata est Eva; novus autem Adam et veteris redemptor generatur ex Maria. Illa de paradiso suum tam virum quam parentem expulit; hanc hodie suus tam sponsus quam filius ad feliciorem paradisum assumpsit: PL 178, 542 D. — Vgl. zur Parallele Eva — Maria auch die Predigt zu Mariae Verkündigung (sermo 1): PL 178, 380 f.

nend, daß Abaelard vom Sehnen der Seele zu Gott als dem letzten Sinn der „winterlichen" Stimmung in der Gott noch fernen Seele spricht. „Desto mehr", so heißt es wörtlich, „trägt jemand schwer in diesem Leben, je sicherer er über das zukünftige ist und mit je größerer Sehnsucht er daher nach ihm verlangt"[26]. Diese innere Sehnsucht war zweifellos eine der persönlichen Grundhaltungen Abaelards, wie sie sich aus seinem Ringen und Kämpfen ergibt. So sah sich seine Seele wie von selbst nach helfenden Kräften um. Die Reine trat uns ja bereits in echt packenden Zügen entgegen. Sie wurde von selber auch zur helfenden Mittlerin in seiner Seele: „Weil wir das", so schreibt er, „nicht aus eigenen Verdiensten erlangen können, so möge es uns die Gottesmutter erbitten"[27]. Er nennt sie einfachhin die „mediatrix ad filium" und vergleicht sogar diese Stellung Mariens mit der, die ihr Sohn beim Vater einnimmt: Haec est nostra mediatrix ad Filium sicut et ipse Filius ad Patrem[28]. Die innere Kraft dieser Mittlerschaft fließt wiederum aus ihrer Mutterwürde. Wenn die Mutter für uns bittet, dann kann der Sohn sie nicht unerhört lassen oder ihr eine Bitte abschlagen, die ihre Stellung als Mutter empfiehlt[29]. Wenn die Gebete der Heiligen bereits Gottes Zorn zurückzudämmen vermögen, wieviel mehr dann die Mutter. Abaelard führt zum Beweise dafür einen Text aus dem Jeremiaskommentar des hl. Hieronymus an, in dem dieser den Text des Propheten erklärt, den Gott bittet, er möge nicht für das Volk eintreten, sondern der Gerechtigkeit ihren Lauf lassen[30]. Von Maria gilt diese bittende Vermittlungskraft desto mehr, weil die ganze Größe ihrer Herrlichkeit letztlich nur der Sünder wegen gegeben ist[31].

[26] Tanto autem quisque amplius in hac vita gravatur et invitus tenetur, quanto securior de futura maiori desiderio ad eam festinat: PL 178, 543 B/C.

[27] Quod quia nostris obtinere meritis nequaquam sufficimus, ipsa eius genitrix hoc nobis impetret, quae eum ad hoc genuit, ut hoc ipse nobis medicamentum afferret: PL 178, 546 A.

[28] PL 178, 544 B.

[29] Rogantem pro nobis matrem filius non exaudire non potuit nec ulla eam repulsa offendere, qui honorem parentum maxime commendat: PL 178, 544 B. — Den gleichen Gedanken bringt Abaelard auch in den Hymnen, wie gleich gezeigt werden wird.

[30] Irae Domini sanctorum preces in tantum resistere legimus, ut nequaquam debitam possit exercere vindictam. Quod diligenter beatus attendens Hieronymus, cum illum Jeremiae locum exponeret: Tu autem noli orare pro populo hoc, ne roges, ut misericordiam consequatur, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. Quod autem dicit: et non resistas mihi, ostendit, quia sanctorum oratio irae Dei possit resistere. Unde et loquitur ad Moysen: Dimitte me, ne percutiam populum istum: PL 178, 544 B/C.

[31] Si ergo sanctorum oratio tantum valet ad placandam superni iudicis iram, quid de oratione matris sentiendum est, de qua tanto amplius peccatoribus est confidendum et quodam debito in hoc ipsam teneri, quanto magis apud omnes constat, huius gloriae singularem honorem, ut mater Dei esset, nonnisi pro peccatoribus adeptam fuisse: PL 168, 544 C. — Zur Gnadenfülle Mariens und ihrem Mittleramt siehe auch oben Anm. 20.

Abaelard möchte die Kraft ihrer Mittlerschaft an einigen Beispielen erläutern. Die Hochzeit von Kana zeigt ihm die Sorge der Mutter bereits in irdischer Not. Obwohl der Sohn sie zurückweist, bittet sie weiter. Sie begnügt sich damit, auf das Fehlen des Weines nur hinzuweisen, ohne um die Wohltat selber zu bitten. Sie kannte ja ihre Fürbittmacht und wußte, daß der bloße Hinweis auf das Fehlen bereits genüge. Dabei stellt sie die Bitte ganz von sich aus. So schließt Abaelard: Was also wird sie wohl tun, wenn sie eigens von uns gebeten wird? Und wie wird sie ihre Aufgabe erfüllen, die ihr Sohn ihr als heiliges Vermächtnis übertrug?[32].

Abaelard spricht hier wie auch schon kurz vorher[33] von einer „Verpflichtung" (debitum), die Maria übernommen hat. Diese beruht nach ihm auf einem zweifachen Grund: ihrer Gottesmutterschaft und der positiven Erwählung durch ihren Sohn[34]. Abaelard nimmt daraus einen neuen Grund tiefen Vertrauens zur Mittlerin der Gnade: Wer wird eine solche Verpflichtung, so schreibt er, treuer erfüllen als sie, die Heilige und Gerechte?[35]

An konkreten Beispielen solcher Fürsorge nennt Abaelard weiterhin die Hilfe, die Maria Theophilus angedeihen ließ, und vor allem die Befreiung der Kirche von Kaiser Julian dem Abtrünnigen auf ihre Fürbitte hin[36].

---

[32] Vinum in nuptiis defecisse legimus, ad quas filius eius cum ipsa et discipulis venerat invitatus. Vino itaque deficiente dicit mater Jesu ad eum: Vinum non habent... Ecce mater Christi de corporali beneficio sollicita intercedendo invitat filium ad praestandum beneficium et quasi ab ipso obiurgata graviter non destitit, donec quod intendebat, obtinuit. Et quidem si diligenter attendimus, non tam beneficium eam videbimus rogasse quam defectum vini nuntiasse... Hoc solum sufficere arbitrata est ad impetrandum quod volebat, si nuntiaret quod deerat, nec iam apud filium precem suam esse necessariam, cum videretur suam insinuasse voluntatem. Nec rogata quidem a convivis fuerat, ut hoc eis beneficium impetraret. Quid ergo per precem factura est, cum a fidelibus exorata pro ipsis apud filium intercesserit et pro salute, quorum se ab ipso electam et eis debito obligatam esse recognoscit?: PL 178, 544 D f.

[33] Siehe den Text in Anm. 31.

[34] Denn PL 128, 545 B spricht Abaelard unmittelbar vorher von der Mutterschaft und 544 C von der ihr wegen der Mittlerschaft geschenkten Herrlichkeit und Auserwählung.

[35] Quae cum sanctior et iustior est, tanto in persolvendo debito sollicitam magis esse constat: PL 178, 545 B. — Ganz ähnlich heißt es vorher in der gleichen Predigt: Ad quod quidem debitum persolvendum quam prompta, quam spontanea sit ipsa et omnibus qui eam invocant, in necessitatibus subvenire parata, multorum iam comperimus experientia: PL 178, 544 C.

[36] Ad Colossenses Apostolus scribens ... sic ait: delens quod adversus nos erat chirographum ... Ad hunc itaque modum et Domini mater miserrimo atque desperato Theophilo exsecrandum ac detestandum restituens chirographum, ad consolationem multorum in uno tunc egit homine, quod filius eius in humano genere cognoscitur egisse. Denique quantum velox et prompta sit his qui eam invocant, ferre opem non solum contra daemones, verum etiam contra terrenorum principum tyrannidem, ille Juliani imperatoris interitus protestatur, quem in vita beati Basilii legimus: PL 178, 545 B/C. — Zur Theophiluslegende, einer der verbreitetsten Legenden über Maria im Mittelalter,

In den Hymnen auf die Marienfeste, die ja auch den Nonnen des Klosters Paraklet gewidmet sind, kommt dieser Mittlergedanke der Mutter des Herrn stark zum Durchbruch:

Mater Salvatoris
Vide quid dicaris
Pensa singularem
Nominis honorem . . .

Jure quippe matris
Quidquid postulabis
Apud tam benignem
Impetrabis natum.

Sanctam matrem iustus
Non offendat natus
Nec ferent repulsam
Tuae preces ullam.

Virtus sanctitatis
Et potestas matris
Quantuncumque magnum
Obtinebunt donum.

Preces supplicantis
Non contemnet matris
Qui parere patri
Jubet sive matri[37].

---

vgl. die gute Zusammenstellung in LexThKirche 10,85. Theophilus verschrieb sich als Verwalter der Kirche zu Adana in Cilicien dem Teufel, um seine Stelle wiederzuerhalten. Nach der Bekehrung erhält er durch Mariens Hilfe den Pakt zurück. Siehe den Urbericht von 572 bei A. Jubinel, Oeuvres de Rutebeuf, Paris 1839, I 332—357; die syrische Übersetzung bei Nau, RevOrChrét 1910, 125 bis 132. Die lat. Übersetzung fertigte als erster Paulus, Diakon von Neapel, an. Sie ist gedruckt in Acta SS Febr. I, 1863, 489—493.

[37] Analecta hymnica 48 n. 189 p. 192; PL 178, 1803 f. — Siehe dazu: S. de Iragui, La Mediacion de la Virgen en la Himnografia Latina de la Edad Media, Rom 1939, 412. — In ähnlicher Weise wird die Mittlerschaft auch im Hymnus zur Matutin der Marienfeste besungen:

Per te Deus factus
Ad nos est descensus,
Per te conscendendum
Nobis est ad ipsum.
Per te reducamur
Qui te profitemur
Eius ad nos portam
Et ad eum nostram:

Analecta hymnica 48, n. 188 p. 192. — Vgl. Iragui a. a. O. 224, 226, 401 f.

Von diesem unerschütterlichen Vertrauen getragen, feiert die Christenheit die Aufnahme Mariens in den Himmel und fühlt sich dadurch von neuer Zuversicht zu ihr beseelt. So ist das Gebet dieses Tages der nie unterbrochene Ruf des Hohenliedes (1, 3): „Ziehe mich nach Dir; laßt uns eilen im Duft Deiner Salben." Denn deshalb ist sie in den Himmel hinaufgezogen, um auch uns dorthin zu führen. Darum ist sie dort aufgenommen, um auch uns dorthin zu nehmen, sie, die geschaffen ward, um zu retten, und die geformt war, um wiederzuformen[38].

7. Aus der Mittlerschaft Mariens ergibt sich für Abaelard denn auch der letzte Sinn ihrer Verehrung. Es ist keine in ihr allein ruhende, sondern wesenhaft eine zu ihrem Sohn führende, in ihrem Kinde endende und gipfelnde Liebe. Wie beim Sündenfall der Teufel die Stammeltern durch den Hinweis auf die verbotene Frucht zu Fall brachte, so ist es nun in der Erlösung umgekehrt das Kreuzesholz und seine Frucht, die uns die Gnade wiederschenkt. Wir selbst aber können dies Heilmittel allein durch unsere Verdienste nicht erlangen. So hilft uns die zweite Eva, die darum den Herrn gebar, damit er uns das Heil gebe. Heiland und Erlöser wird darum nur Er genannt. Denn das ist der Name, den der Vater nach dem Apostel (Eph 1, 21) Ihm allein gab[39]. So endet denn diese Muttergottespredigt im Hochziel aller Marienminne: in ihrem Sohn.

*

Himmelfahrt Mariens ist somit für Abaelard ein Fest, in dem sich die einzelnen Vorzüge der Gottesmutter wie in einem Brennspiegel sammeln. Sie führen Maria an den Thron des ewigen Gottes. Der glorreiche Abschluß ihres Lebens ist zugleich die Erfüllung all dessen, was der Herr ihr geschenkt und was sie selber in Reinheit und Gnade sich in der Kraft und der Liebe des Herrn erworben hat. Es ist das Heimholen der Mutter durch ihr Kind! Darüber hinaus ist es aber auch das Fest eigenen Sehnens, eigenen Vertrauens auf ihre Hilfe, ja eifrigeren Ansporns in ihrer treuen Nachfolge zu ihrem und ihres

[38] Quanto ergo securius de protectione et suffragio confidimus, tanto nos devotius eius interesse festivitati convenit et unumquemque nostrum ad eam suspirantem incessanter clamare: Trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum. Tracta quippe est, ut trahat; assumpta ut assumat, quae creata est, ut salvet, et formata, ut reformet: PL 178, 545 C/D.

[39] Quod quia nostris meritis obtinere nequaquam sufficimus, ipsa eius genitrix hoc nobis impetret, quae eum ad hoc genuit, ut ipse nobis medicamentum afferret. Unde et Salvator solus proprie nuncupatur, hoc, ut ait apostolus, nomen quod super omne nomen Patre ipso donante; PL 546 B. — Siehe auch Sermo in natali Domini: Nos iste solus liberans, ut proprie Jesus id est Salvator vocaretur: PL 178, 392 A.

Sohnes Dienst: „So bleibt auch ihr in ihrer treuen Folge, damit ihr durch sie euch die ewigen Wohnungen bereitet. Sie hat euch durch ihr Beispiel zum Wandern mit ihr angeeifert. Nun wird sie euch durch ihre Hilfe auch zum Siege führen“ [40]. Es wird damit auch hier noch einmal der persönliche Grundzug der ganzen Predigt herausgestellt, ja des ganzen Festes selber. Es erscheint noch einmal der Grund, warum es Abaelard so vieles zu sagen hatte: das Vertrauen auf die im Ringen und Kämpfen helfende Mutter und Mittlerin droben.

[40] Ita et vos in eius discipulatu perseverate, ut per eam vobis aeternas parari mansiones mereamini; et quae vos proprio exemplo incitavit ad cursum, auxilio suo perducat ad bravium: PL 178, 544 A.

Die Verleiblichung des Wollens

Von Walter Brugger S. J.

Das Wollen des Menschen ist ohne Zweifel seinem innersten Kern nach eine Betätigung des geistigen Willens. Dennoch kann sinnvoll gefragt werden, ob dieses Wollen gleichsam frei über den übrigen Schichten des Menschseins schwebe oder mit ihnen eine enge, wesensgemäße und sie gestaltende Verbindung eingehe. Da das Wirken aus dem Sein erfolgt und in seiner Art das Wesen des Seins zur Ausprägung bringt, ist zu erwarten, daß auch das Wollen des Menschen als ein menschliches das Wesen des Menschen in sich darstellen werde. Es ist das auch zu erwarten wegen der Analogie, in der das menschliche Wollen zur menschlichen Einsicht steht. Wie die menschliche Einsicht sich am sinnlich Gegebenen vollzieht, so dürfte auch das menschliche Wollen in einer innigen und wesentlichen Beziehung zum sinnlich Aufgegebenen stehen. Die folgenden Gedanken wollen dieser Frage nachgehen[1].

Um die Frage deutlicher zu machen, sei sie an einem Beispiel erläutert. Ich habe mich z. B. entschlossen, heute alle freie Zeit dem Nachdenken über das Problem der Verleiblichung des Wollens zu widmen. Das war eine Betätigung meines Willens, die von meinem Ich ausging und sich wieder auf mein Ich zurückbezog. Denn sie richtete sich auf eine Betätigung meines Verstandes in der bestimmten Richtung auf das Problem der Verleiblichung des Wollens, stellte also das Streben nach einer geistigen Selbstverwirklichung dar. Ich wollte im Grunde genommen *mich*, in der bestimmten Weise des Nachdenkens. Inwiefern kommt in diesem Wollen die Struktur und das Wesen des Menschseins zum Ausdruck?

Zunächst ist an diesem Wollen außer dem Willen auch der Verstand beteiligt. Denn ich kann nicht wollen, ohne *etwas* zu wollen. Und ich kann nicht etwas wollen, ohne daß der Verstand mir dieses Etwas vorstellt. Dieses vorgestellte Etwas bleibt aber dem Wollen nicht etwa äußerlich, es geht als Inhalt, der die Betätigung des Wollens formt, in diese ein. Diese Verbindung ist wesentlich für die Willensbetätigung. Welche Seite des substantiellen Seins bringt sie zum Ausdruck? Durch die Vorstellung des Verstandes hat die Willensbetätigung ihr bestimmtes Sosein, vom Willen die wirkliche Hinbewegung auf Sein und die Verwirklichung dieses Soseins. Verstand und Wille entspringen als reale Akzidentien der realen Substanz der Seele, der Verstand aber folgt der Seele unter der Rücksicht des Wesens (des Soseins), der Wille unter der Rücksicht des Seins (der Existenz). Die innige Verbindung von Verstandesvorstellung und Willensbetätigung im Willensakt spiegelt demnach die konkrete Einheit von Wesen und Sein wider, die nicht bloß für den Menschen, sondern für alles geschaffene Seiende grundlegend ist.

Wenn oben gesagt wurde, daß der Verstand mein Wollen durch die Vorstellung des zu erstrebenden Gegenstandes präge, so ist das nicht ohne Einschränkung wahr. Mein Verstand kann (unter den gewöhnlichen Wirkbedingungen) nichts auf rein geistige Weise denken, ohne sich dabei an ein sinnlich Gegebenes zu wenden. In der Tat enthält auch der Gegenstand meines Entschlusses, über das Problem der Verleiblichung des Wollens nachzudenken, notwendig Beziehungen zu sinnlich Gegebenem in sich. Was z. B. Verleiblichung ist, kann man sich nicht ohne Hilfe einer Phantasievorstellung denken. Die Frage ist, ob damit schon eine

[1] Zur Untersuchung dieser Frage wurde der Verf. durch ein Gespräch mit Karl Rahner S. J. angeregt, der die Frage nach der Verleiblichung des Willens im Hinblick auf die am Ende des Artikels berührten theologischen Probleme der Heilsgewißheit und der Begierdetaufe stellte.

Verleiblichung des Wollens gegeben ist. Auf jeden Fall wäre sie dann nur eine indirekte, über den Verstand, der sich in den sinnlichen Vorstellungen gleichsam verleiblicht. Die sinnlichen Vorstellungen, die bei der Auffassung des Gegenstandes eine Rolle spielen, können jedoch nicht selbst als prägendes Moment in den geistigen Willensakt eingehen. Eine direkte Verleiblichung des Wollens ist nur in der Linie des Strebens möglich. Diese wollen wir nun näher ins Auge fassen.

Mein Wille[2] kann sich auf dreierlei Güter richten: auf rein sinnliche, rein geistige und gemischt sinnlich-geistige. Richtet er sich auf rein sinnliche Güter (unter dem Gesichtspunkt des Guten überhaupt), so kann er das nur über das sinnliche Strebevermögen. Indem etwas Sinnliches ein Gut für die sinnliche Natur ist, wird es als solches vom Verstand erfaßt und kann dann auch durch den Willen gewollt werden. Dies kann auf doppelte Weise geschehen: entweder indem sich das Streben von unten nach oben aufbaut oder von oben nach unten ereignet.

Von unten nach oben baut sich das Streben auf, wenn das sinnliche Strebevermögen z. B. durch die sinnliche Vorstellung eines sinnlichen Gutes geweckt wird. Daraus ergibt sich ohne weiteres eine gewisse Hinneigung zu dem sinnlichen Gut. Die Fähigkeiten der Seele werden jedoch nicht als einzelne wirksam und können sich nicht beliebig für sich allein durchsetzen, sondern nur im Lebensganzen integriert. Das heißt natürlich nicht, daß jedes Vermögen, dessen der Mensch fähig ist, in jedem Akt betätigt wird, sondern daß die Betätigung eines Vermögens bei einem gesunden Wesen nicht aus dem Lebenssinn des Ganzen herausfällt. Die spezifische Ganzheit des Menschen ist aber vom Geist her bestimmt. Die Einzelfunktion wird daher beim geistig gesunden und voll wachen Menschen bis zu einem gewissen Grade immer vom Personkern durch den freien Willen beherrscht und geformt werden. Darum kann sich die sinnliche Strebung nicht ohne Kontrolle des freien Willens wirksam durchsetzen und entfalten. Die auftauchende Strebung wird durch den Verstand bemerkt. Wohl kann der Wille sie vielleicht nicht ganz unterdrücken und läßt sie insofern vielleicht gewähren, ohne sich für oder gegen sie zu entscheiden. Sobald sie jedoch wächst und das Personganze zu bestimmen sucht, wird eine Stellungnahme für oder gegen durch den Willen als die spezifische Funktion der freien und verantwortlichen Selbstbestimmung unumgänglich. Eine passive Indifferenz würde jetzt einer Zustimmung gleichkommen. Wird die sinnliche Strebung vom Willen als ein Gut des Menschen bejaht, dann erst kann sie sich (nach Maßgabe der vom Willen befohlenen Ordnung) entfalten und zur Geltung bringen. Wird sie verneint, so bedeutet das eine Hemmung, gegebenenfalls ein Auslöschen oder eine Umorientierung des sinnlichen Strebens. Bekanntlich kann das nicht durch direkten Willensbefehl (dominium despoticum) geschehen, sondern nur indirekt auf dem Wege der Gegenvorstellungen (dominium politicum). Kraft der Unterordnung der Phantasie unter den Verstand kann dieser durch seine abstrakten Begriffe in der Phantasie die diesen zugehörigen konkreten Vorstellungen wecken und so dem sinnlichen Strebevermögen das in Frage stehende Objekt auch unter der Vorstellung des Übels erscheinen lassen. Das sinnliche Strebevermögen verlangt z. B. nach einer Speise unter der Vorstellung der Schmackhaftigkeit, der Verstand veranlaßt die Gegenvorstellung der üblen Folgen für das leibliche Befinden. (Etwas anderes ist natürlich die bloße Unterbindung der Ausführung des Verlangens, obwohl dieses als Verlangen bestehen bleiben kann. Hier handelt es sich jedoch um den Einfluß des Willens auf das sinnliche Verlangen selbst.)

[2] Diese und ähnliche verkürzte Ausdrucksweisen dürfen nicht dahin mißverstanden werden, als ob die Seelenvermögen selbständige Wirkzentren wären. Was wirksam wird, ist die Person durch ihre Wirkvermögen, wobei diese aber ihre die Form des Wirkens bestimmende Eigengesetzlichkeit haben.

Wie stellt sich nun das Zusammenspiel des Willens und des sinnlichen Begehrungsvermögens dar, wenn der Wille die Initiative ergreift? Nicht wesentlich anders als bei der nachträglichen Beeinflussung. Wie er eine schon bestehende Strebung umorientieren kann, so kann er sie auch neu hervorrufen auf dem Wege der willkürlich hervorgebrachten sinnlichen Phantasievorstellungen.

Wenden wir uns nun den rein geistigen Gütern zu, wie z. B. Erwerbung von Wissenschaft, Tugend, Liebe zu Gott. Kann sich der Wille solchen Gütern zuwenden ohne Beteiligung des sinnlichen Strebevermögens? Es scheint darin keine Schwierigkeit zu liegen. Die mit den Begriffen dieser Güter verbundenen sinnlichen Vorstellungen mögen gelegentlich eine schwache Strebung zur Folge haben, die jedoch für die Konstitution des Willensaktes belanglos ist, nur nebenher läuft. So liegt die Sache auf jeden Fall, solange man bloß die Zuwendung des geistigen (vom Verstand durchformten) Willens zu den geistigen Werten betrachtet. Diese Betrachtung ist jedoch unvollständig. Der Mensch will in der Zuwendung zu geistigen Werten nicht nur diese, er will auch sich selbst, die wollende Person, und zwar notwendig, da das Wollen das Naturstreben zur Voraussetzung und Wurzel hat, von der es sich niemals loslösen kann. Je nach den Gütern und Werten, denen sich ein Mensch mit seinem Willen zuwendet, wird er ein anderer Mensch. Wohlverstanden: der *Mensch* wird ein anderer, nicht nur der Wille. Wollen heißt sich selbst bestimmen. Wollen ist, solange der Mensch noch nicht fertig ist (und fertig ist er erst in und durch den Tod), „Menschwerdung", „Personwerdung". Wenn aber der Mensch in jedem freien Willensakt (und insbesondere in der entscheidenden Zuwendung zu gewissen Werten) sich selbst formt, dann muß jeder freie Willensakt auf das Menschsein in seiner ganzen Breite und nach Maßgabe seiner Schichtenordnung einen bestimmenden, formenden oder umformenden Einfluß ausüben. Naturgemäß wird sich dieser Einfluß zuerst auf die Schicht erstrecken, die dem Willen und dem Geistigen am nächsten liegt: auf das sinnliche Begehren. Es ist ja nicht damit getan, daß der Mensch sich einmal für einen Wert entscheidet. Es gilt, diese Entscheidung im menschlichen Leben inmitten anderer Strebungen durchzusetzen und zur bestimmenden Mitte des Lebens zu machen.

Wir wollen uns dies am einen oder anderen Fall anschaulich zu machen versuchen. Ein Mensch strebt z. B. nach Wissenschaft, konkret etwa nach gründlicher Kenntnis der Botanik. Kann er das, ohne vielfältigen und dauernden Gebrauch von seinen sinnlichen Vorstellungs- und Erkenntniskräften zu machen? Kann er das, ohne botanische Exkursionen zu machen, dabei seinen Körper anzustrengen, Wind und Wetter zu trotzen? Kann er das, ohne dabei auch sein sinnliches Strebevermögen in Dienst zu stellen? Die dauernde Beschäftigung mit seinem Fach wird ihn selbst umformen an Leib und Seele. — Das war der Fall einer Erfahrungswissenschaft. Nehmen wir nun den Fall einer so abstrakten Wissenschaft wie die Metaphysik. Metaphysisches Denken erfordert eine erhebliche Konzentration der Aufmerksamkeit und des Denkens. Es kann nicht ohne den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen vor sich gehen, die jedoch den Erfordernissen des Denkens aufs strengste untergeordnet bleiben müssen. Eine solche Askese des inneren Menschen ist aber nicht möglich ohne eine entsprechende Askese auch des übrigen sinnlichen und äußeren Menschen. Ein Schüler Hegels schreibt über den ersten Eindruck, den der Philosoph auf ihn machte: „Den ersten Eindruck des Gesichtes werde ich niemals vergessen.... Die ganze Vergangenheit eines Tag und Nacht verschwiegen fortarbeitenden Denkens spiegelte sich in ihm wider; ... der rastlose Drang, den frühen Keim früh entdeckter Wahrheit immer reicher und tiefer, immer strenger und unabweisbarer zu entfalten, hatte die Stirn, die Wangen, den Mund gefurcht." — Daß sich ein Mensch, der sich entschieden der Tugend

zuwendet, damit auch verpflichtet, einen tiefgreifenden Einfluß auf sein sinnliches und leibliches Leben zu nehmen, bedarf keiner besonderen Begründung. Die Legende vom Jüngling, der Leonardo da Vinci einst als Modell für den Christus des Abendmahles diente, später aber, nach Jahren des Lasterlebens, für Judas Iskariot, ist bekannt. — Hat auch die Zuwendung zu religiösen, ganz und gar transzendenten Werten (abgesehen vom Einfluß auf das sittliche Leben) Folgen für das sinnlich-leibliche Leben? Die Zeit, da man meinte, Religion sei eine rein innere, bloß geistige Angelegenheit, ist vorüber. Die Religionsgeschichte belehrt uns eines anderen. Überall sucht die innere religiöse Bewegung ihren sinnlich konkreten Ausdruck. Und wiederum prägt die religiöse Übung den ganzen Menschen an Leib und Seele durch alle Schichten des Seins hindurch. Es sei nur an die menschenformende Wirkung des Chorals und der Liturgie erinnert. Es ist kein Zufall, daß man Geistliche (ähnlich wie Angehörige anderer Berufe) meist an ihrem ganzen Gehaben erkennt, selbst wenn sie nicht klerikal gekleidet sind.

Nach dem Gesagten bedarf die Zuwendung zu gemischten, sinnlich-geistigen Werten, wie z. B. der Tanzkunst, keiner besonderen Erörterung mehr. — Es gibt auch keine rein geistige, bloß übernatürliche Liebe zum Nächsten. Die personalen Werte des Menschen geben sich in seiner äußeren Erscheinung, seinem sinnenfälligen Gehaben kund. Der Leib ist ja das Ausdrucksfeld des Geistes. Die konkrete Einheit von Leib und Geist weckt aber eine ebenso konkrete Einheit der sinnlich-geistigen Zuneigung, wobei der Anteil beider verschieden sein kann und bei geordneter Zuneigung das sinnliche Element gewiß vom geistigen durchformt sein muß. Es ist daher sicher nicht richtig, sondern ein Rückfall in den Manichäismus, wenn die von vielen Ordensregeln erhobene Forderung, die „fleischliche" Zuneigung zu den Verwandten in eine „geistliche" zu verwandeln, dahin ausgelegt wird, der Ordensmann dürfe zu seinen Verwandten nur eine rein geistige, in keiner Weise mehr sinnliche Liebe haben. Weder ist „geistlich" dasselbe wie „geistig", noch schließt die „geistliche" Liebe das sinnliche Element aus. „Fleischlich" und „geistlich" sind hier vielmehr im paulinischen Sinn zu verstehen, nach dem das „Fleisch" die sich selbst überlassene und durch die Erbsünde gestörte menschliche Natur bedeutet, der „Geist" aber den vom Geiste Gottes in uns gewirkten übernatürlichen Geist[3].

Der Wille kann sich in der Tat keinem Wert entschieden zuwenden, ohne dabei alsbald das sinnliche Strebevermögen, ja den ganzen Menschen in Dienst zu nehmen und sich in ihm darzustellen.

Ein besonderes Augenmerk sei noch auf die Verleiblichung des Willens in der willkürlichen Körperbewegung gerichtet. Viele seiner Ziele kann der Wille nicht ohne die Ortsbewegung des Leibes erreichen. Andere Ziele sind zwar der Körperbewegung nicht selbst erreichbar (wie z. B. Wissenschaft), aber auch nicht ohne Vorbereitung durch Körperbewegung (wie z. B. das Ergreifen eines Buches). Indem der Wille solche Körperbewegungen veranlaßt, schafft er seinem Streben eine Verleiblichung. Man kann oft geradezu sehen, was ein Mensch will.

Geschieht die Veranlassung der Körperbewegung unmittelbar durch den Willen oder bloß mittels des sinnlichen Begehrungsvermögens? Die Erfahrung scheint zu zeigen, daß auch die willkürliche Körperbewegung wesentlich eine ideomotorische Bewegung ist. Der Wille veranlaßt (in der oben gezeigten Weise) im sinnlichen Vorstellungsvermögen das Auftauchen und Festhalten einer konkreten Bewegungsvorstellung. Diese reizt kraft des empfangenen Willensantriebes das Nervenzentrum des Bewegungsapparates, in dem die übrigen Prozesse dann eigengesetzlich ablaufen und normalerweise zur Ausführung der vorgestellten und befohlenen Bewegung führen. Der vom Willen ausgehende Impuls kann aber dem Nerven-

[3] Vgl. F. Prat, La Théologie de Saint Paul, [28]II 84 ff.

zentrum durch die Bewegungsvorstellung nicht ohne Beteiligung des sinnlichen Strebevermögens vermittelt werden. Denn keine obere Kraft teilt sich einer entfernteren mit außer durch Vermittlung der nächsten.

Eine Schwierigkeit bietet jedoch der Fall, wo der Wille eine Körperbewegung veranlaßt, obwohl diese dem sinnlichen Strebevermögen stracks zuwiderläuft. Gemeint ist hier nicht die Selbstüberwindung, bei der das sinnliche Widerstreben zuerst gewandelt wird, sondern der Fall, wo die Ausführung des Willensbefehls auch trotz des fortdauernden sinnlichen Widerstrebens durchgeführt wird, z. B. wenn jemand trotz heftigen Widerstrebens eine bittere Arznei zu sich nimmt. Wie kann man da noch sagen, daß der Wille das sinnliche Streben in seinen Dienst nimmt, um das Zusichnehmen der Arznei zu besorgen? Möglich ist das bloß, indem das sinnliche Streben in diesem Fall „geteilt" wird[4]. Einerseits verharrt es kraft der unwillkürlichen Vorstellungen in seinem Widerstreben, andererseits steht es unter dem Einfluß der durch den Willen hervorgerufenen Vorstellungen, die ihm das Zusichnehmen der Arznei wenigstens in seinen Folgen als begehrenswert erscheinen lassen. Gelingt es diesen Vorstellungen (hinter denen der zielstrebig wirkende Wille steht), sich für eine kurze Zeit durchzusetzen, was im Normalfall immer möglich ist (so daß die Nichtausführung mit Recht als mangelnde Entschlossenheit des Willens aufgefaßt wird), dann erfolgt die Ausführung der Bewegung auf die oben dargestellte Weise.

Weil der Wille die konkrete Durchführung seiner Pläne, die dem sinnlichen Begehrungsvermögen oft unangemessen, ja zuwider sind, nur unter Zuhilfenahme desselben Begehrungsvermögens erreichen kann, ist es von der größten Bedeutung, daß ihm dazu Vorstellungen zu Gebote stehen, die einerseits konkret, sinnlich und anschaulich sind, anderseits aber auch eine innere Beziehung zu höheren Vorstellungen und Werten in sich tragen, d. h. symbolische und analoge Vorstellungen, die zunächst etwas Sinnliches *vorstellen* (z. B. ein Gastmahl), dann aber kraft ihres Symbolgehalts etwas Übersinnliches *meinen* (etwa die Sättigung des Geistes). Daher kommt es (wenigstens zum Teil), warum die Religion, die diese Bedingung erfüllt, so großen, die abstrakte Philosophie dagegen so geringen Einfluß auf das Leben der Menschen hat.

Wie die Menschenseele zugleich Geist und Seele, in sich selbst stehendes Geistwesen und doch der Potentialität des Stoffes zugewandt ist, so kommt sie im Verstand nur zu sich über den Weg des Außen; ihr Verstand ist wesentlich passiver Verstand, aus dem darum notwendig eine Sinnlichkeit entspringt[5]. Ebenso aber ist auch der geistige Wille der Materie zugewandt und kann nur durch Überwindung ihres Widerstandes zu seinen Zielen und zur Selbstverwirklichung gelangen. Passiven Widerstand der Materie aber kann der geistige Wille nicht unmittelbar überwinden. Dazu bedarf er Kräfte der materiellen Ordnung. Denn nur so kann man von Überwindung sprechen. Wenn ein *reiner* Geist seine Ziele in der Materie verwirklicht, dann erreicht er sie nicht gegen die Materie und eigentlich in Überwindung der Materie, sondern gleichsam an ihr vorbei, von ihr unangefochten. Widerstand und Überwindung von Widerstand, wie er sich in der menschlichen Seele begibt, kann nur in einer gemeinsamen Seinsebene stattfinden. Auf diese Seinsebene begibt sich der Wille durch das sinnliche Strebevermögen, das zugleich der materiellen und übermateriellen Ordnung angehört. Soweit es

---

[4] Ein anderes Beispiel eines solchen Widerstreits im sinnlichen Teil bringt Thomas von Aquin in der Q. disp. de Veritate 24 a. 10 c. ca med.: Si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollit.

[5] Vgl. K. Rahner, Geist in Welt, 1939, 175 ff.

der übermateriellen Ordnung angehört, ist es ein durchaus fügsames Werkzeug des Willens; Zwiespalt und Kampf (der auf dem Feld der sich widerstreitenden Regungen des sinnlichen Vermögens, unter Beteiligung des Willens, ausgefochten wird) findet sich nur infolge der materiellen Dispositionen des sinnlichen Strebevermögens. Weil so der Wille seine Ziele nur in Überwindung der materiellen Passivität erreichen kann, ist ein entschiedener, in der moralischen Einschätzung (nicht in der äußeren Durchführung) wirksamer Willensakt immer schon auch eine Überwindung materieller Passivität, wenigstens im Ansatz, und so ein in die „Leiblichkeit" des sinnlichen Strebevermögens hineinreichender Akt.

Bestätigt werden diese Überlegungen durch den empirischen Nachweis, daß für jeden Willensakt ein bestimmtes Quantum psychophysischer Energie notwendig ist. Diese Energie nennt die neuere Psychologie „Vitalität" [6].

Aus dem Gesagten ergeben sich nun verschiedene Folgerungen auch theologischer Art. Die erste ist, daß der rein geistige Willensakt nie vollkommen bei sich selbst ist, sondern immer schon in seiner „Leiblichkeit", seiner sinnlichen Erscheinung. In ihr wird er offenbar, durch sie wird er aber auch notwendig verdunkelt. Diese „Leiblichkeit" läßt sich von ihm durch keine Reflexion vollkommen ablösen. Daher läßt sich auch nie mit letzter, metaphysischer Gewißheit unterscheiden, was im konkreten, schon verleiblichten Willensakt nun rein geistige Spontaneität ist, und was etwa auf Kosten der bis zu einem gewissen Grad nicht aufhebbaren oder abänderbaren sinnlichen Bedingungen zu setzen ist. Als Beispiel diene der Akt der sittlichen Entrüstung über ein Unrecht. Was entstammt in diesem Akt dem rein intelligiblen sittlichen Urteil und was anderen irrationalen Quellen? Daß etwas in diesem Akt der Entrüstung auch aus irrationalen Quellen stammt, trübt seine sittliche Reinheit noch nicht (vgl. den Zorn Christi bei der Tempelreinigung oder beim Tadel Petri); aber wird dieses Irrationale nun auch vollkommen durchformt und durchgeistigt vom sittlichen Urteil? Das mit letzter und vollkommener Gewißheit zu wissen, ist grundsätzlich unmöglich, was jedoch eine wahre, sogenannte moralische Gewißheit nicht ausschließt. Damit ist aber auch gesagt, daß diese vollkommene Gewißheit keinem Urteil des subjektiven Gewissens zukommen kann, so daß der Mensch (trotz jener moralischen Gewißheit) wirklich nicht weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist (Eccle. 9, 1), und daher trotz der Liebe, die die Furcht austreibt (1 Joh. 4, 18), sein Heil mit Furcht und Zittern wirken soll (Phil. 2, 12). D. h. die Liebe bannt diese Furcht, daß sie sich nicht erhebt und die Seele verwirrt, aber sie vernichtet sie (unter den gewöhnlichen Bedingungen) niemals ganz und so, daß sie sich nicht mehr erheben könnte. Es ist deshalb auch ein Verkennen der dem Menschen wesentlichen Existenzweise, wenn Luther nach einer absoluten Heilsgewißheit im Fiduzialglauben strebte.

Eine zweite Folgerung kann man aus dem Gesagten für das sog. votum baptismi, die Begierdetaufe, ziehen, vorausgesetzt, daß zwischen Christus und den Menschen (auch den ungetauften) dem Leibe nach schon eine gewisse, vorsakramentale (nicht bloß nicht-sakramentale, sondern die eigentlich sakramentale vorbereitende) Einigung besteht. Dann nämlich ist die Begierdetaufe nicht bloß ein rein subjektiver Akt, ein in sich selbst bleibendes Verlangen, sondern ist, weil im Medium einer Leiblichkeit und damit in die vorsakramentale Ordnung hineinreichend gewirkt, schon eine objektive Anbahnung der Verbindung mit Christus, ein schon nach außen tretendes, anfangendes Ergreifen der Taufe, so daß ein durch Begierdetaufe geretteter Mensch durch eine objektive Verbindung mit der Taufe, und damit in einem wahren Sinn *durch* die Taufe, nicht etwa bloß durch seinen rein subjektiven Akt gerettet wird.

---

[6] Vgl. J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, 1922, 248 u. 250, sowie E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn 1948, 97 ff.

Besprechungen

Grabmann, M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate". Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt* (Thomistische Studien 4). gr. 8 (XV u. 392 S.) Freiburg i. d. Schweiz 1948, Paulusverlag.

Es ist das letzte Werk des verstorbenen Verf., dessen Drucklegung er noch selbst überwachen konnte. Er bezeichnet es als einen „Ersatz für den fehlenden 3. Bd. der ‚Geschichte der scholastischen Methode', wenigstens was den hl. Thomas anbelangt" (XV). Und das ist es auch wirklich geworden. Es gibt noch einmal die wissenschaftliche Eigenart von G. ausgezeichnet wieder: eine meisterhafte Kenntnis des gedruckten wie ungedruckten Materials und das verständnisvolle, von echter Liebe getragene Vorlegen der verschiedenen Ansichten, wobei die Anhänglichkeit an die Lehre des hl. Thomas erneut deutlich hervortritt. G. möchte in diesem Band, dem ein weiterer folgen sollte, auf Grund der beiden ersten Quästionen des thomistischen Kommentars zu Boethius De Trinitate die *theologische* Erkenntnis- und Einleitungslehre darstellen; der 2. Band sollte dann an Hand der beiden letzten Quästionen die *philosophische* Wissenschaftslehre des Aquinaten zum Gegenstand haben.

Nach einer historischen Einleitung zur Stellung des Boethius und seiner Kommentare im Mittelalter und einer kurzen literarhistorischen Einführung in den Kommentar des hl. Thomas (1-32), bringt G. eine Exegese des Prooemium des Boethius (33-34). Bereits hier wird von Thomas das Grundanliegen des Kommentars berührt: natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Dieser Frage gilt denn auch gleich die ganze 1. Quaestio: *„Die diesseitige Erkenntnis des Göttlichen"* überschreibt G. mit Recht dieses Kapitel. Im 1. Artikel steht schon die Frage nach der Möglichkeit der natürlichen Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis. Bedarf der Mensch dafür einer neuen Erleuchtung des göttlichen Lichtes? Eindeutig lehnt Thomas die Illuminationstheorie ab. Die Darlegungen des Aristoteles in De anima sprechen für einen echten intellectus agens, und damit stimmt auch die Heilige Schrift überein (Ps 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine). Notwendig freilich bleibt, wie bei jedem Akt, die Hilfe durch die göttliche Vorsehung. Wenn G. erneut versucht, die Stellung des hl. Thomas und die Illuminationstheorie Bonaventuras und eines Teiles der Franziskanerschule mehr zu verbinden, so dürfte dies doch an den klaren Worten auf beiden Seiten, wenigstens was die grundsätzliche Haltung angeht, scheitern. Wohl aber wird man G. rechtgeben, wenn er schreibt, daß Thomas sich bemüht hat, die Grundgedanken Augustins der Berührung göttlicher und menschlicher Wahrheit zu bewahren. Denn der Aquinate sieht im Verstandeslicht Teilnahme an der *göttlichen Erkenntnis*. Doch grundlegend ist für ihn der Weg der Abstraktion aus der Sinneserfahrung, ohne daß dazu neue Lichtstrahlen der causa exemplaris in den Menschengeist fallen müssen. Der Boëthius-Kommentar scheint dafür ein neuer Beweis zu sein. Klar zeigt sich das auch im Kommentar zu Boëthius des Bernhard von Trilia, der in vielen Punkten ein eigentlicher Kommentar zu dem des hl. Thomas ist, wie G. mit Recht feststellt. Hier ist eine noch einschneidendere Kritik an der Illuminationstheorie geübt, die aber den Wortlaut des hl. Thomas fast ganz aufgenommen und so gedeutet hat. Ja, es ist bemerkenswert, daß auch Thomas in den späteren Schriften noch fester gegen sie spricht. Hier im Kommentar lautet der Ausdruck: Verba Philosophi in 3. de Anima magis *videntur* sonare, quod intellectus agens sit potentia animae. Später (etwa C. g. 2,78) *ist* er es ohne Einschränkung wie auch bei Bernhard von Trilia.

Die zweite Frage lautet, *wieweit der Mensch auf diesem natürlichen Wege nun zu Gott kommen kann*. Da der Intellekt vom Phantasma abhängig ist, kann er nie von sich aus zu einer Gotteserkenntnis gelangen durch die Form,

die Gottes Weise selber ist. Es bleibt nur die Form der Wirkung zur Ursache übrig. Da diese aber nicht adäquat den Wirkenden zeigt, bleibt nur eine unvollkommene Kenntnis der Ursache, also Gottes, möglich. Gut erklärt G. den thomasischen Ausdruck, daß nur das Sein, nicht aber das Wie erkannt werden kann, dahin, daß damit nur die wesenhafte Erkenntnis Gottes ausgeschlossen ist, nicht aber eine Kenntnis „in confuso". Denn Thomas bemerkt dies ausdrücklich in diesem Artikel. Auf eine dreifache Weise kann der Verstand vorwärtsdringen. Er kann Gottes Schöpfermacht und Wirkkraft immer mehr erkennen. Je mehr dann auch größere Wirkungen erkannt werden, wird im Fortschritt der Wissenschaft auch die Kenntnis der Ursache tiefer; endlich ist es möglich, Gott immer mehr als von dem, was in seinen Wirkungen in Erscheinung tritt, entfernt zu sehen und auch deshalb seine Erkenntnis zu vertiefen. G. meint sogar, daß hier die negative Theologie eine „beachtenswerte Stelle" (69) bei Thomas einnimmt. Aber sie ist doch nicht so exklusiv genannt, wie bei den Vertretern dieser theologischen Erkenntnisrichtung.

Der weitere Schritt des hl. Thomas im 3. Artikel dieser 1. Quästion: *Ist Gott vielleicht das Ersterkannte?* Die Antwort ist verneinend, wie es nicht anders aus der Abstraktionstheorie zu erwarten war. Gottes Wesenheit erkennen, heißt selig sein, heißt unirrbar sein, heißt sicherste Erkenntnis haben. Das alles ist auf Erden nicht der Fall. Aber auch der Einfluß eines göttlichen Lichtes ist nicht das Ersterkannte. Die Kenntnis des Wesens des Verstandes, also auch seines Lichtes, bedarf eingehender Klärung. Auch die Daeinserkenntnis ist nicht Wesenserkenntnis, da wir das Dasein erst erkennen, indem wir andere Dinge erkennen. Außerdem ist das Ersterkannte, da wir von der Sinneserfahrung ausgehen, immer das konkrete Einzelding. Daraus folgt erst der Gegenstand geistiger Erkenntnis. Es sind die mehr allgemeinen geistigen Inhalte auch früher erkannt, weil sie vom abstrahierenden Verstand zuerst ergriffen werden. Der Kommentar des Bernhard von Trilia führt in vielfacher Übernahme dieser thomasischen Gedanken noch eine dritte Theorie an, nach der Gott erkannt werden könnte: in der bei den ersten und obersten Begriffen enthaltenen göttlichen Wesenheit. Bernhard lehnt aber auch diese Möglichkeit ab, wenn er sie auch als „rationabiliter inter ceteras" bezeichnet. Denn das Ungeschaffenseiende ist von dem Geschaffenen verschieden: „Wenn auch der Begriff des Seienden, absolut genommen, sich auf das geschaffene und ungeschaffene Seiende ausdehnt, so muß es doch, insofern es durch die Sinneserfahrung von den sinnenfälligen Dingen hergenommen ist, früher zum allgemein Seienden, das wesentlich mit den sinnfälligen Dingen identisch ist, führen als zu etwas, das wesenhaft von denselben getrennt ist" (91).

Im abschließenden Kapitel *„Trinität und Vernunft"* dieses ersten Teiles beschäftigt sich noch kurz G. an Hand des 4. Artikels der Quaestio mit der natürlichen Erkenntnis der Dreifaltigkeit. Wissenwert ist hier vor allem, wie Thomas die ablehnende Haltung der natürlichen Trinitätserkenntnis in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen begründet. Hier im Kommentar: Gottes Dreifaltigkeit kann aus der einzigen natürlichen Erkenntnisquelle, den Geschöpfen, nicht erschlossen werden, weil die Ursächlichkeit der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam ist. Im Sentenzenkommentar: Alles, was von Gott im Hinblick auf die Geschöpfe ausgesagt werden kann, zielt auf die Wesenheit, nicht auf die Person. In der Summa: Durch die Geschöpfe kann nur erkannt werden, was Gott notwendig zukommt, sofern er Prinzip alles Seienden ist. Es ist also immer derselbe Gedanke; aber die Formulierung entspricht in ihrer Verschiedenheit und auch in ihrem Fortschritt der Größe des Aquinaten.

Die 2. Quästion des Kommentars geht einen Schritt weiter. Es wird nun grundsätzlich die Frage nach dem Sinn der Theologie aufgegriffen, wiederum in vier Artikeln. G. überschreibt: *„Die wissenschaftliche Gestaltung der Erkenntnis des Göttlichen in der Theologie"* (101—185). Die hier entwickelte Stellung des Aquinaten erweitert dann ein 5. Kap. durch einen dogmengeschichtlichen Überblick auf das 13. und beginnende 14. Jahrhundert (186—384). Diesem ist also fast die Hälfte des Buches gewidmet. Im 1. Artikel befaßt sich Thomas mit der Frage nach der *Erlaubtheit der theologischen Spekulation.* Neben

1 Petr 3, 15 (Parati semper ad satisfactionem) und Tit 1, 9 (secundum doctrinam) liegt der Hauptgrund der bejahenden Antwort in der Wesensbestimmung des Menschen. Sein Ziel ist die Verbindung mit Gott. Also muß der Mensch aus allem, was er besitzt, zu ihm streben, daher auch die Vernunft sich der Untersuchung (inquisitio) des Göttlichen widmen und dadurch Gott anhangen. So gilt auch für sie das Psalmwort: Mihi adhaerere Deo bonum est (Ps 72, 27). Daraus ergibt sich im 2. Artikel von selbst die Frage nach dem *Wissenschaftscharakter* solcher Theologie. Wissenschaft ist nach Thomas hier im Boëthiuskommentar Fortschreiten vom Bekannten zum weniger Erforschten. Er wendet wenigstens im corpus des Artikels noch nicht den aristotelischen Wissenschaftsbegriff an, der aber als bekannt in den Einwänden vorausgesetzt ist. Grundlage der Theologie sind die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, die principia, von denen der Verstand zu den Konklusionen fortschreitet, so daß der Wissenschaftscharakter erfüllt ist. Wichtig ist bei allem starken Vorherrschen des intellektuellen Elements und der Vorrangstellung des Intellekts vor dem Willen das religiöse Moment. Die Prinzipien sind aus der scientia sanctorum übernommen und von dort aus dem Intellekt geoffenbart. Daher bleibt Theologie Anteilnahme und eine Verähnlichung mit dem Wissen Gottes, eine „impressio divinae scientiae", wie es in S. theol. 1, q. 1, a. 3 ad 2 heißt, oder hier eine „sigillatio quaedam veritatis primae in mente" (227). Somit ist die Theologie über die θεολογία des Aristoteles weit erhaben. Bei der Lösung des Einwandes, daß die Prinzipien anderweitig hergenommen sind, wendet Thomas den Vergleich mit anderen Wissenschaften, wie der Optik, an, die auch ihre Prinzipien aus anderen Wissensgebieten, wie der Geometrie, entnimmt. Der Ausdruck der „scientia subalternata" fällt bei dieser Gelegenheit zuerst bei Thomas.

Darf diese Theologie auch *philosophische Begriffe* verwenden? G. weist bei Beantwortung dieser Frage im 3. Artikel darauf hin, daß hier noch stärker wie an anderen Stellen vom Aquinaten die Lösung aus dem grundsätzlichen Verhältnis von Natur und Gnade heraus gesehen ist: Echte Philosophie kann der Offenbarung nicht widersprechen, da beide der gleichen Quelle, Gott, entspringen. Daher kann auch philosophisches Denken auf theologisches Anwendung finden. Dreifach ist das möglich: in der demonstratio der Praeambula; in der Entfaltung der Glaubenswahrheit durch natürliche Vergleiche und Analogien, welche die Philosophie etwa in der Lehre von der Trinität, wenn auch unvollkommen, erarbeiten kann; im Aufzeigen der Widerspruchslosigkeit der Offenbarung.

Durch das Hineinstellen dieser *Lehre in die Zeit des 13. Jahrhunderts* im weiteren Kap. ist die Arbeit wirklich zu einer Fortsetzung der „Geschichte der scholastischen Methode" für diese wichtige Frage nach dem Wissenschaftscharakter geworden. Die umfangreiche Kenntnis auch des handschriftlichen Materials dieser Zeit zeigt sich hier, wenn der Verf. diese Entwicklung in breiter Form darbietet. Das zahlreich vorgelegte Material macht freilich das Lesen und die Durcharbeit nicht leicht, besonders da meist zusammenfassende Überblicke fehlen. Wir möchten daher hier die wesentlichen Ergebnisse in ihren Hauptzügen darstellen und so diese Ergänzung bieten, damit unter der Menge des Stoffes das Ergebnis nicht unbeachtet bleibt.

Von der vorwiegend augustinisch gerichteten Auffassung der Zeit *vor Thomas* mit den Anfängen der aristotelischen Einwirkung ist neben Johannes von Treviso und Roland von Cremona vor allem Wilhelm von Auxerre wichtig. Er hat auf die *Analogie von Glaubensartikeln und Prinzipien* der theologischen Wissenschaft anscheinend zuerst hingewiesen und damit den Grund für die späteren Erklärungsversuche gelegt.

Aus der *älteren Franziskanerschule* behandelt G. besonders Odo Rigaldi. Wissenschaft ist nach diesem im eigentlichen Sinn ein erworbener Gewißheitshabitus, zu dem unser Verstand durch sich etwas beizutragen vermag. Das ist bei der Theologie nicht der Fall, da der Verstand in ihr durch die göttliche Gnade unterstützt und erhoben werden muß. Theologie ist somit nur im allgemeinen Sinn jedweder Inhaltserkenntnis eine Wissenschaft. Odo führt die Analogie Wilhelms: Prinzipien - Glaubensartikel tiefer. Es gibt dignitates

(z. B.: Gott ist im höchsten Grade gut), die wie die allgemeinen Prinzipien in alle Herzen geschrieben sind; daneben stehen suppositiones, d. h. die Glaubensartikel. Aus beiden leiten sich Conclusiones ab. Der Unterschied zu den anderen Wissenschaften besteht darin, daß dort die Suppositionen vom Verstand ohne weitere Hilfe erkannt werden. Theologie ist, soweit sie diese Quelle von Gott selbst erhält, Weisheit; für die Konklusionen aber scientia. Man sieht hier, wie sehr dem Aquinaten schon vorausgearbeitet war. Es fehlt aber noch der krönende Abschluß, daß Theologie wahre Wissenschaft im Vollsinn ist (196). Die Bedeutung Bonaventuras sieht G. mit Chenu darin, daß er als Gegenstand des Sentenzenbuches und damit der Theologie das credibile bestimmt, insofern es zur ratio veritatis et auctoritatis noch die ratio probabilitatis hinzufügt. Gegenüber der Hl. Schrift steht die Theologie im Verhälnis der scientia subalternata. Der Gegenstand der Hl. Schrift geht dabei in ein anderes Verhältnis ein, in den modus ratiocinativus (203).

Die augustinisch eingestellte frühe *Dominikanerschule vor Thomas* der beiden Oxforder Professoren Richard Fishacre und Robert Kilwardby hat geleugnet, daß die Theologie eine scientia demonstrativa sei, da hier die Autorität, nicht aber die demonstratio maßgebend ist (212). Freilich spricht Richard dennoch von der theologischen Untersuchung der „quaestiones difficiles" und von der Disputation. Aber sie sind in der Hl. Schrift letztlich enthalten, auf der das besondere Augenmerk Richards liegt. Ähnlich schreibt Kilwardby, der Hl. Schrift und Theologie synonym gebraucht. Wenn der Lombarde etwa Definitionen bringt, so nur wegen der Unzulänglichkeit anderer, nicht wegen der Wissenschaft selbst. Der aristotelische Wissenschaftbegriff ist anders als der in der Theologie, der mehr von der sapientia aus geschaut ist. Für Albert den Gr. ist er ebenfalls vor allem Weisheit, freilich anders gesehen, nämlich als höchste Stufe des Wissens (228), welches Albert aber stärker als scientia secundum pietatem auffaßt. G. weist hier mit Recht hin auf die Verbindung mit Anselm und Richard von St. Viktor. Die fides quaerens intellectum ist tieferes Verständnis des aufs höchste beseligenden Wahren. Eine eigentliche Beweisführung teilt nach G. Albert nur der Theologie als Apologetik zu. Ulrich von Straßburg hat auch hier fast keine Berührungspunkte mit Albert, sondern ist mehr an Thomas orientiert (Glaubensartikel als Prinzipien; conclusiones; similitudines als Hilfsmittel theologischer Erkenntnisse usw.). Interessant aber ist die verschiedene Stellung zu Thomas in den Praeambula. Bei Ulrich sind sie Voraussetzungen des Glaubens, principia secundi generis (242); für Thomas hingegen steht vor und über den Glaubensartikeln als den Prinzipien der theologischen Wissenschaft das Wissen Gottes und der Seligen, für welche diese evident sind (243). Ulrich hat daher auch nicht wie Thomas eine scientia subalternata angenommen.

Von den Theologen der unmittelbaren *Umgebung des hl. Thomas* sieht Bombolognus Theologie auch eher als Weisheit im Sinn Alberts des Gr., als scientia altissima. Sie ist ihm mehr „göttlich" als die Metaphysik, sowohl hinsichtlich des Subjekts wie auch der Art, wie sie aufgenommen wird: quia divinitus suscipitur. Innerhalb dieses Kreises ist dann die Conclusio aus den geoffenbarten Prinzipien wie bei Thomas möglich. Petrus von Tarantasia neigt sehr zur Auffassung Alberts des Gr. als der scientia secundum pietatem; er gibt aber die Möglichkeit zurückhaltender Argumentation zu.

Von den unmittelbaren *Schülern* des Aquinaten hat Hannibaldus ebenfalls die Konklusionstheorie übernommen, nicht dagegen die Teilung der Erkenntnis des Göttlichen secundum modum nostrum und secundum modum ipsorum divinorum, die doch ein Wesensstück der Deutung des Aquinaten ist. Romanus de Roma ist wenig von seinem Lehrer inspiriert — eine sehr bemerkenswerte Feststellung! Theologie ist ihm Wissenschaft nur im weiten Sinn (large). Er folgt Thomas aber in der diesem übrigens nicht allein eigentümlichen Lehre der Principia-conclusiones. Man sieht freilich, daß er hier von Thomas unmittelbar abhängt in der teilweise wörtlichen Übereinstimmung mit der Summa theol. Dennoch ist seine Grundhaltung der des Bombolognus und Petrus näher als der seines Lehrers (269). Fra Remigio de' Girolami hat theo-

logische Wissenschaft zwar als proprie proprie (!), aber nicht als propriissime bezeichnet, da die Prinzipien nicht in sich erkannt sind (per se nota). Er kennt aber auch des Aquinaten Terminologie: theologia est scientia subalternata. Jedoch hat G. richtig hervorgehoben, daß durch die Annahme der Theologie als scientia non propriissima ein gewisser Gegensatz zu Thomas erarbeitet ist (277), da dieser von Theologie einfach als scientia spricht.

Der *Franziskanertheologe* Richard von Mediavilla steht wie auch sonst Thomas nahe. Von den Prinzipien, den Glaubensartikeln, gehen die demonstrationes aus. Aber er führt eine später sich fortsetzende Kritik an Thomas für die Lehre von der scientia subalternata ein: Der Vergleich der Optik als der Geometrie subaltern paßt nicht ganz, da bei ersterer doch immer die Möglichkeit der rationalen Nachprüfung besteht (283). Sein Ordensbruder, Walter von Brugge, kennt die Konklusionen und auch die scientia subalternata; stärker aber als Thomas ist er dem anselmianischen „Credo ut intelligam" verschrieben. Der Franziskaner Wilhelm von Mare nimmt den Einwand Richards von Mediavilla gegen die scientia subalternata auf und fordert, jedenfalls für eine Wissenschaft im eigentlichen Sinn, eine Einsicht in die Prinzipien.

Die schärfste Kritik an Thomas hat *Skotus* geübt. Daraus, daß die Konklusionen ein unvollkommenes Wissen darstellen, folgt nicht eine Unterordnung wie jemand, der nur fünf Bücher des Thomas kenne, nicht eine untergeordnete Kenntnis unter dem habe, der zehn gelesen habe. Ferner muß die subalternierte Wissenschaft ihre Prinzipien nicht nur glauben, sondern wenigstens die in der höheren Wissenschaft gegebenen nachprüfen können. Endlich untersucht Skotus auch die Aufstellung des Aquinaten, nach der die Theologie eine scientia demonstrativa ist. Wenn etwa Paulus in Kor 1, 15 „argumentiert", daß wir auferstehen, weil Christus auferstanden ist — das war das typische Beispiel gewesen —, so ist das nach Skotus keine eigentlich rationale Schlußfolgerung. Wir hätten ebenso geglaubt, wenn Paulus gesagt hätte, wir würden auferstehen (306). Die theologische Wissenschaft steht ferner zu der der Seligen in keinem ursächlichen Abhängigkeitsverhältnis, wie auch das Wissen der Seligen nicht Ursache unseres Wissens ist. Es ist daher schon richtig, wenn G. dazu bemerkt, daß hier der Kern thomasischer Erklärung getroffen ist.

Der Theologe aus dem *Weltklerus* Heinrich von Gent nahm eine eigene Erleuchtung des Theologen an, die zwischen dem Glaubenslicht und dem der Seligen stehe. Nur so glaubte er die *Evidenz*, die der aristotelische Wissenschaftsbegriff doch erforderte, erfüllen zu können. Jedoch wurde diese Erklärung allgemein als der Erfahrung widersprechend abgelehnt. Immerhin bedeutet diese Hervorhebung der Evidenz eine neue Phase der Entwicklung. An ihr ist z. B. Gottfried von Fontaines, der eine ganz eingehende Darstellung findet (313—329), orientiert. Daher ist ihm die Theologie keine eigene Wissenschaft. Einen gewissen Grad von Evidenz will er ihr aber nicht absprechen; sie ist ausreichend, um den augustinischen Wisenschaftsbegriff zu erfüllen. Man sieht hier, wie der Gegensatz der franziskanischen Schule seit Richard von Mediavilla (wenigstens rückführende Erkenntnis der Prinzipien) sich immer mehr verstärkt. Auch der Zisterzienser Jakob von Thérines teilt den Standpunkt Gottfrieds. Peter von Alvernia hat die Metaphysik aus demselben Grund mehr in die Theologie hineingezogen. Wissenschaft ist ihm die *Systematik aller Erkenntnisquellen* über einen Gegenstand. Aber man lehnte diese Theorie ab, weil sie den Unterschied zwischen natürlicher und Offenbarungstheologie verwischte.

Ein mehr kursorischer Überblick auf die weitere frühe Thomistenschule bis Durandus ausschließlich schließt die wertvolle Arbeit, die voller Anregungen ist. Wir kennen nun wirklich die Grundzüge der Entwicklung. Der Ref. glaubt freilich nicht wie G., daß sich die Lehre des hl. Thomas, die einen Gipfelpunkt des *intellektuellen* Wissenschaftsbegriffes als Folge des Primates des Verstandes darstellt, so universal durchgesetzt hat. Das Buch dürfte vielmehr J. Koch mehr recht geben, der selbst im Dominikanerkonvent von St. Jakobus in Paris unterscheiden möchte zwischen „Thomisten" und „kritischen Thomisten" (Jakob von Metz, der Lehrer des Durandus: ArchHistMa 4 [1930] 193).

Darüber hinaus aber wird das Werk von G. theologiegeschichtlich uns anregen, das Für und Wider, wie es besonders Duns Skotus über die scientia subalternata scientiae beatorum herausgearbeitet hat, weiter zu verfolgen.

H. Weisweiler S. J.

Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.* 2. Aufl., 2 Bde. (XVI u. 462 S.; XIV u. 531 S.) Cambridge (Massachusetts) 1948, Harvard University Press. Dollar 12.50.

Nach W. sind drei wesentlich verschiedene Perioden der abendländischen Philosophie zu unterscheiden, die griechisch-heidnische, die mittelalterliche bis Spinoza und die neuzeitliche. Die mittelalterliche Philosophie ist in fünf Sprachen geschrieben: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Arabisch und Hebräisch, von Bekennern der jüdischen, der christlichen und der islamitischen Religion. Aber sie ist beseelt von dem gleichen Geist, der, obschon sie reichlich aus der griechischen Philosophie übernommen hat, sie von den anderen Perioden tiefer unterscheidet als deren Vertreter unter sich. Das Grundliegende und Gemeinsame dieser Philosophien aus siebzehn Jahrhunderten ist die Annahme einer Offenbarung und einer unfehlbaren Heiligen Schrift als einer der Vernunft übergeordneten Quelle philosophischer und sittlicher Erkenntnis.

Das Neue, was durch diese Grundannahme in die Philosophie hineinkommt, bezieht sich demgemäß vor allem auf die Lehre von Gott und dem Sittengesetz, und es ist nach W. bedeutender als jede andere Neuerung in der Philosophie seit Plato. In der Lehre vom physischen Universum hingegen wurde die griechische Lehre bis auf wenige Änderungen im einzelnen ziemlich übernommen. Dieses Neue hat sich auch eine eigene Form geschaffen, die vorher unbekannt war, die Homilie über einen Schrifttext und den laufenden Kommentar zu Büchern der Heiligen Schrift, d. h. des Alten und des Neuen Testamentes und des Koran.

Die Hauptpunkte, wodurch die neue Philosophie charakterisiert ist, sind die folgenden: die Annahme der Offenbarung und einer unfehlbaren Heiligen Schrift. Aber auch die Vernunft ist von Gott geschaffen und kann zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten über Gott und das sittliche Leben vordringen; darum kann die heidnische, also die griechische Philosophie, übernommen werden, soweit sie der Schrift nicht widerspricht. Zu diesen Wahrheiten gehören das Dasein Gottes, seine Einheit und Einzigkeit, die Erschaffung der Welt, die Vorsehung und der göttliche Ursprung des Sittengesetzes. In der Lehre vom Dasein Gottes und dessen Beweis besteht Übereinstimmung, ebenso über seine Einheit und Einzigkeit. Die Schöpfungslehre hingegen ist bei den Philosophen mangelhaft und unklar, selbst wenn sie nicht wie Aristoteles die ewige Existenz einer unerschaffenen Welt annehmen. Sie wissen ferner nichts davon, daß Gott in seinem Wesen allem Geschaffenen unähnlich und darum unerkennbar ist. Sie kennen auch keine freie, auf die Individuen sich beziehende Vorsehung, sondern verstehen darunter das notwendige Walten der allgemeinen Gesetze und wissen nichts von der Möglichkeit göttlichen Eingreifens durch Wunder. Entsprechend geht ihnen auch ein richtiger Begriff von der eigentlichen menschlichen Freiheit ab; die Entscheidung erfolgt zwischen Vernunft und Emotion in der Richtung der stärkeren Kraft. Auch die Griechen kannten die Unsterblichkeit der Seele, aber als etwas Naturhaftes; für die neue Philosophie ist sie eine Gabe Gottes. Und schließlich beruht auch das Sittengesetz auf einer Offenbarung.

Der Urheber dieser neuen Philosophie ist nach W. Philo, und zwar in einem solchen Grade, daß „die mittelalterliche Philosophie nur die Geschichte der Philonischen Philosophie ist" (II 439). Alle genannten Motive finden sich zum ersten Male bei ihm und sind von ihm in die christliche, islamische und jüdische Philosophie gekommen, und dort immer wieder aufs neue diskutiert worden. Philo ist also kein bloßer Kompilator und Eklektiker, sondern ein genialer Neuerer. Auch das Johannes-Evangelium steht unter seinem Einfluß, was aber nicht bewiesen, sondern als selbstverständlich hingestellt wird. Von den neuen Ideen des Christentums (Paulus insbesondere) wird entweder nichts erwähnt,

oder es wird behauptet, sie fänden sich schon im Talmud. Die Trinitätslehre sei nur eine spezielle Entwicklung der philonischen Lehre vom Logos und den Ideen. Auch Augustinus scheint nach W. nichts Neues gesagt zu haben. Wie der Einfluß Philos geschichtlich auf diese Philosophen übergegangen ist, wird nicht dargestellt. Jede Gleichheit in den Motiven wird als Abhängigkeit von Philo dargestellt und die Hypothese eines Ursprungs aus gemeinsamen Strömungen und vor allem aus der Anerkennung des Alten Testamentes auch durch die Christen nicht in Erwägung gezogen. So steht nach W. ein Jude als Schöpfer und ein anderer, Spinoza, als Zerstörer der mittelalterlichen Philosophie da; entsprechend wird Descartes zum Mittelalter gerechnet.

Doch wäre es unrecht, in dieser Wertung von Philo den einzigen Inhalt des großen Werkes zu sehen. Diese steht mehr im Hintergrund, beeinflußt aber doch die Darstellung. W. gibt eine sehr ins einzelne gehende Untersuchung der Lehre Philos, die sich auf eine genaue Kenntnis des reichlich zitierten Textes wie auch der griechischen und der jüdischen mittelalterlichen Philosophie stützt. Allerdings merkt man das Bestreben, die Philosophie Philos als ein widerspruchsfreies System darzustellen und Unklarheiten wegzuinterpretieren. Dies macht sich vor allem in der Darstellung der Logoslehre geltend. Der Logos hat keine notwendige Mittlerrolle zwischen Gott und der Schöpfung, weil Gott auf diese nicht unmittelbar wirken könnte. Gott benützt seine Vermittlung sowie die der Mächte, die geschaffene Ideen sind, nur als Werkzeuge um der Menschen willen. Texte, die dem zu widersprechen scheinen, beziehen sich auf die Seinsbeweise des Logos als göttlicher Gedanke, nicht auf den Logos als von Gott verschieden; als solcher ist er ein Geschöpf. Dazu kommt eine dritte Seinsweise als der Welt immanenter Logos. Die drei Seinsweisen sind nach W. von Philo klar unterschieden worden. Daß im Judentum eine Richtung bestand, die die Transzendenz Gottes übersteigerte, wird nicht erörtert; wie überhaupt trotz der vielen Zitate man nicht den Eindruck gewinnt, als sei Philo in seine Zeit hineingestellt; er ragt vielmehr als einsamer Block unvermittelt empor.

Jedoch soll der große Einfluß Philos auf die Entwicklung der Philosophie keineswegs herabgemindert werden. Viele Themen tauchen bei ihm zum ersten Male auf, und zwar, wie W. es richtig darstellt, weil der Glaube an eine Offenbarung im eigentlichen Sinn sich hier zum ersten Male mit der griechischen Philosophie auseinandersetzte. Die rein innerweltliche Auffassung des Menschen war unmöglich geworden; und das mußte sich auf fast allen Gebieten auswirken. Vor das gleiche Problem des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung gestellt, haben die späteren Zeiten gern auf Philo zurückgegriffen, nicht immer zum Vorteil der Sache; denn Philo war doch nicht selbständig genug, um sich von dem Einfluß der griechischen Philosophie hinreichend freizumachen. Wegen dieser Bedeutung Philos ist die eingehende Darstellung seiner Lehre durch W. zu begrüßen. A. Brunner S. J.

Snoeck, A., *De Psychologie van het Schuldbewustzijn.* (Universitaire Bibliotheek vor Psychologie.) gr. 8° (281 S.) Utrecht 1948, Spectrum. belg. Fr. 320.—.

Im vorliegenden Werk referiert der Verf. zunächst kritisch über moderne Auffassungen des Schuldbewußtseins (Nietzsche, Freud, Schelers Reue und Wiedergeburt, Stoker, Jankelevitch, O. Kant). Im zweiten Teil bespricht er experimentelle Studien über das Schuldgefühl: die Rundfragen von G. Wunderle, M. Moers, N. Enßlen; die „Materialsammlungen" von Kelchner, Clostermann und Schlink. Sodann gibt er aufschlußreiche Mitteilungen über zwei unveröffentlichte Enquêten, die das religiöse Schuldbewußtsein zum Gegenstand hatten oder doch zur Kenntnis des Schuldbewußtseins einiges beitragen. Endlich beschreibt und analysiert er seine eigene wertvolle Enquete über das Schuldbewußtsein, die er in Belgien durchgeführt hat. Im dritten Teil behandelt der Verf. ausdrücklich von der „Psychologie des Schuldbewußtseins" — eine Betitelung, die nicht glücklich erscheint, da das ganze Buch diesem Thema gewidmet ist. Es geht ihm darum, das Phänomen des Schuldbewußtseins genau gegen ähnliche oder verwandte psychische Erscheinungen abzugrenzen, es

genauer zu charakterisieren, seine Bedeutung aufzuweisen und die psychologischen Bedingungen des normalen und echten Schuldbewußtseins darzulegen.

Nietzsche hat das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf das Phänomen des Schuldbewußtseins gelenkt zu haben. Er hatte aber vor allem das ungesunde Schuldbewußtsein im Blick und war darum nicht in der Lage, den Wert des gesunden und echten Schuldbewußtseins zu sehen (13). Freud hat die große Bedeutung des Schuldbewußtseins für die gesamte menschliche Psyche richtig erkannt. Mit Recht hat er den Nachdruck gelegt auf das neurotische Schuldgefühl (nicht identisch mit Schuldbewußtsein!), das dem gesamten Psychischen eine bestimmte „Tonalität" gibt. Dagegen hat er die spezifische Eigenart des Schuldbewußtseins nicht richtig aufgefaßt: Es läßt sich nicht restlos auf Phänomene der Furcht zurückführen und setzt eine geistige Struktur der Seele voraus, für die Freud von seiner materialistischen Sicht der Dinge her „total blind gewesen ist" (37).

Der eigentliche und große Wert des Buches liegt in der von S. durchgeführten Enquête über das Schuldbewußtsein, die besonders den Religions- und den Tiefenpsychologen interessieren dürfte. Er stellte nach der von de Greef ausgearbeiteten Methode Fragen, „die einerseits einfach genug sind, um alles verständlich auszudrücken, andererseits affektiv genügend geladen sind, um unbewußte Affekte zum Klingen zu bringen" und auf diese Weise einen Blick in das Unbewußte des Menschen zu eröffnen (171). S. legt drei Fragen um den paradiesischen Bericht von Adam und Eva vor, jede dieser Fragen mit sechs Unterteilungen. Die Versuchspersonen beantworten die Unterteilungen durch das Ausziehen einer längeren oder kürzeren Linie. Als vierte Frage, vorbereitet durch die drei anderen, soll die Versuchsperson angeben, ob sie Schuldbewußtsein (häufig, selten, nie, gelegentlich, andauernd) gefühlt hat. Die Fragen sind so abgefaßt, daß sie eine gegenseitige Kontrolle der Antworten möglich machen. Die Fragenliste wurde von 276 männlichen (Studenten der Kollegien und Hochschulen, junge und erwachsene Ordensleute) und 206 weiblichen Versuchspersonen beantwortet. Die Ergebnisse sind in Tabellen und graphischen Darstellungen zusammengefaßt. Dem Buch gab S. drei Tabellen und eine graphische Darstellung bei. Die Ergebnisse zeigen eine Reihe typischer Unterschiede für das Schuldbewußtsein von Mann und Frau: z. B. daß die Frau ein größeres *Bedürfnis* nach Aufrichtigkeit an den Tag legt, die von außen kommende Bedrohung mehr empfindet, das Urteil der Umwelt stärker bewertet (194 f.). Das Peinlichste in dem komplexen Phänomen des Schuldbewußtseins wird mit großer Übereinstimmung zwischen beiden Geschlechtern darin gesehen, daß der Mensch sich selber gehen ließ, die Selbstkontrolle verloren und seine Freiheit geopfert hat (191).

Da in dieser Erhebung das Moment des sich *Bedrohtfühlens* eine so bedeutsame Rolle spielte, versuchte S. diese Seite des Schuldbewußtseins deutlicher herauszuheben. Er verfaßte mit de Greef eine fingierte Unterhaltung, in der zu diesem Gefühl der Bedrohtheit Stellung genommen wird. Zu 16 Punkten dieser Unterhaltung sollen die Versuchspersonen durch Angabe von Ziffern (0, 1, 10, 100) Zustimmung oder Ablehnung äußern. Diese Konversation wurde nur Jugendlichen im Alter von 16 bis 25 Jahren vorgelegt. Hier ergab sich, wie oben, daß die weiblichen Versuchspersonen die Bedrohung stärker fühlten als die männlichen; außerdem wurde eine Korrelation festgestellt zwischen dem Gefühl inneren Glückes und dem der Bedrohtheit (204 f.).

Die Arbeit von S. ist gut durchdacht, die empirische Seite genau durchgeführt, die Resultate sind in kritischer Weise abgewogen. Sie zeigt einen Weg, wie man indirekt in das Gebiet des unbewußten Psychischen einiges Licht bringen kann. An kritischen Bemerkungen möchten wir anfügen, daß mehrfach in den deutschen Zitaten Druckfehler übersehen wurden (62, 110, 116). Sodann könnte das Kap. über die Sympathie als eine der psychologischen Bedingungen des Schuldgefühls präziser gefaßt sein. Daß Egoismus und Schuldgefühl unvereinbar sind, sollte noch klarer gezeigt und nach verschiedenen Arten und Stärkegraden des Egoismus dargetan werden.

L. Gilen S. J.

Nawiasky, H., *Allgemeine Rechtslehre. System der rechtlichen Grundbegriffe.* 2. Aufl. gr. 8⁰ (XX u. 313 S.) Einsiedeln 1948, Benziger.

Die Darstellung der rechtlichen Grundbegriffe, die N. in seiner Allgemeinen Rechtslehre (AR) vorlegt, hat schon in der ersten Auflage große Zustimmung gefunden, so sehr, daß der Verfasser selbst im Vorwort zur zweiten die Kritik „vielleicht zu freundlich" nennt. Diese Aufnahme in der juristischen Welt beruht auf guten Gründen. Das klar aufgebaute System, die Fülle der behandelten Einzelprobleme, der Reichtum des hauptsächlich aus schweizerischem und deutschem Rechte zur Verdeutlichung herangezogenen Rechtsstoffes kennzeichnet das Werk des erfahrenen Rechtslehrers.

Einer Kritik von seiten der Rechtsphilosophie sucht N. die Ansatzstelle zu nehmen dadurch, daß er sein Werk als zur positiven Rechtswissenschaft gehörig vom Bereich der Rechtsphilosophie klar abgrenzt: die AR hat zum Gegenstand das Recht, wie es ist, und die Rechtsphilosophie das Recht, wie es sein soll, und mit diesem letzteren „hat die AR gar nichts zu tun" (XIX). Wenn das wirklich sich so trennen ließe, wäre allerdings diese Rechtslehre, entsprechend einer gebräuchlichen Ortsbestimmung der AR im Kosmos der Rechtswissenschaft, nur der allgemeine Teil einer positiven Wissenschaft, und ausschließlich die Sachverständigen des positiven Rechts hätten die Brauchbarkeit des aufgebauten Systems für ihre Zwecke zu prüfen. Aber es erhebt sich die Frage, ob dem so ist. Es kann vielmehr gezeigt werden, daß dieses Gebäude der allgemeinen Rechtsbegriffe schon rechtsphilosophische Entscheidungen enthält, die vielleicht um so folgenreicher sind, je weniger sie, als selbstverständlich, ins Bewußtsein gehoben werden.

Die AR, wie N. sie meint, geht aus vom Wesen des Rechts (7). Das Wesen des Rechts aber besteht für ihn darin, daß Recht vom Staat autoritativ gesetzte Zwangsnorm ist. Aus diesem Verständnis des Rechts als staatlicher Zwangsordnung entwickelt N. sein ganzes System, und er tut es mit großer Konsequenz. Grund des Rechts kann nur der Staatswille (d. h. der Wille der im Staate tonangebenden Schicht) sein. Infolgedessen ist Recht und Gerechtigkeit „sauber zu scheiden" (26); denn es besteht keine Gewähr, daß die im Staate tonangebende Schicht das Gerechte will. Was sie aber als Recht will, ist von Richter und Rechtsgenossen unbedingt anzuwenden. Ein etwa angenommenes Naturrecht richtet sich nicht an diese, so daß sie dem gesetzten Recht, auf das sie verpflichtet sind, den Gehorsam versagen könnten, sondern nur an den Gesetzgeber, und dem gegenüber ist Naturrecht kein Recht, sondern Moral oder Religion (29). Recht kann es nicht sein, denn Recht ist wesentlich Zwangsgewalt, und die Zwangssanktion ist gerade „das spezifisch Rechtliche am Recht" (168); alle Normen, denen „das rechtswesentliche Moment der Erzwingbarkeit" (107) fehlt, sind keine eigentlichen Rechtsnormen. Auch diese These wird unerbittlich zu Ende gedacht. Besonders in der Theorie des subjektiven Rechtes tritt das zutage. Denn dieses besteht nicht darin, daß einer Rechtsperson ein Anspruch zukommt, daß sie nach ihrem Willen verfügen oder fordern kann; das alles bewegt sich „erst in dem Vorhof des Rechts" (159). Das subjektive Recht ist nichts anderes als eine Rechtsnorm, bei der der Wille eines Berechtigten als Bedingung für die den Verpflichteten zwingende Tätigkeit der Staatsorgane eingeschaltet ist. Da die Rechtsnormen sämtlich vom Staate gesetzt werden, ist es auch allein der Staat, der subjektive Rechte verleiht. Von Natur hat der Mensch keine Rechtsfähigkeit (178); die natürliche Rechtsperson ist ebenso wie die juristische „ein Geschöpf des Rechts" (179); „so gewinnt ein bekannter Vers auch juristische Bedeutung: Was ich bin und was ich habe, dank' ich dir, mein Vaterland" (173)! Eine Rechtsordnung kann überhaupt ohne subjektive Rechte auskommen: es brauchen nur die Rechtsschutzorgane von sich aus bei jeder Rechtsverletzung einzugreifen, ohne daß die Anregung eines Rechtsgenossen maßgeblich oder erforderlich wäre (162). Eine Verbindlichkeit aus privaten Rechtsgeschäften entsteht nur dadurch, daß die staatliche Rechtsordnung die Befolgung solcher Individualrechtsnormen vorschreibt und den Richter anweist, die Befolgung zu erzwingen (214). Erst durch den Staat als Mittelglied werden die Beziehungen zwischen einzelnen

zu rechtlichen Beziehungen (242). Alles in allem: der moderne Staat ist, in wesentlichem Unterschied zum mittelalterlichen, omnipotent, er ist virtuell total, und wenn er nicht tatsächlich total ist, dann hängt diese Beschränkung nur von seinem eigenen Willen ab (97 f).

N. mag sagen, daß er in einer AR nicht zu werten, sondern nur die Rechtsbegriffe aus dem Wesen des Rechts abzuleiten habe. Aber diese Rechtsbegriffe ergeben sich so nicht aus dem Wesen des Rechtes, wie es wirklich ist, sondern aus ganz bestimmten Auffassungen von Staat und Recht, und zwar aus Auffassungen, die nun obendrein durch die Geschichte ihr Urteil empfangen haben. Eine große Aufgabe des Nachdenkens über das Recht, auch über das Wesen des positiven Rechtes, ist heute doch, die ursprünglichen Rechte der Menschen und menschlicher Gemeinschaften zu begründen und auch gegen die Omnipotenz des totalen Staates zu verteidigen. Es geht darum, darzulegen, wo aus dem Wesen des Rechts und des Staates heraus die Grenzen sind, jenseits derer der Staat nicht mehr Recht setzt, sondern Gewalttaten verübt. Auf all diese wesentlichen und brennenden Fragen gibt ein unerschütterter Rechtspositivismus keine Antwort. Dabei enthält seine scheinbar zwingende Deduktion aus dem Wesen des positiven Rechtes eine philosophische Entscheidung folgenschwerster Art. Denn in Wahrheit beginnt die Rechtsphilosophie nicht erst da, wo gefragt wird, wie das Recht sein soll, sondern schon da, wo entschieden wird, was das Recht ist. Die Frage, was das Recht ist, kann nicht durch eine simple Tatsachenfeststellung beantwortet werden, sondern führt in die Tiefe, ähnlich wie die Frage nach dem Guten oder nach dem Sein. Es ist Befangenheit in einer bestimmten Mentalität, das Recht einfach mit dem staatlichen Normensystem und Zwangsapparat gleichzusetzen. Das mag für die juristische Technik eine bis zu einem gewissen Grade brauchbare Formel sein. Aber vor den Erfahrungen, die die Menschheit nun wieder mit dem Staat und seinem Zwangsapparat gemacht hat, vor dem aus diesen leidvollen Erfahrungen aufgebrochenen Fragen nach dem Rechte, das so entsetzlich vergewaltigt worden ist, enthüllt sich jene Formel nicht nur in ihrer Unzulänglichkeit, sondern auch in ihrer Gefährlichkeit.

Man kann das alles nicht beiseite schieben mit der Bemerkung, es sei eine heute „zur großen Mode gewordene Neigung, den Rechtspositivismus als eine überholte, minderwertige Auffassung abzutun" (XIX), und mit dem Versuch, seine Ablehnung als Kampf gegen einen Popanz (XX) oder, durch eine terminologische Spielerei, als eine „nicht sehr tiefgründige Verwechslung" (XIX) hinzustellen. Es geht in diesem Kampfe gegen den Rechtspositivismus um sehr ernste Probleme, die über akademische Belange weit hinausreichen. Pius XII. wird wohl nicht, um einen Popanz zu bekämpfen, in der Weihnachtsbotschaft von 1942, in schwerer Stunde und bei feierlicher Gelegenheit, den Rechtspositivismus namentlich gebrandmarkt haben als eine der irrigen Voraussetzungen, die zu gemeinschaftswidrigen und aufspaltenden Rechtslehren und Rechtsübungen geführt haben. Es ist sicher auch nicht Ergebnis einer oberflächlichen Verwechslung, wenn derselbe Papst am 13. November 1949 vor den Rotarichtern wieder mit einer unbedingten Schärfe den „Irrtum des Rechtspositivismus" verurteilt und von der schweren Verantwortung spricht, die sich das 19. Jahrhundert durch die Ausbildung des Rechtspositivismus aufgeladen hat. Obwohl, wie der Papst sagt, der totalitäre Staat antichristlicher Prägung der Welt das wahre Gesicht des Rechtspositivismus offenbart hat, scheint noch viel geschehen zu müssen, bis das Erbe des positivistischen Jahrhunderts auch in der Rechtssystematik überwunden ist. Für solches Rechtsverständnis ist „der Tatbestand des Rechtes in sein Gegenteil verkehrt" (25), wenn die Rechtsunterworfenen sich wehren dürften, staatlich gesetzte flagrante Ungerechtigkeit als Recht anzuerkennen. Ist es nicht vielmehr die Verkehrung des Tatbestandes des Rechts in sein Gegenteil, wenn alles Recht sein soll, was die, „die im Staat das bestimmende Wort haben", als Recht setzen, auch wenn es dem evidenten Rechtsbewußtsein jedes ehrlichen Menschen ins Gesicht schlägt? Aber, — nur „der einfache, juristisch nicht geschulte Mensch erwartet, daß das Recht die Gerechtigkeit verwirklicht" (24)! — Man mag sich aller Schwierigkeiten des

Problems, aller Bedenken der juristischen Theorie und Praxis, aller Grenzen der menschlichen Gerechtigkeitsbemühungen wohl bewußt sein: ein gesundes Denken wird nie auf die Forderung verzichten, daß das Recht nicht seines Wesens entleert und zum reinen Machtfaktum degradiert wird. Der nun verstorbene Gustav Radbruch hat, aus der Erschütterung der vorhergegangenen Jahre heraus, bei Wiederbeginn der juristischen Vorlesungen an der Universität Heidelberg 1946 gesagt: „Wir blicken zurück auf eine Zeit, in der die Gesetze selbst dazu dienen mußten, die Ungerechtigkeit, ja das Verbrechen zu sanktionieren. Die unter den deutschen Juristen herrschende Auffassung, der Positivismus, der jedem ordnungsgemäß entstandenen Gesetz den Charakter des Rechtes und die Geltung zugestand, war solchen ungerechten und verbrecherischen Gesetzen gegenüber wehrlos. Wir müssen uns wieder besinnen auf die Menschenrechte, die über allen Gesetzen stehen, auf das Naturrecht, das gerechtigkeitsfeindlichen Gesetzen die Geltung versagt." —

Das ist zu sagen über die in dieser Rechtlehre vorausgesetzte Rechtsphilosophie. Die rechtswissenschaftliche Bedeutung des Werkes im übrigen steht außer Zweifel. A. Hartmann S. J.

Catholicisme: hier — aujord'hui — demain. *Encyclopédie en sept volumes, hrsg. unter Leitung von G. Jacquemet.* Bd. I (= Lieferung 1-4) Lex. 4° (1528 Sp.) Paris 1948, Letouzey et Ané.

Mit Recht rühmt der Herausgeber dieser neuen Enzyklopädie, daß die in aller Welt bekannten katholischen Lexika den Stolz der französischen Theologie bilden. Unabschätzbar groß ist das Verdienst, das Frankreich sich damit in der ganzen Christenheit erworben hat. Aber es war doch seit je schmerzlich vermerkt worden, daß neben diesen vielbändigen Speziallexika, deren Erscheinungszeit sich zudem über Jahrzehnte erstreckte, ein straffer gefaßtes katholisch-theologisches Universallexikon fehlte, so wie es bei uns etwa das „Lexikon für Theologie und Kirche" ist. Diese Lücke wird nun die im Verlag Letouzey et Ané unter der Leitung von G. Jacquemet erscheinende Enzyklopädie „Catholicisme" schließen. Das auf sieben Bände berechnete Werk soll an die Stelle des früher im gleichen Verlag veröffentlichten „Dictionnaire pratique des connaissances religieuses" treten. Das Absehen von Verlag und Herausgeber geht darauf, eine möglichst umfassende katholische Enzyklopädie zu bieten, die in knapper Sprache über den neuesten Stand der einschlägigen Fragen unterrichtet. Dabei soll jeder Artikel ein mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit gearbeiteter Originalbeitrag sein, der nicht unbesehen das wiederholt, was bereits in anderen Lexika zu lesen ist. Es ist selbstverständlich, daß ein solches Werk nur in Gemeinschaftsarbeit durchzuführen ist. Tatsächlich ist es dem Herausgeber gelungen, einen vorzüglichen Mitarbeiterstab zu gewinnen, führende Wissenschaftler aus allen Theologischen Fakultäten und Orden, deren Name zum großen Teil auch über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt ist.

Schon die vorliegenden vier Faszikel des ersten Bandes zeigen, daß dieses neue Lexikon eine wahre Fundgrube für jeden ist, der sich über alle möglichen Fragen, Persönlichkeiten, Bewegungen innerhalb des katholischen Lebens aller Zeiten, zumal aber im heutigen Frankreich rasch und zuverlässig orientieren will. Aber es werden nicht nur „Realien" geboten — was immer ein wenig nach Museum schmeckt —, sondern das neue Werk will dem Leser helfen, die Gegenwart im Lichte katholischer Wahrheit zu deuten und zu gestalten. Die drei Worte „Hier — Aujourd'hui — Demain" sind programmatisch gedacht. So sehr sich die Mitarbeiter der Tradition verpflichtet wissen und bestrebt sind, zuverlässig und aufmerksam all das zu sammeln, was die katholische Vergangenheit an Wertvollem und Wissenswertem gezeitigt hat, so wollen sie noch viel mehr für die Strömungen und Bewegungen der Gegenwart und die Forderungen der Zukunft aufgeschlossen sein. Traditionsverbunden und gegenwartsoffen — das ist der Geist, der dies neue Werk durchweht; es ist der Geist der Besten innerhalb des heutigen katholischen Frankreichs.

Im folgenden seien einige Bemerkungen zu dem einen oder anderen Beitrag gestattet. „Aaron": hier wie in den anderen Beiträgen aus dem Gebiet der Exegese, zumal des AT, wird deutlich, wie sehr die jüngsten Verlautbarungen Roms der katholischen Forschung Raum und Freiheit geschaffen haben. So kann sie unbefangener die Ergebnisse der bibelkritischen Arbeiten der letzten hundert Jahre auswerten und einbauen. Freilich sieht man auch, wie vieles noch bloße Theorie und Vermutung ist. — „Abbé": Ich vermisse einen Hinweis auf die frühmonastische Entwicklung des Begriffes „Abbas", über die sich nachgerade eine ganze Literatur angesammelt hat. — Sehr instruktiv ist „Abnégation"; manche Mißdeutungen der christlichen Selbstverleugnung werden beseitigt. Eine wache Sorge für die Belange des „Humanum" durchzieht die Ausführungen, wobei sich der Verf. bewußt ist, zu vielen aszetischen Autoren der Vergangenheit in Gegensatz zu geraten. — Sehr dankenswert ist der Beitrag über „Action", der mutig die schwierigen Fragen um den Vorrang der vita activa bzw. contemplativa aufgreift. Dagegen scheint der Beitrag „Action Française" durchaus nicht an denjenigen von J. Grisar im „Lexikon für Theologie und Kirche" heranzukommen. — „Adam": Die beiden Schöpfungsberichte der Genesis werden energisch voneinander abgehoben. Der erste Bericht, dem Priesterkodex entstammend, ist der jüngere. Über die Weise der Erschaffung des Menschen sagt die Bibel nichts; somit ist von hierher der Evolutionismus (milderer Form) nicht zu bestreiten. Auch für die Kenntnis der übernatürlichen Ausstattung der Stammeltern ist aus der Genesis nicht viel zu erheben. Man vermißt ein Wort über die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit Adams. — Auch so aktuelle und praktische Dinge wie „Affiche" und „Affichage" sind nicht übergangen. — Vortrefflich ist die Übersicht über die verschiedenen Hypothesen zur Berechnung des Alters der Welt, der Erde und des Menschen. — Gut in der Gliederung und in der Stoffülle sind die Artikel „Agrapha" und „Aigle". Dagegen finde ich „Pierre d'Ailly" ein wenig dürftig. „Albertus Magnus" ist dafür um so reichhaltiger. — Im Zeitalter des „Wundermannes" Gröning hat der Artikel „Antoinisme" seine besondere Bedeutung. — Im Beitrag „Antioche" hätte die Charakteristik der Antiochener Schule umfassender sein können. Von solider Theologie zeugt „Apostasie de la foi": Der Leser findet hier eine gründliche Darlegung der seit Granderath-Vacant diskutierten Frage nach der Reichweite der Vatikanischen Entscheidung. — Besonders wertvoll erscheinen die von Y. Congar gelieferten Beiträge zur Ekklesiologie und Konfessionskunde. — Im Artikel „Apôtres" hätte man ein stärkeres Eingehen auf die modernen Probleme um den Apostolat gewünscht; hier wie auch sonst hätte das „Theologische Wörterbuch zum NT" von Kittel gute Dienste leisten können. — Ganz vorzüglich sind die Beiträge über „Archéologie biblique" und „A. chrétienne". — Eine nachahmenswerte Neuerung ist die Aufnahme der Titel der wichtigsten internationalen katholischen Zeitschriften. — „Artème": während Kirsch im „Lexikon für Theologie und Kirche" von zwei Persönlichkeiten gleichen Namens spricht, die durch die Legende des Johannes von Rhodos fälschlich verquickt wurden, wird hier nur der bekannte Arianer A. erwähnt, der zu Unrecht ins Martyrologum gekommen sei. — Im Artikel „Ascèse" vermißt man einen geschichtlichen Teil und ein Wort über die Stellungnahme des Protestantismus. — Sehr solid und reichhaltig ist „Droit d'Asile". — Die um das Stichwort „Association" gereihten Beiträge geben einen überwältigenden Einblick in das reiche Verbands- und Vereinswesen der französischen Katholiken. — Dem vorzüglich gearbeiteten Artikel „Athéisme" ist eine wertvolle Übersicht neuerer Literatur beigegeben. — Von der starken liturgisch-sakramentalen Erneuerung der Gegenwart zeugen Artikel wie „Baptême" u. ä. — In die allerneueste innerkatholische Kontroverse führt mit sicherem Takt der Artikel „Béatitude". Hier wie auch sonst bewährt sich die betont maßvolle Grundhaltung in theologischen Fragen.

Ein paar Wünsche seien zum Schluß gestattet, nicht als Kritik, sondern als Anregungen und Vorschläge: 1. Das Lexikon will sich größtmöglicher Genauigkeit und Kürze befleißigen, ohne deshalb aufzuhören, wissenschaft-

liches Hilfsmittel zu sein. An diesem Ziel gemessen, sind manche Beiträge wohl zu lang; schmerzlicher ist, daß man, zumal in den beiden ersten Faszikeln, zu oft auf Literaturhinweise verzichtet hat, die den interessierten Leser instandsetzen weiterzukommen. Freilich hätte man dann, um unnötige Wiederholungen der Titel zu vermeiden, ein viel umfangreicheres Sigel- und Abkürzungsverzeichnis vorausschicken müssen, so wie es etwa im „Lexikon für Theologie und Kirche" geschehen ist. — 2. Der kirchen- und dogmengeschichtliche Teil, zumal wo es um Einzelpersönlichkeiten geht, erscheint zu lückenhaft und wohl auch zu willkürlich in der Auswahl. So vermißt man, um nur einige Beispiele zu nennen, die Namen Akazius von Konstantinopel, Acton, Aerius von Pontus, Agrippa von Nettesheim, Alexander Natalis, Alexander von Hierapolis. Ob es nicht geraten gewesen wäre, auch über das katholische Leben in den anderen Ländern einen Übersichtsartikel zu bringen, wie es übrigens für Amerika tatsächlich geschieht? Auch die Beiträge aus dem Gebiet der Religionsgeschichte sind lückenhaft. So fehlen Artikel über Alexander von Abounoteichos, Adonis, Abraxas, Attis und seine Mysterien, während der Artikel „Baal" ziemlich dürftig ist. — 3. Bei vielen, zumal biblischen Termini hätte sich die Methode des Kittelschen Wörterbuches empfohlen — natürlich modo abbreviato. Freilich hätte man dann bisweilen das gleiche Stichwort auf mehrere Mitarbeiter verteilen müssen. Vermutlich wird aber die Frage der Beischaffung der nötigen Anzahl von Mitarbeitern bei der Anlage dieses Lexikons nicht geringer gewesen sein als sonst auch. Jedenfalls kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, daß der eine oder andere Mitarbeiter zu viele Beiträge liefert und daß so die Qualität unter der Quantität leidet. — 4. Das Lexikon würde natürlich sehr viel gewonnen haben, wenn es Karten und Abbildungen in stärkerem Maße hätte beifügen können. Doch würde das wohl den Preis zu sehr in die Höhe getrieben haben. Es bleibt schon so ein großes Wagnis des Verlages, für das ihm aufrichtiger Dank gebührt, daß er in solch schwierigen Zeiten ein so großes Werk übernommen hat. — NB. Sp. 621 ist das Zitat verunglückt. Es muß heißen: Weisweiler, H., Das Schrifttum Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 33, 1-2), Münster 1936. Im Artikel „Attributs Iconographiques" hätte statt des veralteten Cahier das neue Werk von J. Braun, Trachten und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, 1943, erwähnt werden sollen. — Inzwischen sind wieder drei Faszikel erschienen, auf die wir demnächst eingehen werden.

H. Bacht S.J.

Braun, F. M., O. P., *Jésus. Histoire et critique.* kl. 8° (257 S.) Tournai-Paris 1947, Casterman. Fr. belg. 63.—. — Pieper, K., *Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus.* gr. 8° (VII u. 215 S.) Münster 1947, Aschendorff. DM 7.50. — Fernandez-Truyols, A., S. J., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Biblioteca de Autores Cristianos, Bd. 32: Colectánea Biblica, Bd. 3). gr 8° (LV u. 611 S. u. 7 Karten) Madrid (1948), La Editorial Católica. Geb. Pes. 40.—.

Während Braun auf Grund der Quellen des Lebens Jesu dem Leser einen kritischen Führer durch die bedeutsamsten Tatsachen und grundlegenden Gedanken des Evangeliums in die Hand geben will (7), also in erster Linie einen apologetischen Zweck verfolgt, haben sich Pieper und Fernandez die Aufgabe gestellt, in enger Anlehnung an den Text der Evangelien und auf dem Hintergrunde der Umwelt das Leben Jesu zu schildern.

Bei dem Werk von Braun handelt es sich um die weitere Ausgestaltung eines Beitrages des Verf. zu dem Sammelwerk „Histoire générale des religions", Paris 1947. Im 1. Kap. werden die biblischen und außerbiblischen Quellen des Lebens Jesu auf ihren geschichtlichen Wert untersucht, wobei vor allem auch die neuesten Papyrusfunde ausgewertet werden (11-37). Hier hätte unter der einschlägigen Literatur zum Josephus-Zeugnis noch die gründliche Arbeit von W. Bienert, Der älteste nicht-christliche Jesusbericht. Josephus über Jesus . . ., Halle 1936, erwähnt werden können (vgl. Schol 12 [1937] 595 f.).

Auf wenigen Seiten (33-43) entwirft der Verf. ein treffendes Bild vom Vorläufer Jesu, von seiner Stellung zu den eigenen Jüngern und zu Christus. Dabei deutet er die Worte des Täufers (Joh 1, 33): „Auch ich kannte ihn nicht . . ." von einem Nichtwissen um die Erlöseraufgabe Christi im Sinne des leidenden Gottesknechtes bei Is 53. Er habe ihn wohl schon gekannt als den strengen Richter, aber noch nicht als das „Lamm Gottes" (39). Das Kap. „Palästina zur Zeit des Tiberius" gibt den geschichtlichen Rahmen für das Leben Jesu (45-51). Nach B. hat Jesus sein öffentliches Leben 28 oder 27 n. Chr. begonnen und ist 30. n. Chr. gestorben, so daß er zwei Jahre und einige Monate gewirkt hat (45).

Wir bekommen dann in den folgenden Kap. in großen Zügen ein Bild von der physischen, bezaubernden Erscheinung des Meisters und vor allem von seiner moralischen Persönlichkeit (51-65); wir sehen ihn in seiner Beziehung zu seinem Volke (67-77), vernehmen ihn als den Verkünder des Gottesreiches (79-90) und erkennen ihn als den wahren Messias Israels im Gegensatz zu einem fingierten Messianismus Wrede's, einem moralischen Messianismus eines Ritschl, Schleiermacher, Sabatier und Harnack und einem eschatologischen Messianismus der Eschatologisten (91-109). Christus ist die Offenbarung des Vaters und damit des Geheimnisses der Hl. Dreifaltigkeit (111-124). In Voraussicht seines Todes hat er die „Zwölf" erwählt, damit sie sein Werk unter dem Primat des hl. Petrus und unter der Leitung des Hl. Geistes bis zum Ende der Tage fortsetzen (124-143). Darum hat er rechtmäßige Nachfolger für sie vorgesehen (125-143). Der Leser wird weiterhin eingeführt in das Geheimnis des letzten Abendmahles (145-152) und in das Drama von Kalvaria (153 bis 166). Hier zeichnet der Verf. auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte den Prozeß Jesu und die Bedeutung des Kreuzesgeheimnisses in der Verkündigung der Urkirche. Das Ostergeheimnis wird mit den gewöhnlichen apologetischen Erwägungen über die Erscheinungen des Herrn, über das leere Grab und über die innere Umwandlung der Apostel als geschichtliche Tatsache dargetan und in seiner Bedeutung als Grundlage des Glaubens gewürdigt (167 bis 196). Dabei macht sich B. die schon von B. Allo (Le scandale de Jésus, Paris 1927, 174-192) vorgelegte Erklärung des προάγειν (Mt 26, 33 u. 28, 7 bzw. Mk 1 , 28 u. 16, 7) zu eigen, wonach Jesus nicht durch den Engel hätte sagen lassen, er werde ihnen „vorausgehen" nach Galiläa, sondern er werde sie nach Galiläa „führen". Daher sind vorhergehende Erscheinungen in Jerusalem durch dieses Wort des Herrn nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr vorausgesetzt (191-195). Auch im folgenden Kap. „Zur Rechten des Vaters" (197-205) vertritt der Verf. bei den Worten des Auferstandenen an Magdalena (Joh 20, 17) unter Berufung auf Lagrange und W. Michaelis eine Deutung, die jedenfalls von der gewöhnlichen abweicht, nicht, weil er statt des gewöhnlichen „Fasse mich nicht an" mit Recht übersetzt: „Halte mich nicht fest", sondern weil er das Aufsteigen zum Vater, von dem hier die Rede ist, nicht in der „Himmelfahrt" am 40. Tage nach Ostern sieht. Er versteht es, von dem Sein beim Vater im glorreichen Zustand, in den Christus bald nach seiner Auferstehung versetzt werden sollte, bevor er den Jüngern erschien. Von diesem „Gehen zum Vater" habe Jesus auch in der Abschiedsrede gesprochen, wenn er nach Joh 14, 2-6. 12. 19 f. 28; 16, 16-22 den Aposteln versichert, daß sie ihn eine kurze Weile nach seinem Fortgang wiedersehen werden und daß dann ihre Traurigkeit in Freude verwandelt werden soll (198 ff.). Das Aufsteigen zum Vater würde nichts anderes besagen, als an seiner Herrlichkeit teilnehmen (vgl. Joh 17, 5), das nur bildlich als ein Aufsteigen zum Himmel bezeichnet würde, da Gott doch überall gegenwärtig ist. Die Erscheinungen Jesu wären demnach in dem Sinne ein Wiederkommen vom Vater, daß er sich den Menschen nicht in seinem verklärten Zustande zeigt und darum gewissermaßen vorübergehend aus diesem Zustand heraustritt. So konnte er auch zu Magdalena sagen, daß er noch nicht zum Vater aufgefahren sei; denn er erschien ihr ja in der Gestalt des Gärtners. Weil diese Erscheinungen mit dem 40. Tage nach Ostern aufgehört hätten, spreche die Schrift hier von seiner (endgültigen) „Himmelfahrt". Eine Bestätigung dieser Ansicht von dem Gehen zum Vater bald nach der Auferstehung sieht der Verf. auch in dem Fehlen eines Festes Christi Himmelfahrt in den ersten christlichen Jahrhun-

derten (203). Die Auferstehung ist ihm zwar nicht, wie Michaelis, die Geburtsstunde der Kirche — das war die Einsetzung der Apostel —, aber sie ist nach ihm unzertrennlich verbunden mit der glorreichen Auffahrt zur Rechten des Vaters und in dieser Verbindung die Vorbedingung für das Ausgießen der verheißenen Gnaden in Rücksicht auf die „Una Sancta" (205).

Zum Abschluß behandelt B. das Christuszeugnis des hl. Paulus (207-237) und den christlichen Glauben in den ersten christlichen Jahrhunderten (239-252). Dabei betont er die Bedeutung der Überlieferung und ihre Sicherung durch die gegenseitige Fühlungnahme der apostolischen Arbeiter (232). Eine ausgewählte Bibliographie, in der man unter den Textausgaben zum NT. wohl auch A. Merk S. J. erwartet hätte, die ergänzt wird durch zahlreiche Fußnoten, bildet den Abschluß. Das Werk ist nicht nur für den gebildeten Laien, an den es sich wohl in erster Linie richtet, ein zuverlässiger Führer, sondern auch der Fundamentaltheologe und Exeget wird darin manche wertvolle Anregung finden.

Pieper hat in dem vorliegenden Leben Jesu sein letztes literarisches Vermächtnis an uns niedergelegt. Er beschränkt sich bewußt auf die Angaben der vier Evangelien, um so ein wirklich authentisches Bild des Gottmenschen zu bieten. Er will den Leser dadurch anspornen, zu den Evangelien selbst zu greifen. Wenn er dabei auch an einen weiteren Leserkreis denkt, hat das Buch doch auch dem Theologen manches zu sagen, zumal der Verf. sich immer wieder mit den heute noch unter den Exegeten diskutierten Fragen der Leben-Jesu-Forschung auseinandersetzt. Natürlich kann ein kurzer Abriß des Lebens Jesu keine systematische biblische Theologie sein, aber durch gelegentliche kurze Hinweise bietet der Verf. auch dafür einen, wenn auch nur bescheidenen Beitrag.

Eine Übersicht über die irdische Heimat des Herrn, über Landschaften und Provinzen Palästinas und seine politischen Verhältnisse zur Zeit Christi schickt P. voraus (1-33). Auf wenigen Seiten wird hier wirklich das Wesentliche gesagt und wiederholt auch zu den noch umstrittenen Fragen Stellung genommen. So kann sich P. z. B. mit der Annahme eines zweiten Bethsaida am Westufer des Sees Genesareth als Heimat des Petrus, Andreas und Philippus nicht befreunden, sondern hält es für höchstwahrscheinlich, daß die Worte „an das andere (= jenseitige) Ufer" (Mk 6, 45) später unter dem Einfluß von Mt 14, 22 eingefügt sind (205, Anm. 1). Magdala möchte er mit Tarichäa, Magedan und Dalmanutha gleichsetzen (7). Die Ansicht, Kapharnaum nicht an der Stelle von Tell Hum, sondern auf dem südwestlich davon gelegenen Hügel El Minje zu suchen, ist ihm nicht unsympathisch (9). Dabei dürften dem Verf. hier und da in den topographischen und chronologischen Angaben kleine Versehen unterlaufen sein, z. B. wenn es heißt, der Ölberg liege östlich und der Skopus nördlich vom Berge des Bösen Rates, an den sich nach Westen die Höhen von Bethlehem und Thekoa anschließen (23), während in Wirklichkeit der Ölberg, an den sich nach N der Skopus anschließt, nördlich bzw. etwas nordöstlich vom Berge des Bösen Rates liegt, von dem die Höhen von Bethlehem und Thekoa nach S die Fortsetzung sind. — Die Einweihung des herodianischen Tempels soll nach P. 10 v. Chr. stattgefunden haben (25), während nach Josephus (Ant. 15, 11, 6 § 421) der Tempel schon 1 Jahr und 5 Monate nach Beginn der Wiederherstellung, also etwa 18 v. Chr. eingeweiht worden wäre. — Der Hasmonäerpalast wird gewöhnlich nicht an der NO-Ecke der Stadt (26), sondern westlich vom Tempelplatz im Tyropäum gesucht. — Im Ölgarten ist offenbar nicht die sogenannte Todesangstgrotte (28), sondern die Stelle, an der heute die Basilika auf uralten Fundamenten neu erbaut ist, der Ort des Ölbergsgeheimnisses. — Für die Lokalisierung des Kaiphaspalastes (27) hätte auch die wieder aufgebaute Kirche des hl. Petrus vom Hahnenschrei etwas unterhalb des Abendmahlsaales am Abhang zum Cedron-Tal Erwähnung verdient. — Die Geburt Christi verlegt P. mit gutem Grunde in das Jahr 7 oder 8 v. Chr. (207, Anm. 12). Die Taufe Jesu soll etwa in den Januar 29 gefallen sein (76). Da der Verf. Joh 5, 1 für ein 4. Osterfest hält und darum eine dreijährige öffentliche Wirksamkeit Jesu annimmt (77), wäre Christus demnach 32 n. Chr. gestorben. Das dürfte sich aber schwerlich halten

lassen, da in diesem Jahre der Ostertermin, d. h. der 15. Nisan, auf einen Dienstag fiel. Praktisch kommen nach astronomischen Berechnungen wohl nur die Jahre 30 oder 33 als Todesjahr Jesu in Frage, weil nur in diesen beiden Jahren der 15. Nisan auf einen Samstag traf und Jesus doch offenbar am 14. Nisan, und zwar an einem Freitag gestorben ist (vgl. U. Holzmeister S. J., Chronologia vitae Christi, Rom 1933). Läßt man dagegen den Täufer Anfang 28 oder Ende 27 — wenn man die auch vom Verf. S. 60 erwähnte syrische Zählweise zugrunde legt, nach der das 15. Jahr des Tiberius die Zeit vom 1. Okt. 27 bis 30. Sept. 28 umfassen würde — auftreten und Jesus etwa im Januar 28 zur Taufe kommen und setzt man dann 30 als das Todesjahr Christi an, dann hätte er 2 Jahre und einige Monate öffentlich gewirkt. Das würde sehr gut zu den Angaben des Joh passen, wenn Jch 5 mit 6 umzustellen wäre, wie u. a. Lagrange und neuerdings auch Wikenhauser im Regensburger NT. annehmen. Dann wäre Joh 5, 1 das Pfingstfest zwischen Ostern (Joh 6) und Laubhüttenfest (Joh 7), und dann wäre es leicht verständlich, daß die Juden Joh 7, 21 ff. auf die Joh 5 erwähnte Heilung des 38jährigen Kranken zurückgekommen sind. Wie eine solche Umstellung von Joh 5 mit 6 und entsprechend von Joh 13 und 14 mit Joh 15 und 16 möglich gewesen wäre, habe ich anderswo ausführlich zu zeigen versucht (vgl. Greg 20 [1939] 55-82. 563-569; 22 [1941] 503-505). Eine Schwierigkeit dagegen wäre, wenn Joh 4, 35 eine Zeitangabe sein sollte. Aber die Worte: „Sagt ihr nicht: ‚Es sind noch 4 Monate und die Ernte kommt?' . . ." können meines Erachtens ungezwungen so verstanden werden, daß normalerweise zwischen dem Abschluß der Aussaat im allgemeinen (etwa Mitte Dezember) und dem Beginn der Ernte vier volle Monate liegen, zumal, wenn man bedenkt, daß der Evangelist den Ausspruch des Herrn ja nicht ganz wörtlich angeführt zu haben braucht. Da aber am Tag nach Ostern bzw. nach einer andern Ansicht 8 Tage später die erste Gerstengarbe zu opfern war und Ostern doch unter Umständen schon Ende März bzw. Anfang April fallen konnte, begann offenbar schon um diese Zeit die Ernte. Der Sinn von Joh 4, 35 wäre dann: „Wenn man sonst die Aussaat beendet hat, sind noch vier Monate, bis die Ernte beginnt. Hier aber habe ich gerade die Aussaat beendet, und schon ist die Saat reif zur Ernte." Man kann darum wohl nicht sagen, daß die „Zweijahrstheorie keine Wahrscheinlichkeit für sich" hat, wenn Joh 5, 1 nicht das Purimfest sein kann (79). — Doch in diesen Fragen wird sich schwerlich je eine Sicherheit erreichen lassen; und schließlich sind das alles keine wesentlichen Fragen für das Verständnis der Evangelien und damit des Christusbildes, in das der Verf. den Leser tiefer einführen möchte. Man wird sicher immer wieder gern zu dem Buche greifen, das überall den gründlichen Kenner der Evangelien verrät und gerade in seiner nüchternen Art die Hauptlinien des Lebens Jesu klarer hervortreten läßt, als es in manchen modernen Leben Jesu geschieht.

Das Leben Jesu von Fernandez, dem ehemaligen Rektor des Päpstl. Bibelinstitutes in Rom, deckt sich in seiner Zielsetzung weithin mit dem von Pieper. Auch er läßt im wesentlichen nur die Evangelien sprechen, wenn auch ihre Deutung durch die Väter und andere katholische Exegeten immer wieder berücksichtigt wird. Durch seinen langjährigen Aufenthalt im Hl. Land als Professor an der Filiale des Päpstl. Bibelinstituts in Jerusalem ist der Verf. besonders vertraut mit den Lebensgewohnheiten und der Topographie des Landes, die, wie er selbst sagt, in ihrer Beziehung zu der apostolischen Wirksamkeit Jesu gesehen, gewissermaßen die besondere Eigenart seines Buches ausmacht. Dabei ist er darauf bedacht, christliche Erbauung mit strenger Wissenschaftlichkeit zu verbinden und alle wissenschaftlichen Erkenntnisse der Philologie, Geographie und Archäologie auszuwerten. Das Werk ist als 32. Bd. der unter der Leitung der Päpstl. Universität von Salamanca herausgegebenen „Biblioteca de Autores Cristianos" erschienen, die sich vor allem an die gebildeten Katholiken wendet. Daraus erklärt es sich, daß wir es weder mit einer volkstümlichen noch mit einer rein fachwissenschaftlichen Darstellung zu tun haben. Darum beschränken sich auch die immerhin noch reichhaltigen Literaturangaben auf die mehr klassischen Werke und besonders bemerkenswerten Arbeiten. Die eingestreuten der Erbauung dienenden morali-

schen Erwägungen sind vor allem den Werken von P. Vilariño und von Kardinal Gomá (El Evangelio) entnommen. Da der Verf. für gläubige Leser schreibt, berücksichtigt er zwar überall die verschiedenen Auffassungen im katholischen Lager, sieht aber bewußt von einer Auseinandersetzung mit den Rationalisten ab.

Einleitend gibt er einen kurzen Überblick über die Geographie und die Geschichte des Hl. Landes von Hyrkan II. bis Agrippa II. (63 v. bis 100 n. Chr.) und über die soziale und religöse Umwelt und die Chronologie des Lebens Jesu. Dabei betont er mit Recht, daß eine allseitig befriedigende relative Chronologie unmöglich ist. Bezüglich der absoluten Chronologie möchte der Verf. die Geburt Christi in das Jahr 4 oder 5 v. Chr. verlegen (LV), während er an anderer Stelle (19) das Jahr 6 oder 7 v. Chr. annimmt. — Vielleicht hat mit Rücksicht auf die Zählung des Quirinius das Jahr 7 oder 8 v. Chr. noch größere Wahrscheinlichkeit. — Die Taufe Jesu fällt nach F. in das Jahr 27 n. Chr., und zwar offenbar in das Ende dieses Jahres, da Jesus nach ihm 30 n. Chr. nach einer öffentlichen Wirksamkeit von weniger als drei Jahren gestorben ist (LV), eine Ansicht, die wohl die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte. Dementsprechend werden dann die in den Evangelien berichteten Ereignisse auf das Leben Jesu aufgeteilt. Abgesehen von der Kindheitsgeschichte bildet Joh mit den von ihm genannten Festen — das Joh 5, 1 genannte anonyme Fest hält F., meines Erachtens mit Recht, für ein Pfingstfest, kann sich aber mit einer von vielen angenommenen Umstellung von Joh 5 u. 6 nicht befreunden — das chronologische Gerippe. Dieses wird dann im einzelnen von Mk und Lk her, soweit diese übereinstimmen, und von Lk in seinem Reisebericht — dessen Anfang nach F. mit der Reise zum Laubhüttenfest (Joh 7, 2) zusammenfällt (323 ff.) — ergänzt. Natürlich bleibt bei der Eingliederung der einzelnen Perikopen manches fraglich.

Die Erklärung des heiligen Textes, der vor allem in der Leidensgeschichte im Wortlaut ausführlich zur Geltung kommt, ist kurz und sachlich, aber dabei doch lebendig und ansprechend. Durch die große Vertrautheit des Verf. mit der Topographie und den Sitten und Gebräuchen im Hl. Lande bekommen seine Ausführungen etwas Plastisches und Lebensnahes, wie man es in ähnlichen Werken nur selten findet. Dazu verhelfen auch die zahlreichen in den Text eingestreuten photographischen Aufnahmen und schematischen Reiseskizzen, sowie die am Ende beigefügten 7 Karten. (Bei dem Bild auf S. 25 dürfte eine Verwechselung unterlaufen sein; denn es stellt offenbar nicht die „Casa nova" und die Geburtskirche mit dem Glockenturm dar, wie die Unterschrift besagt, sondern vielmehr den Häuserblock bei der gegenüberliegenden Moschee mit dem zugehörigen Minarett.) Die mehr wissenschaftlichen Fragen, die für die Mehrzahl der Leser weniger von Belang sind, werden durch Kleindruck abgehoben oder in die Anmerkungen verwiesen. Daß auch die sogenannte theologische Exegese neben der rein philologischen und historischen zu ihrem Recht kommt, zeigen z. B. Ausführungen über die Einführung Mariens in ihre Stellung als Miterlöserin durch ihre Antwort an den Engel (7 Anm. 6), über die dreiteilige Gliederung des „Gloria" bei der Annahme der Lesart εὐδοκία (35 u. Anm. 6) — eine Ansicht, die allerdings doch wohl sehr fraglich bleibt —, über das dreifache Wissen Jesu (64 f.), über den marianischen Charakter von Lk 1 und 2 (71), über die Stellung des Täufers zum Neuen Bunde; denn, meint F., wenn er auch nicht eigentliches Glied der von Christus gestifteten Kirche war, gehörte er doch in gewisser Beziehung zum N. T., da er nicht bloß, wie die Propheten, den zukünftigen, sondern den schon gegenwärtigen Messias angekündigt habe (85). Theologisch wertvoll sind weiterhin u. a. die Darlegungen über die Wirksamkeit der Johannestaufe (92 f.), über den Zweck der Gleichnisse [strafende Gerechtigkeit gepaart mit Barmherzigkeit] (251) und über ihren einfachen oder mehrfachen Sinn, d. h. nach F. den einfachen Hauptsinn, der aber bisweilen einen Nebensinn der ausschmückenden Umstände nicht ausschließt (252 f.), über das Bekenntnis der wirklichen Gottessohnschaft Jesu durch Petrus Mt 16 (301) — aber bleibt nicht

doch bei dem Vergleich mit den Parallelstellen Mk 8, 29 und Lk 9. 20 ein gewisser Zweifel, ob Petrus Mt 16 wirklich mehr als die bloße Messiaswürde Jesu bekannt hat? —

Sehr aufschlußreich sind u. a. die Ausführungen über die milde Witterung um Weihnachten in Bethlehem, die der Verf. aus eigener Erfahrung bezeugen kann (30 f.), über die Zahl der ermordeten Kinder in Bethlehem, die unter der Voraussetzung von rund 1000 Einwohnern auf 30-40 berechnet wird (48), über die äußere Erscheinung Jesu (69 f.) — hier hätte noch auf das Christusbild des Leichentuches von Turin verwiesen werden können —, über das Verhältnis der Johannestaufe zur Proselytentaufe (92 f.), über den Sinn des „Ecce Agnus Dei" (117—121). F. nimmt eine doppelte Tempelreinigung an zu Beginn und am Ende des öffentlichen Lebens (150 431). In Joh 4, 35 sieht er keine tatsächliche Zeitangabe, sondern mit Maldonat, Lagrange, Murillo, Prat, Lebreton u. a. einen sprichwörtlichen Ausdruck (190 Anm. 6). Die Gesandtschaft des Täufers an Jesus deutet nach ihm nicht auf Zweifel des Johannes, sondern nur seiner Jünger (241 f.). Mit einem zweiten Bethsaida am Westufer des Sees Genesareth kann er sich nicht abfinden (283). Magedan (Mt 15, 39) bzw. Dalmanutha (Mk 8, 10) ist nach ihm wohl in der Ebene Genesar zu suchen (297). Das Vaterunser habe Jesus wahrscheinlich in Peräa gelehrt an der Stelle, wo Johannes getauft hatte [vgl. Joh 10, 40 ff.] (362). Die eschatologische Rede Jesu (Mt 24 und 25 und Parall.) versteht F. als prophetische Zusammenschau zweier in gewisser Hinsicht ähnlicher, wenn auch durch viele Jahrhunderte getrennter Katastrophen in derselben Ebene ohne jede zeitliche Perspektive. Dadurch sei notwendigerweise eine gewisse Dunkelheit bedingt, die noch durch die rätselhafte Ausdrucksweise der apokalyptischen Prophetie vermehrt werde (455 f.). Bezüglich des Monatstages des Abendmahles und der Kreuzigung müsse man wohl mit Strack-Billerbeck annehmen, daß die Pharisäer und ein Teil der Sadduzäer in jenem Jahre Ostern auf zwei verschiedene Tage festgelegt hätten (476 ff.). Der von den Evangelisten geschilderte Verlauf des Abendmahles schließt es nach F. aus, daß Judas die hl. Kommunion empfangen hat (489). Mit Suarez und Ignatius von Loyola nimmt er eine erste Erscheinung des Auferstandenen bei seiner Mutter als sicher an (572). Die Stelle der Erscheinung bei den Emmausjüngern soll nicht Kubebe, sondern das 160 Stadien von Jerusalem liegende Amwas-Nikopolis sein (579). Es sei noch bemerkt, daß sich der Verf. nicht mit bloßen Behauptungen begnügt, sondern auch jeweils abwägend die Gründe für seine Ansicht beifügt. Darum wird auch der Fachmann immer wieder mit Nutzen zu diesem Werke greifen. Für jeden Leser aber bietet dieses Leben Jesu einen gewissen Ersatz für einen persönlichen Besuch im Hl. Lande und läßt das Bild des Gottmenschen in seinem Erdenwandel lebendig und anziehend vor seiner Seele erstehen. Für eine Neuauflage wäre allerdings ein etwas besseres Papier dringend erwünscht.

B. Brinkmann S. J.

Stuiber, A., *Libelli Sacramentorum Romani* (Theophaneia 6). gr. 8° (92 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 6.50. — Callewaert, C., *S. Léon le Grand et les Textes du Léonien* (Extrait de Sacris Erudiri I, 1948). gr. 8° (VIII u. 164 S.) Brügge 1948, Beyaert. belg. Fr. 80.—.

Wenn man zu diesen Untersuchungen noch einige andere Aufsätze hinzunimmt, etwa von P. *Borella*, S. Leone Magno et il Communicantes, in: EphLit 60 (1946) 93-101, oder H. Leclercq, Art. „Sacramentaires": Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie CLIV-CLXV (1949), col. 242-285, so hat man den Beweis, daß die Frage der Sakramentarien, und hier wiederum die des bisher sog. Leonianum heute großes Interesse findet. Zugleich wird das Urteil nicht unberechtigt sein, daß durch das Werk von A. Stuiber, eine Bonner Dissertation, die Forschung über das sog. S. Leonianum um ein bedeutendes Stück vorangekommen ist. Von ihr aus gewinnt man einen neuen, gesicherten Standpunkt, um auch die Beiträge des gewiß um die Liturgiegeschichte verdienten, am 6. Aug. 1943 verstorbenen Msgr. C. Callewaert (herausgegeben von E. Dekkers O. S. B.) zu beurteilen.

St. orientiert zunächst über die Handschrift des Sacramentarium Leonianum (= L), die Geschichte der Erforschung des L, deren Aufgaben und Probleme und grenzt dann das Ziel seiner eigenen Untersuchung ab: es geht um die Erforschung des „geschichtlichen Werdens" des L. Die Methode der Arbeit ergibt sich aus den Quellenverhältnissen. Der Text selber muß — bei dem Fehlen aller äußeren Bezeugung — die Grundlage für sein Verständnis abgeben.

Die Textanalysen (6-32), die durch eine vorbildliche Verwendung von Siglen sehr übersichtlich und knapp gehalten werden können, möchten nun die Elemente oder besonderen Vorlagen sichtbar machen, aus denen der Text geworden ist. Sie setzt besonders an den Nähten und Fugen ein, welche der Sammler — nur um einen solchen kann es sich handeln — gelassen hat. Als besonders geeignet dafür erachtet der Verf. die Petrus-Paulus-Formeln (zum 29. 6.), die Pfingst- und Ascensa-Formeln, Stefanus (2. 8.), Cornelius-Cyprianus-Eufymia (14. bzw. 16. 9.), Vigilien und Oktaven, die beiden Julisammlungen, sowie die Sammlung 1015-1102 und die Aprilsammlung 1-168. Für die erste Gruppe sind die zahlreichen „Duplikate" ein Hinweis dafür, daß mehrere Vorlagen (A-F) zu einer Einheit zusammengeschlossen wurden. Hierbei war große Auswahlmöglichkeit aus einer „Formelmasse" gegeben (14). Für die Pfingst- und QT-Texte findet St. 3 Vorlagen. Geringere Sicherheit besteht für Ascensa (wo jedoch die gleiche Technik zu beobachten ist) und Stefanus, wo 2 Formulare einfach wiederholt sind (mit Varianten), was auf Parallelvorlagen derselben Quelle schließen läßt. Die Möglichkeit der freien Umbildung der variierenden Texte muß aber offen bleiben (20). Die genauere Deutung eines paläographischen Befundes bei den Cornelius-Cyprianus-Eufymia-Formeln bestärkt St. in seiner Theorie, wenngleich er nur eine Hypothese vorlegen will. Es handelt sich um die bisher als nachträglicher „Einschub" zweiter Hand bezeichneten Eufymia-Preces, die im Cornelius-Cyprian-Formular stehen, und zwar mit einer nachgetragenen Überschrift, die St. als von erster Hand gemacht erkennt. Hier wurde also ein Irrtum vom Sammler selbst begangen und dieser bestand nach St. darin, daß er ein Kalendarium und zwei Quellen, Q und R, falsch zusammenfügte. Aus dem Kalendarium übernahm er die Überschrift '824 „Natale sanctorum Cornelii et Cypriani", begann die Quelle Q als Formular dieser Heiligen abzuschreiben, bis er bei der Präfation merkte, daß es sich um ein Eufymia-Formular handelte, Dabei muß St. freilich voraussetzen: 1. 824-829 ist ein Eufymia-Formular, 2. in Q wurde als erstes Septemberfest Eufymia, in R dagegen Cornelius und Cyprianus gefeiert, 3. in Q und R waren keine Überschriften, 4. für Eufymia sind somit 3, für die beiden Bischöfe nur 1 Formular vorhanden: alles zusammen wohl etwas kühne, wenn auch nicht unmögliche Forderungen (20—22). Bei den Vigil- und Oktavformularen zeigt die „Unordnung" in deren Reihenfolge (24) das Gefüge aus Vorlagen auf. Besonders deutlich erweisen sich die Julisammlungen als schon vor L angelegte Textzusammenstellungen. Durch die Überschriften von '413 und '604 werden sie deutlich in zwei zerlegt, wobei die erste Sammlung noch einmal in zwei zerfällt. Zu dieser Quellenscheidung beigetragen zu haben, bezeichnet St. als den eigentlichen Wert der umstrittenen „Notae" des L, denen ein Exkurs gewidmet wird (25—28). Durch die systematische Regelmäßigkeit der Formulare hebt sich die Sammlung von 1015—1102 deutlich ab (29—30). Die Aprilsammlung aber hat durch ihre Eigenart ein besonderes Interesse. Sie bietet Text für alle Arten von Heiligen: sancti, martyres, confessores, entsprechend unserem heutigen Commune Sanctorum. Der Grund ihrer Entstehung ist nach St. folgender. In der Kirche des Sammlers wurden „eine erhebliche Anzahl von Heiligenfesten" gefeiert, „die weder im Kalendarium noch im mit Namen versehenen Vorlagenmaterial sich fanden". L. suchte nun aus seinen Vorlagen das geeignete Material zusammen, ließ im allgemeinen die Namen weg (aus Versehen aber blieben sie auch manchmal stehen, was gerade die Richtigkeit der ersten Annahme beweisen kann). In der Auswahl der Formulare war er nicht immer glücklich (vgl. Formulare 88—97), wozu bei 96 eine Berichtigung gemacht wird, was wiederum darauf hinweist, daß die Aprilsammlung ein Werk des L. ist, da sonst spätere Abschreiber den Irrtum schon vorher bereinigen mußten.

Diese Art der Entstehung der Aprilsammlung zeigt, daß das Commune sanctorum gleichsam durch Abstraktion aus konkreten Formularen entstanden ist. Diese Deutung wird dadurch bewiesen, daß in späteren Texten tatsächlich einzelne Formeln und ganze Formelgruppen wieder auftauchen (vgl. Schema 30—31). (Kurz weist St. S. 32 noch darauf hin, warum hier das textkritische Mittel der Varianten zur Quellenscheidung versagt, weil diese nämlich über ganz L sich verteilt finden und somit keine Aussonderung von besonderen Gruppen erlauben). Als Ergebnis ist zu buchen, daß die Vorlagen A—R als teilweise Grundlagen des L sich erweisen. Als Ganzes eingeordnete Sammlungen sind die Julisammlungen, in eigener Arbeit ist die Aprilsammlung angelegt. Besonders deutlich zeigt die Gruppe der Vigil- und Oktavtage die Fugen (32). Dazwischen hinein sind als versprengte Formulare anzusehen die Quattuortempora Formulare, ferner die Quadragesima- und Quinquagesima-Formulare (32—43), d. h. sie sind nicht an den rechten Platz geraten. Denn L. hat als Einteilungsschema die Monate genommen, wie es sein Kalendarium vormacht. In dieses Schema passen eigentlich nur die datierten Heiligenfeste. Festarme Monate müssen die anderen Texte aufnehmen. Gerade hier kann man die Technik des Sammlers wieder gut beobachten.

Auf Grund dieser erarbeiteten Erkenntnisse gewinnt St. einen relativ gut gesichterten Ausgangspunkt um verschiedene Probleme bezüglich des L. zu lösen. So ergibt sich für die Frage nach der römischen Herkunft des Materials die methodische Forderung, die Vorlagen und die Sammlung getrennt unter dieser Hinsicht zu untersuchen. Dabei bemüht sich St. mit guten Gründen nachzuweisen, daß L als Ganzes die erste unmittelbare Arbeit aus den Vorlagen ist (44), wobei ihm einzelne paläographische Beobachtungen zu Hilfe kommen, deren Erklärung freilich Hypothese ist. Jedoch glaubt St. berechtigt zu sein, mit der Unmittelbarkeit der Sammlung rechnen zu können. Deren Masse ist nun sicher römischen Ursprungs, was besonders die „römischen Stellen" (Anspielungen auf römische Verhältnisse und Geschichte) in ihrer gleichmäßigen Verteilung über L beweisen, wie auch besondere Lokalexegese und die Beziehung zu Texten Leos d. Gr. Insofern zudem der Sammler das römische Kalendarium als leitendes Prinzip angenommen hat, zeigt er den Willen, römisch zu sein, obwohl für die Herkunft des Materials als solches dadurch nichts ausgesagt ist. Dieser These stehen zwar nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen: 1. Ein Formular bringt Texte für die Dedikation einer Petrusbasilika, die ohne Petrusreliquien ist, also offensichtlich nicht in Rom sein kann. Insofern aber die Dedikation einer Kirche an die Erlaubnis des römischen Bischofs gebunden war, wenigstens für Mittel- und Unteritalien, einschließlich Siziliens, ist eine römische Entstehung auch dieses Textes zum mindesten möglich. St. wagt sogar eine Notiz des Liber Pontificalis auf das fragliche Dedikationsformular 130-133 zu beziehen, da dort von der Dedikation einer Petrusbasilika unter Papst Symmachus berichtet wird (50—51). 2. Das Formular 351—356 wurde als Formular für ein „Fest aller Apostel" bezeichnet, obwohl keine solche Überschrift in L sich findet. Nun gibt es sonst keine Nachricht über ein Fest aller Apostel in Rom. Der Text muß also über Rom hinausweisen, wenn er für ein Fest: „aller Apostel" gemacht ist. St. erklärt den Text als Vigilformular des Petrus- und Paulusfestes, wobei die Texte einmal in der Form einer Verehrung aller Apostel gestaltet werden konnten. Oration 352 steht tatsächlich im Gelasianum unter den Vigiltexten zum 29. 6. Wenn zudem sonst das Gelasianum von „omnium Apostolorum" redet, so ist das „distributiv" von allen Apostelfesten (= Commune Apostolorum) verstanden. 3. Römischer Form scheinen endlich bestimmte Präfationen zu widersprechen (wie besonders Muratori und Duchesne betont haben). (Feltoe N. 530 und 623.) Auch St. bezeichnet die Präfation wider die „falsi fratres" als das „Äußerste des Möglichen" (54) und Erzeugnisse einer Verfallszeit. Die römische Herkunft braucht darob nicht bezweifelt zu werden (weiteres s. u. zu Callewaert).

Auf Grund seiner Quellenscheidung kann St. nun auch die Datierungsfrage in Angriff nehmen, und dies zunächst für einzelne Formeln, die Anhaltspunkte aus der Zeitgeschichte (54—61), sowie der inneren Geschichte der Kirche

(61—64) bringen. „Als Zeitraum für die Enstehung der Formeln des L wird demnach das 5. und 6. Jahrhundert, näherhin für die Masse der Formeln die Zeit von 440—550 angesetzt werden dürfen" (63). Da nun St. L als Ganzes für eine umittelbare, erste Arbeit aus den Vorlagen hält, so muß die Festlegung der Entstehungszeit einfachhin mit der paläographischen Zeitbestimmung des MS von Verona zusammenfallen. Für diese aber bringt man das frühe 7. Jahrhundert in Ansatz (65).

Die Untersuchung einzelner Formeln und Formularschemata läßt nun weiterhin in neuer Weise das Gesetz der Entwicklung in L sichtbar werden (65—77). Es handelt sich um die „vere-dignum-Formeln", die wir als Präfation, L aber wahrscheinlich als preces bezeichnet, und um die „Benedictio-super-populum-Formeln". Die ersteren, sehr zahlreichen v-Formeln mißt St. an der alten Eucharistia, die ein hymnisches Lob- und Dankgebet für die Taten Gottes im Schöpfungs- und Erlösungswerk ist, wobei durch das Sanctus der erste Gedankenkreis geschlossen und der zweite bis zu den Einsetzungsworten fortgeführt wird. Die Präfationen des L dagegen haben als Rahmen nur das Schema von Vere dignum bis zum Sanctus, in den hinein der Lobpreis für Schöpfung und Erlösung passen muß. Die Durchführung ist ein Abfall von der alten Eucharistia: die Formeln wirken oft „ziemlich farblos, blaß, abstrakt, zusammenfassend, theologisierend" (66). Die Predigtmethode wird auf die Präfation übertragen. Die Gegenüberstellung von 90 und 530 zeigt besonders stark die Art der Entwicklung, welche vor allem darin zum Ausdruck kommt, daß die Bitte über das Gotteslob der Präfation siegt. „Das Ende der Entwicklung ist die Einebnung des typischen Unterschiedes der Eucharistia gegenüber jeder anderen Form des Gebetes" (70).

Nach diesen Untersuchungen sucht sich nun St. ein umfassenderes Bild vom Werdegang des L zu machen (77—85). Die Absicht des Sammlers war die Schaffung eines liturgischen Buches aus einzelnen (wohl auch abgenützten) Vorlagen römischer Liturgietexte. Sein Werk war eine Sammlung, keine Redaktion. Die beiden Julisammlungen und die Gruppe 1015—1102 waren ihm Vorgänger, oder sogar Vorbilder seiner Arbeit. Die hierbei gebotene Auswahl von Formularen ist noch Zeuge der früheren Freiheit des Kultwortes, „die aber nun wohl zu einer Last geworden war" (79). In unserem Fall handelt es sich nun um eine Sammlung ‚die weder in Rom noch für Rom, aber aus römischen Texten für eine uns unbekannte Kirche angelegt war. Der Weg an die erste Quelle, das päpstliche Liturgiebuch, das vielleicht nur in einem Exemplar existierte, oder ins päpstliche Archiv zur Abschrift der abgelegten Konzepte der einzelnen Formulare, war offensichtlich nicht möglich gewesen, wie die Verhältnisse des L zeigen. Denn wir finden ein veraltetes Kalendarium, Duplikate, Parallelvorlagen und Sammlungen zu einem Ganzen verarbeitet. Diese können nur aus römischen Kirchen stammen, um deren libelli der Sammler gebeten hat. Somit sind drei Stadien im Werden des L zu unterscheiden: 1. Es entsteht eine liturgische Konzeptsammlung des päpstlichen Archivs. 2. Daraus formen sich die libelli sacramentorum der römischen Presbyter. 3. Solche einzelne libelli, unter Zugrundelegung eines römischen Kalendariums (nach allen beschriebenen Umständen) zusammengefügt, konnten so etwas wie das L ergeben, das nur erhaltenes Muster zahlreicher ähnlicher Versuche und noch eine Vorstufe des vollausgebildeten Sakramentars (vgl. das sog. ältere Gelasianum) ist. Darum ist auch der Name Sacramentarium noch nicht zustehend, vielmehr würde ein anderer Titel das Wesen des L richtiger ausdrücken: Libelli Sacramentorum Romani.

Wohl ist im einzelnen manches Hypothese. Man wird aber nicht leugnen können, daß der Verf. die Eigenart des L in einer seltenen Klarheit erfaßt und sein vermutliches geschichtliches Werden unter Ausnützung aller historischen Gegebenheiten in echter Ursprünglichkeit deutlich gemacht hat.

Das fühlt man ohne weiteres, wenn man darnach zu den Ausführungen Callewaerts greift, der nur einen Punkt der Ausführungen St.s sich zum Thema gestellt hat: das Verhältnis des L zu Leo Magnus. C. hat nicht die nötige Basis für seine Untersuchung. Es fehlt ihm noch die Einsicht in die

Schichtung des L, die St. so sorgfältig erarbeitet hat. Darum kann es auch geschehen, daß C. selbst für Texte, die St. mit Recht als „die äußerste der Möglichkeiten", als Produkte einer Verfallszeit hinstellt, jene oben erwähnte Präfation gegen die falsi fratres nämlich (Feltoe 530), die Autorschaft Leos in Anspruch nehmen möchte (C. 100—105). Dabei soll nicht geleugnet werden, daß C. im einzelnen wertvolle Ergänzungen, besonders dogmengeschichtlicher Art bietet, wobei freilich die Anspielungen auf den Manichäismus von C. übertrieben zahlreich gesehen werden. Ohne Zweifel hat Leo M. einen gewissen Anteil an den Formeln des L. Sicher geht aber C. in deren Zuweisung zu weit (vgl. C. 117-122 mit St. 47f.). Die Methode der bloßen Text- und Ideenvergleichung kann nicht zum Ziele führen. Es muß zuerst ein Einblick in das geschichtliche Werden und in die Schichtung des L, wie ihn St. bietet, gewonnen sein. Ähnliches mag gelten für den Anhang, welcher der ersten Untersuchung beigefügt ist: S. Léon, le ‚Communicantes' et le ‚Nobis quoque peccatoribus' (122—164). Für das Communicantes bringt C. Texte, welche in Betracht gezogen werden können. Für das Nobis quoque peccatoribus versagt der Beweis.

A. Grillmeier S. J.

Perrier, J., O. P., *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia necnon Opera minora. Ad fidem codicum restituit ac edidit. T. 1: Opuscula philosophica.* 8° (620 S.) Paris 1949, Lethielleux.

Mit aufrichtiger Freude kann man diesen ersten Band der Neuausgabe der Opuscula begrüßen. Es hatte sich mehr und mehr herausgestellt, daß der Opusculatext in der Piana und mehr noch in den Neudrucken teilweise recht schlecht, ja sogar kontaminiert war. Neuausgaben unter Benutzung von Hss gab es nur vier: De ente et essentia von L. Baur, ed. 2, Münster 1933, und M. D. Roland-Gosselin, Le Saulchoir 1926; De forma absolutionis von P. Castagnoli, ed. 2, Piacenza 1933; Ave Maria von J. F. Rossi, Piacenza, und De unitate intellectus von L. W. Keeler, Rom 1936. Eine kritische Ausgabe aller Opuscula erfordert einen solchen Aufwand von Kraft und Zeit und Geld, daß sie einem einzelnen heute unmöglich ist. Zudem wird sie die Aufgabe der Leonina sein. So hat P. einen Mittelweg eingeschlagen. Durch die Arbeiten von Baur, Castagnoli, Keeler, Rossi hatte man einen vorläufigen Einblick in den Wert der Hss für die betreffenden Opuscula gewonnen; von dort aus konnte man vermutungsweise auf den Wert des Textes anderer Opuscula dieser Hss schließen. Es stellte sich heraus, daß Cod. 14 546 der Pariser Nationalbibl. für die untersuchten Opuscula einen guten Text bot; Prüfung anderer Opuscula bestätigte dieses Urteil. Ihn hat P., der leider durch den Krieg an der Benutzung auswärtiger Hss verhindert war, zugrunde gelegt, dabei aber die anderen Pariser Opusculahss kollationiert; so daß wir einen von willkürlichen Ergänzungen, Schreib- und Druckfehlern gereinigten, durchaus lesbaren und zuverlässigen Text vor uns haben, der zumal in mehreren Opuscula hoch über dem bisherigen Text steht. Die Aristoteleszitate sind nach Bekker verifiziert, womöglich unter Angabe der sogenannten Antiqua in den Thomaskommentaren, die Vätertexte nach Migne und dem Wiener Corpus. So haben wir eine Ausgabe, die allen vernünftigen Ansprüchen gerecht wird und vermutlich auch zu mehr als 95 Prozent den Urtext bietet, und damit die alten Gesamtausgaben überflüssig macht.

Da der Verf. Verbesserungsvorschläge erbittet, mögen einige Bemerkungen folgen. In den beiden Appendices gibt P. zunächst die Ergänzung des Tholomeus von Lucca zu De regimine principum, darauf den Text von De fallaciis, De propositionibus modalibus, De demonstratione, De IV oppositis, De natura accidentis, generis, materiae, De principio individuationis, De natura verbi, De differentia verbi divini et humani, De instantibus. Leider hat er hier die bereits gesammelten Varianten nicht angegeben. Das leistet dem verbreiteten Irrtum Vorschub, als dürfe man unechte Schriften großer Väter und Scholastiker ungestraft in der Versenkung verschwinden lassen. Und doch enthalten sie nicht selten wertvollstes Material. Zudem fehlt uns bis jetzt jede abschließende Untersuchung über Echtheit oder Unechtheit verschiedener

Opuscula. — Auf fast 300 Seiten liest man das nichtssagende ‚Appendix I und II'. Warum nicht auch die Titel wie im ersten Teile? — Es ist auch einfacher, um langes Suchen zu vermeiden, die Siglen der Hss an einem Ort zu vereinigen. Wo es sich um eine Reihe von Siglen handelt, gibt man am besten einen Karton bei, den man beliebig einstellen kann.

Noch einige Bemerkungen, die vielleicht weiterführen. Bei einer neuen Auflage wird P. ohne Zweifel auch andere als Pariser Hss zuziehen, um eine noch bessere Grundlage zu schaffen. Bei den Pariser Hss besteht der Zweifel, ob sie mittels eines Exemplar durch den nicht allzeit einwandfreien Buchhandel hindurchgegangen sind. Wenn Cod 14 545 keine Petienbezeichnung hat, würde sich der Wert noch erhöhen. Es dürften als Ergänzung in erster Linie jene Hss in Betracht kommen, die alt sind und nur einige Opuscula enthalten, also vor der Zeit der Sammlung liegen, oder auf Hss jener Zeit zurückgehen. Dahin gehört Cod. 8001 München. Nach Keeler geht der Text von De unitate intellectus auf eine ausgezeichnete Vorlage zurück, während nach ihm der bisweilen hoch gepriesene Cod. 1158 Metz (saec. 13/14) für De unitate einen recht mittelmäßigen Text hat. Ferner ist zu beachten Cod. 1561 der kgl. Bibliothek Brüssel (saec. 13/14) mit De essencia, De eternitate mundi, De mixtione elementorum, De sensu communi (!), De quinque viribus apprehensivis sensitivis (De quinque potenciis anime) (?), De motu cordis, De principiis nature. Alle Schriften mit Ausnahme der beiden letzten unzweifelhaft echten sind als Schriften fratris Thomae bezeichnet. Zu beachten ist in der Hs, die eher aus dem Ende des 13. Jahrh. als aus dem 14. stammt und nach Proben aus De ente et essentia zu schließen einen guten Text hat, die Unterschrift f. 148 v: Explicit liber fratris Thome De essencia seu quiditate encium ad extricandas intricationes intencionum logicalium. Hunc titulum in principio istius libri habuit illud exemplar vetus. Bemerkenswert ist ferner, daß zwei Schriften als ‚tractatus eiusdem fratris' [Thome] bezeichnet werden: De sensu communi ff. 151r-152r. Quid sit sensus communis et quare. . . . Queritur de sensu communi. Et primo queritur que sit necessitas ponendi sensum communem ... sentit omnia sensata propria, und ebenso: Incipit tractatus eiusdem fratris De quinque potenciis anime, que eciam a quibusdam dicuntur quinque sensus interioresund ff. 152v—156r: Sunt autem secundum quosdam philosophos partes anime sensibilis quinque, que sunt apprehensive. . . . Et sic patet de V viribus apprehensivis sensitivis. Explicit de V viribus apprehensivis. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß wir es hier mit Jugendschriften des Heiligen zu tun haben. Auch sei hingewiesen auf Cod. B. VII 9 der Universitätsbibl. Basel (ff. 1r— 12v saec. 13) mit dem Schluß von De ente et essentia, mit De aeternitate mundi, De motu cordis, De mixtione elementorum, De regimine principum; auf Cod. F. IV 18 der gleichen Bibliothek (saec. 13) mit De esse et essentia, De quod est et quo est (gleich Sent. l. 1 d. 8 q. 5 a. 2 corp.), De motu cordis: auf Cod. F. IV 34 mit einer wohl älteren Redaktion von De ente et essentia, deren Varianten bei Baur sich finden.

Noch zwei hier mehr nebensächliche Bemerkungen. Nach dem Verdikt von Mandonnet und Grabmann, dem man fast allgemein ohne jede Untersuchung gefolgt ist, muß De concordantia dictorum Thome unecht sein. Hier findet es sich auf einmal in dem alten und guten Cod. Par. 14 546 unter lauter sicher echten Schriften. Das Fragment einer zweiten Schrift De motu cordis in Cod. B. VII 9 Basel, das Dom Morin (Basler Zeitschr. für Geschichte und Altertumskunde 1927, 216-217) auf meine Angabe hin als Thomasfragment veröffentlicht hat, soll unsicher oder wenig wahrscheinlich echt sein. P. hat übersehen, daß recht triftige Gründe zumal die Zitation von De motu cordis als wohl eigene Schrift für die Echtheit sprechen (vgl. PhJb 52 [1939] 185—191). — Einstweilen dürfen wir uns der wohlgelungenen Ausgabe, der bald die fehlenden zwei folgen mögen, aufrichtig erfreuen. Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie. Aus der protestantischen Theologie. Geschichte der Theologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie. 2 Bd.: Existenz der Offenbarung. Die Kirche. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 384 S.) Paderborn 1949, Schöningh. Geb. DM 12.50. — Zwei Jahre nach der Neuauflage des 1. Bd. dieser Fundamentaltheologie (vgl. Schol 20—24 [1949] 143 f.) liegt nun auch der 2. Bd. in neuer Auflage vor. Von ihm gilt im wesentlichen das früher über die 1. Auflage Gesagte (vgl. Schol 16 [1941] 592). Der Verf. will offenbar in erster Linie den Hörern der theologischen Vorlesungen einen klar und übersichtlich gegliederten Leitfaden in die Hand geben, der naturgemäß die Ergänzung durch den Vortrag des Professors vorsieht. Dieses Ziel dürfte durchaus erreicht sein. B. hat, wie er selbst betont, die „modifizierte progressive" Methode gewählt, d. h. er geht in der Beweisführung den synthetischen Weg von den Quellen zur Kirche, und zwar über die Merkmale der wahren Kirche Christi, behandelt dann aber in einem Abschnitt auch den analytischen Weg, der von der bestehenden Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv ihrer selbst ausgeht. Vorausgeschickt wird ein Abschnitt über die atl. Offenbarung, d. h. über ihre Glaubwürdigkeit und ihren Inhalt und dessen Bestätigung durch Wunder. Ob man diese Fragen wirklich allseitig überzeugend lösen kann, solange man sie nicht im Lichte des NT sieht? Bei der Integrität der Evangelien ist, soweit ich sehe, nirgends Bezug genommen auf die bedeutenden Papyrusfunde der letzten Jahrzehnte zum NT. An den apologetischen Teil schließt sich der dogmatische Traktat über „Die Kirche als Glaubensregel" oder von den „loci theologici" an mit den zwei Abschnitten: „Die Kirche als nächste und unmittelbare Glaubensregel" und „Die übrigen Glaubensregeln, die der kirchlichen Verkündigung als Quelle und als Kriterium dienen". Dabei kommt vor allem die Inspiration der Hl. Schrift zur Sprache. In dankenswerter Weise hat der Verf. hier die neue Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" über das zeitgemäße Studium der Heiligen Schrift ausgewertet, die u. a. eine authentische Erklärung über den Sinn des Tridentiner Dekretes von der Authentizität der Vulgata enthält. Wohl mit Recht sieht er in der Enzyklika auch eine Befürwortung der Verbalinspiration (341). Was in diesem Rundschreiben allgemein über die Beachtung der „genera litteraria" gesagt wird (348), ist inzwischen bezüglich der ersten 11 Kapitel der Genesis noch konkreter gefaßt worden in dem Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission, des inzwischen verstorbenen P. Vosté O. P., an den Kardinal Suhard † von Paris vom 16. Januar 1948 (vgl. AAS 11 [1948] 45—48). Im übrigen hat der Verf. die neuere Literatur in beschränktem Maße nachgetragen. Bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Frage von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und der Verankerung dieser Lehre in der Glaubenshinterlage sei noch darauf hingewiesen, daß der Verf. die Ansicht Augustins und Thomas' von dem mehrfachen Literalsinn der Hl. Schrift für wahrscheinlicher hält (349).

Brinkmann.

Newman, J. H., Die Kirche und der Zustand der Welt. Herausgegeben u. eingeleitet von W. Becker, übertragen von H. Weickert (Zeugen des Wortes). 8° (102 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 2.50. — Es war ein glücklicher Gedanke, in einem Bändchen die wichtigeren Teile der berühmten Vorlesungen N.s aus dem Jahre 1850 zusammenzufassen, in welchen er seinen ehemaligen Freunden und Weggefährten die Haupteinwände gegen die katholische Kirche zu beheben suchte. Wenn es sich auch nur um freilich sehr geschickt ausgewählte Auszüge handelt, so bieten sie doch ein überzeugendes Bild von der Stellung

N.s zur konkreten katholischen Kirche. Die Einwände, um deren Lösung er sich bemüht, schweben nicht im Abstrakten, sondern betreffen jene Seiten der römischen Kirche, die den Anglikanern des vorigen Jahrhunderts besondere Schwierigkeiten bereiteten: zumal die scheinbare kulturelle und religiöse Inferiorität der katholischen Länder. Mögen auch inzwischen viele dieser Einwände überholt sein, so bleibt doch die Weise, wie N. ihnen begegnet, im Methodischen und Formalen von bleibender Gültigkeit. Aber auch inhaltlich hat N. vieles gesagt, das uns die Kirche besser verstehen und unverbrüchlicher lieben läßt. Durch die energische Betonung ihrer übernatürlichen Sendung und Bestimmung hat er ihre Überlegenheit gegenüber allen politischen und kulturellen Konstellationen dargetan und verhindert, daß man ihren göttlichen Ursprung aus Überlegungen und Beweisen sichert, die bestenfalls zeitgeschichtlichen Wert haben. — Der Übersetzung ist eine wohlabgerundete Einführung in N.s Theologie von der Kirche vorausgeschickt, die geschickt den Hintergrund schafft, von dem sich diese Birminghamer Vorlesungen wirkungsvoll abheben. Die Ausstattung des Bändchens ist ausgezeichnet. Bacht.

Tyszkiewicz, S., La sainteté de l'église christoconforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste. gr. 8⁰ (286 S.) Rom 1945, Pont. Institutum orient. stud. — In zweifacher Hinsicht ist dies bedeutende Werk bemerkenswert: einmal für die Unionsfrage, und zwar zunächst in der Auseinandersetzung mit den Kirchen des Ostens, zum anderen Male für die Ausbildung einer Ekklesiologie überhaupt. Der Verf. kann als Russe von Geburt und als Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut zu Rom ein gewichtiges Wort zu den theoretischen und praktischen Problemen, die sich an das Thema anschließen, mitsprechen. In zwei Teilen verfolgt er sein Anliegen, den Grundriß einer „ecclésiologie unioniste" also einer auf die Union ausgerichteten Lehre von der Kirche, zu entwerfen. Im 1. Teil behandelt er die Prinzipien und erarbeitet als Hauptprinzip die These von der Christusgleichförmigkeit der Kirche (christoconformité, d. i. die Kirche als Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens ihres Stifters). Aus diesem Abschnitt interessiert uns am meisten ein Kapitel: „Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise?" (27-55). Damit macht T. seine 1941 in den OrChrPer erschienene Arbeit einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich und gibt einen sehr guten Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung der These in der katholischen Theologie. Der 2. Teil bringt dann die verschiedenen Gesichtspunkte, bei denen die Anwendung des Grundprinzips verwirklicht werden kann: u. a. Gnadenlehre, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Mariologie. Schon mit der Aufstellung des Grundprinzips allein ist ein glücklicher Griff getan worden nicht nur zur Förderung der Unionsfrage, sondern auch für einen einheitlichen und durchsichtigen Aufbau der Ekklesiologie. In den Ausführungen der einzelnen Kapitel merken wir überall den ernsten Versuch, die katholische Auffassung von der Kirche gegen die Einwürfe der Orthodoxen zu rechtfertigen und darüber hinaus ohne Preisgabe oder Beeinträchtigung des Dogmas und der theologisch gesicherten Wahrheiten positiv im Sinne der Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche zu arbeiten. Die Ekklesiologie gewinnt in dieser Darstellung an Geschlossenheit und erscheint zugleich in einer Gestalt, daß ihre werbende Kraft gerade den Orientalen gegenüber wirksam wird. Von neuem erhalten wir damit die Bestätigung, daß die Lehre von der Kirche nicht irgendein Teil der Dogmatik ist, sondern ihr Mittelpunkt und sozusagen ihr Herz, und es wird nicht ohne Bedeutung sein, daß besonders da die in der Union mit dem Osten hervortretenden Schwierigkeiten sich zusammenballen und daß auch von da her die Lösung versucht werden muß. Als wertvoll merken wir ferner an die reichen Angaben über die orthodoxe Ekklesiologie, von der wir meistens leider zu wenig wissen; Khomiakov, Akvilonov, Bielaiev, Malinovsky, Berdiaiev, Boulgakov, Florovsky, Arséniev und Zankov werden zitiert, abgesehen von der bekannten Anschauung Solovievs über das Gottmenschentum. Gefallen muß auch der versöhnliche Ton und gewinnen muß die bescheidene Art, in welcher der Verf. seine Ansicht vorträgt. Wir wären ihm dankbar, wenn er sein Versprechen erfüllt, die Untersuchung, die er nur als eine vorläufige betrachtet

wissen will, später zu ergänzen. Es scheint noch zu fehlen, daß das Ganze wie *ein* Guß auf den Leser wirkt und daß die an und für sich recht geschickt gebrachten Schwierigkeiten der Gegner und die gehaltvollen Antworten darauf den Lauf der Abhandlung nicht stören; wir wünschten ferner eine Berücksichtigung der katholischen Lehre, die neuerdings von der Enzyklika „Mystici Corporis" wieder eingeschärft worden ist, wonach die Schismatiker schlechthin nicht Glieder der Kirche und des mystischen Herrenleibes sind; und wir hätten es endlich lieber gesehen, wenn zum Kirchenbegriff Möhlers nicht Eschweiler, sondern vor allem Geiselmann zitiert worden wäre (33). Wir schließen unsere Besprechung mit dem schönen und wahren Satz, den T. selber an den Schluß seiner Arbeit gestellt hat: „C'est surtout nous autres, catholiques, qui avons besoin de cette ecclésiologie, ne serait ce que pour exercer envers eux (les dissidents) cette charité surnaturelle qu'engendre une connaissance profondément méditée de l'Eglise christoconforme" (286). Beumer.

Bardy, G., La conversion au christianisme durant les premières siècles (Théologie 15). gr. 8⁰ (336 S.) Paris 1949, Aubier. — Die Bekehrung der griechisch-römischen Welt zum Christentum ist eines der echten Mysterien der Kirchengeschichte. Natürlich wird man ihm nicht gerecht, wenn „die Kirchengeschichtsschreibung sich rückhaltlos der von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methode anzuschließen hat" (K. Heussi in dem eben in 10. Aufl. erschienenen Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1949, 5). In der Ausschließlichkeit, mit der dies Postulat ausgesprochen wird, ist der Satz sicher falsch. Es bedarf zur Erhellung kirchengeschichtlicher Probleme durchaus auch der theologischen Methode. Denn die Methode bestimmt sich jeweils vom Objekt her. Und eben in dem vom Verf. aufgegriffenen Fragenkomplex erweist es sich nahezu handgreiflich, daß eine Hypostasierung der profangeschichtlichen Methode an ihm zu scheitern verurteilt ist. Das erweisen die Versuche von Harnack, A. D. Nock (Conversion, the old and the new in religion from Alexander to Augustine of Hippo, Oxford 1933) u. a. Darum ist es ein großer Gewinn für die Fragestellung, daß ein so berufener Forscher wie der Kanonikus von Dijon sie erneut aufgreift. Niemand wird ihm die Beherrschung der „von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methode" absprechen wollen. Dazu tritt aber im Verf. auch das theologische Verständnis der geschichtlichen Überlieferung. Erst so wird ein Eindringen in die Vielschichtigkeit kirchenhistorischer Problematik ermöglicht. In drei vorbereitenden Kapiteln handelt Verf. von Konversion — wir ziehen diese Formulierung dem Wort „Bekehrung" vor, da er deutlicher sagt, was hier gemeint ist —, im griechisch-römischen Heidentum, im philosophischen Raum, in der jüdischen Welt. Damit wird zugleich umschrieben der geschichtliche Begriff von Konversion überhaupt und die Erwartungen, Befürchtungen, Überraschungen, welche sich in der Konversion zum Christentum auftun. Betont wird — zum ersten — die enge Verflochtenheit von Politik, sozialem Gefüge und Religion, der Formalismus in der *heidnischen* Religionsauffassung, das Fehlen eines Heiligkeitsbegriffs. All das ließ eine Realisierung des Begriffs Konversion nicht zu. B. schließt eine sorgfältige Analyse des „Fall Lucius" (Apulejus, Metamorphosen XI, 1-22) an, welche auch diesem eigenartigen Vorgang die Bedeutung einer echten Konversion abspricht; es fehlt ein wesentliches Moment: das Heiligkeitsverlangen. Die *philosophischen* Bekehrungen — zum zweiten — (Pythagoras, Sokrates, Diogenes, Epikur, Epiktet, Mark Aurel, Plotin) werden systematisch untersucht, dargestellt, geprüft und zu leicht befunden. Bei ihnen geht es nur um eine Bewegung der Intellektualität, der Moralität, des exemplarischen Lebenswandels, der Kunst des Sterbens, welche, in kleinen aristokratischen Zirkeln zelebriert, zum Scheitern verurteilt war. Das Leiden der Menschheit wird nicht geheilt, Glaubensgewißheit ersteht nicht, schließlich versinkt aller geistige Impuls in der Skepsis. Das Judentum — zum dritten — allein weist echte Konversionen auf. Die Juden sind überall, ihre Religion übt starke Anziehungskraft aus, aber die Forderungen an den Konvertiten, vor allem die Beschneidung, sind fast unerfüllbar. Es gilt alle Bindungen an die Vergangenheit zu lösen, aber eine echte Heimstatt wird nicht bereitet, denn zu

Kindern Abrahams dem Fleische nach kann selbst die Beschneidung die Konvertiten nicht umbilden. Darum finden nur sehr wenige den Mut zu diesem entscheidenden Schritt. Nach dieser umfangreichen Einleitung (1-116) untersucht B. die Konversion zum *Christentum;* ihre Motive: Sehnsucht nach der Wahrheit, Befreiung von der Last des blinden Schicksals, von der Sünde, das heilige Sein der Christen, dazu Wunder, Schriftstudium eschatologische Erwartungen (117-161); die Bedingungen: Verzicht auf die Vergangenheit, Annahme der Glaubensgeheimnisse, moralische Integrität, ja Heiligkeit (162-210); die Schwierigkeiten: Abkehr von ererbter Tradition, Ausschluß aus dem Familien- und Sippenverband, Lösung sozialer Bindungen (211-249); die Methoden: persönliches und amtliches Apostolat, christliche Schulen, Liturgie (250-293). Die Arbeit schließt ab mit einem Kapitel über das Kehrbild der Konversion, die Apostasie: NT, Gnosis, Verfolgung, intellektueller Abfall, Julian der Abtrünnige (294—351). Diese überaus knappe Zusammenfassung des an Einzelbeobachtung, Detailforschung und feinsinniger Linienführung reichen Buches läßt erkennen, wie umfassend das Problem der Konversion entfaltet, dargestellt, untersucht und durchdacht worden ist. Es zeugt von einer meisterhaften Kraft der Synthese, die das Einzelzeugnis wägt, kritisch wertet, in die Gesamtlinie einbaut. Quellen, Forschungen und Darstellungen eigener und fremder Herkunft werden in den Anmerkungen reich dargeboten. Es ist ein reifes Werk, das die Kenntnis der Alten Kirche vom Religionspsychologischen und von der theologischen Einsicht her bereichert. Wolter.

Moeller, Ch., Sagesse grecque et Paradoxe chrétien (Bibl. de l'Inst. sup. des Sciences rel. de l'Univ. Cath. de Louvain 4) gr. 8° (378 S.) Tournai-Paris 1948, belg. Fr. 90.—. — Das Buch ist unter dem Eindruck der Katastrophe des zweiten Weltkrieges geschrieben und will eine Besinnung auf die Substanz unserer Kultur sein. Diese heißt Humanismus und Christentum. Zweck des Werkes ist es, zu zeigen, was die „christliche Revolution" für das Menschenbild der Dichtung in Antike und Moderne bedeutete. Dabei handelt es sich nicht um kleinliche Vergleichung dieser oder jener Idee, sondern um die Darstellung der neuen Orientierung überhaupt. Wenn hierbei die Neuheit und Originalität der christlichen Idee betont wird, so soll nicht geleugnet werden, daß gewisse Vorahnungen des Übernatürlichen in der griechischen Seele vorhanden waren. Gerade der Blick auf die „Enwicklung" des griechischen Gedankens läßt das vermuten und offenbar werden. Weil dieser aber — bei der „Übernatürlichkeit" der Offenbarung — vor den Toren des Evangeliums stehen bleiben mußte, so wird an ihm die Notwendigkeit einer Erlösung um so deutlicher. Wenn den antiken die christlichen Schriftsteller gegenübergestellt werden, so gibt es unter ihnen solche, bei denen der Einfluß des Christentums oft unbewußt und indirekt war. Auch in den christlichen Dichtern leben gemeinsame, allgemein menschliche Erfahrungen, die im Lichte des Christentums nur ihre besondere Note und Tiefe erhalten. Der Verf. beschränkt sich auf die Werke der Dichtkunst. Die griechisch-römische Philosophie, die griechische Geschichtsbetrachtung und die Mysterienreligionen bleiben außer Betracht oder werden höchstens ergänzungsweise herangezogen. Soll der Vergleich zwischen Antike und Christentum wirksam gestaltet werden, so muß er „en sein de genres semblables" sich vollziehen. Übel, Leiden und Tod sind die zentralen Themen, die zur Behandlung stehen. Das antike Gebet, der Gottesbegriff, der Kult, das Lebensideal und seine Verwirklichung kommen nur wie am Rande zur Sprache. Der 1. Teil ist dem Problem des *Übels* (35-160), Kap. 1, dessen Darstellung bei Homer und den griechischen Tragikern gewidmet (37—99). Im Antlitz des Menschen leuchtet dem Griechen in ursprünglichster Weise das göttliche Licht und erschreckt ihn zugleich der tiefe Schatten des Leids. In den Menschen hinein legen sie, was nur in Gott zu finden ist. Wenn sie auch Tränen im Gesichte des Menschen sehen, so doch nicht die Züge der Sünde und Schuld. Sie kommen nicht zur Erfassung der vollen Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichte. Das Christentum vermag in diese düstere Wirklichkeit zu schauen, weil es auch um die Erlösung weiß. Shakespeare, Racine und Dostojewski wissen um die Wirklichkeit der Sünde (Kap. 2, 100-160). Das ist — bewußt oder

unbewußt — eine „christliche" Sicht. Diese Dichter erkennen das Unvermögen des Menschen gegenüber dem Guten; sie sehen ein Reich der Sünde gegen ein Reich des Lichtes kämpfen; sie schildern das Unterliegen des Guten gegenüber dem Bösen, den Kampf des Hasses gegen die Liebe. Sie schauen aber (besonders in Dostojewski) über die Sünde hinaus auf die Barmherzigkeit Gottes, die mit jeder Sünde fertig werden kann. — Im 2. Teil wird das Problem des *Leides* behandelt (161-273). Das 1. Kap. spricht über das Paradoxon des „leidenden Gerechten" in der griechischen Tragödie (162-228). Homer (Begegnung des Odysseus mit Nausikaa, die mit einem tiefen Worte das Schicksal des Odysseus deutet), Äschylus und sein „optimisme désespéré", Sophokles und Euripides lassen — nach ihren Gedanken über das Leid befragt — eigenartig tief in die Seele des Griechen schauen. Auch er hat das Leid als eine Schule erkannt; er hat eine Ahnung davon, was es um den Wert des Lebens auch im Leide sein kann; er weiß dunkel auch um den Trost, der von den Göttern kommt und von einer Vergebung des Unrechts. Dennoch bleibt ihm das Warum des Leides eine unlösbare Frage. Er findet den letzten Sinn des Schmerzes nicht und vermag vor allem seine Trübsal nicht durch Freude zu verklären. Die Seele des antiken Menschen ist von einer unübersteigbaren Mauer umgeben. Bei aller Höhe ihres Menschentums und ihrer Haltung im Leid — die Griechen sind bei allem Wissen darum nicht dem orientalischen Fatalismus verfallen — haben sie doch das menschliche Leid nicht voll in Geduld und Freude, in Liebe und Verzeihung meistern gelernt. — Aus dem christlichen Geist heraus vermögen Shakespeare und Dostojewski viel weiter zu führen (2. Kap., 229-273), so sehr bei jenem das Christliche auch verborgen oder zuweilen gar verschüttet, bei diesem auch Tarnung vor der kaiserlichen Zensur gewesen sein mag (230). Was hier den Gedanken des Leids vertieft, ist die Verbindung desselben mit der Idee von der Sünde. Den Schmerz dagegen sehen wir verklärt und überwunden durch die Freude. In Zeiten zwar, da bei Shakespeare der Glaube verdunkelt war, gab er sich viel verzweifelter als die Alten. Ungleich heller aber als in der Antike leuchtet wiederum die Botschaft von den „Seligkeiten" auf. Das Paradoxon des „leidenden Gerechten" war bis ins Tiefste erlebt — und bei allen Erschütterungen doch immer vom Christlichen her gesehen und gemeistert. Eben dieses Paradoxon kennt auch Dostojewski: den Tod des Gerechten, das erlösende Leiden, die Freude am Kreuz. In der dichterischen Meisterung dieser Probleme haben beide, Shakespeare und Dostojewski, eine erstaunliche Aktualität. Sie sind zu Verkündern des Evangeliums geworden. — Der 3. Teil ist dem Problem des *Todes* gewidmet (275-363). Zunächst werden die Mythen über das Jenseits bei Homer, Platon, Cicero und Vergil besprochen (276-318). Realismus und Idealismus geben dem antiken Menschen noch keine solche Spannweite, um zu einer haltbaren Synthese von Diesseits und Jenseits zu kommen. Aber die Seele des griechischen Menschen ist offen. Ihre Einstellung gegenüber dem Diesseits und seiner Kultur war viel weniger gefährlich als etwa jene der vom Evangelium abgefallenen Moderne. Sie steht in Erwartung. Dante — der Christ und unter den Christen der Unbekannte! — soll der Führer zum Paradiese des Lichtes sein (Kap. 2, 319-363). Das Genie des Dichters und der Geist des Evangeliums haben sich zu einer unerreichten Synthese vermählt: „Partis de la souffrance, du péché, de la mort, nous arrivons au sourire éternel de Dieu." Im Epilog tritt die Gestalt des hl. Franz von Assisi auf, der dieses Lächeln der Ewigkeit schon auf seinem irdischen Antlitz trug. — Man kann dieses Buch, das durch Literaturhinweise weitere Wege zum Studium des abendländischen Erbes zeigen will, nur mit reichem Gewinn aus der Hand legen. Es will nicht nur zum Wissen, sondern zum christlichen Leben aus den reichen Schätzen echten, von der Gnade vervollkommneten Menschentums anleiten. Mit Recht wurde dem Verf. der Preis der Scriptores Catholici des Jahres 1948 verliehen. Grillmeier.

Bartsch, H. W., Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938-1948. gr. 8° (138 S.) Stuttgart 1949, Evang. Verlagswerk. DM 6.20. — Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1947/48. Lieferung 1/2. gr. 8° (154 S.) München 1949, Kaiser. DM 2.20. — In verschiedener Weise werden in diesen

beiden Büchern die Literaturberichte gegeben. B. faßt als alleiniger Referent in größeren Kapiteln die Haupterscheinungen von 1938 ab zusammen; in „Verkündigung und Forschung" werden einzelne wichtige Werke, wenn auch unter größeren Gesamttiteln, welche die Grundrichtung des zu besprechenden Buches gut wiedergeben, von mehreren Mitarbeitern angezeigt. Naturgemäß hat die Arbeit von Bartsch ein einheitlicheres Gepräge. Ihr Augenmerk liegt vor allem auf der theologischen Systematik (9-13) und der neutestamentlichen Forschung (44-78). Aber auch das AT (79-86), Kirchengeschichte (87-100), Praktische Theologie (101-113) und Missionswissenschaft (114-117) kommen zur Darstellung. So gibt das Buch auch dem katholischen Theologen eine gute Übersicht. Die eigene Stellung findet vor allem bereits im 1. Kap. „Die systematische Theologie" deutlich ihren Ausdruck. Die Ablehnung aller „natürlichen Theologie" erscheint dem Verf. mit der Barmer Erklärung ein Wesensanliegen. Die Barmer Erklärung ist nicht nur gegen die Tendenz des Nationalsozialismus gestellt, neben die Offenbarung und an ihre Stelle andere „religiöse" Erkenntnisquellen zu setzen. Sie ist nach Asmussens damaligem Wort auch aufgestellt „gegen dieselbe Erscheinung, die sich seit mehr als 200 Jahren als Verwüstung der Kirche langsam vorbereitet hat" (9). B. betont freilich, daß es nicht um die *Tatsache* der Uroffenbarung in der Schöpfung gehe, sondern um ihre *Bedeutung* für Theologie und Kirche (11). Die wesentliche Ablehnung letzterer als Eigenwert drückt sich schon in der durchweg positiven Besprechung von K. Barths neuer Dogmatik aus; deutlicher noch wird sie in der ziemlich negativen Stellungnahme zum Lehrbuch von P. Althaus (vgl. Schol 20-24 [1949] 421 ff.). Auch dessen christologischen Weg von „unten nach oben", d. h. ausgehend von dem Menschen Christus, kann B. nicht anerkennen: „Althaus vermag auf Grund der Wertschätzung der Vernunft den Boden der Historie nicht preiszugeben, um nun wirklich mit M. Kähler den kerygmatischen Charakter der Evangelien herauszustellen" (ebd.). So kommt es bei Althaus zu „einem unentwirrbaren Gewebe von natürlicher und christlicher Theologie" (ebd.). Zurückhaltend äußert sich B. daher auch über die Versuche einer christlichen Anthropologie von der Schöpfungsoffenbarung aus (Buchmann z. B.), ebenso gegen einen besonderen Einfluß der Existenzphilosophie, wenigstens bereits im Vorfeld einer Theologie. So heißt es z. B. zur Arbeit von Schrey, Existenz und Offenbarung: „Es bedarf keines Vorverständnisses, sondern Gottes Offenbarung in der Heilsgeschichte setzt das Verständnis der Existenz als zeitlicher Existenz" (30). — Auch „*Verkündigung und Forschung*" setzt sich im Teil der systematischen Theologie (85-139), der den Großteil der Berichte einnimmt [Praktische Theologie (1-51), AT (52-61), NT (62-82), Kirchen- und Dogmengeschichte (140-151)], mit Althaus unter dem bezeichnenden Titel: „Der Gott der ‚Wirklichkeit' und der wirkliche Gott" eingehend auf 18 Seiten (96-114) auseinander (W. Wiesner). Der Referent beruft sich ebenfalls auf die Dogmatik von K. Barth. Vielleicht kann man den Kernsatz seiner Ausführungen in den Worten sehen: „Althaus betont zwar, daß er eine *Uroffenbarung* lehre und eine natürliche Theologie als Weg des Menschen zur Gotteserkenntnis ablehne. Tatsächlich ist das, was er als Entfaltung der Uroffenbarung bietet, nichts anderes, als was man von jeher unter natürlicher Theologie verstanden hat... Daß er nicht mehr mit Aristoteles, sondern mit einer idealistischen Existenzphilosophie arbeitet, kann hier keinen grundsätzlichen Unterschied bedeuten" (100). — Diese Hinweise auf eine einzelne Grundfrage protestantischer Theologie unserer Zeit werden wohl am besten der Empfehlung beider Bücher dienen. Weisweiler.

Barth, K., Dogmatik im Grundriß. gr. 8° (182 S.) München 1947, Kaiser. DM 5.40. — Zollikon-Zürich, Evang. Verlag. Schw. Fr. 6.20. — Ders., Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. gr. 8° (109 S.) Zollikon-Zürich, Evang. Verlag. Schw. Fr. 4.80. — Diese beiden Bücher sind mitstenographierte Vorlesungen an der zerstörten Bonner Universität in den Sommersemestern 1946 und 1947. Sie tragen so etwas von dem unmittelbaren Ernst dieser Zeit und auch von ihrem „Vorläufigen" an sich. In der „Dogmatik im Grundriß" ist das apostolische Glaubensbekenntnis als Grundlage genommen und in 24 Kapiteln erklärt. Einige Paragraphen sind über die „Aufgabe" und

den Glaubensbegriff vorgeschickt: Glaube heißt Vertrauen, heißt Erkennen, heißt Bekennen. Selbstverständlich ist die Deutung des Apostolikums im Sinn von B. geschehen. Wir greifen etwa das Kap. „Schöpfung" heraus. Eine „Historie" der Schöpfung als „Vorhof" einer natürlichen Theologie gibt es nicht. Sie ist aber auch kein „Mythus", sondern gehört eher in die Art der „Sage": „Die Bibel redet Gen. 1 und 2 von Vorgängen, die außerhalb unserer historischen Kenntnis liegen. Aber sie redet auf Grund einer Erkenntnis, welche sich auf eine Geschichte bezieht" (57). Das Woher ist uns dadurch deutlich, daß Jesus Mensch wurde. Hier haben wir den Ort, wo alles beginnt und wo das Geschöpf uns in Wirklichkeit entgegentritt (59). — Auch in der Erklärung des „Heidelberger Katechismus" ist die Theologie von B. maßgebend. Hier sei als Beispiel etwa das der Eucharistie gewählt, bei dem B. selbst den Unterschied zur Vorlage hervorhebt (105). Die Fragen des Katechismus nach der Realität der Gegenwart „sind aus der Diskussion des 16. Jahrhunderts zu verstehen" (103). Damals hat man die Begriffe Leib und Blut nach der rein physischen Seite hin auf die Elemente bezogen statt auf den Christus totus und das ganze Ereignis: „Wie sich dieses Ereignis auch zum Passahmahl verhalten möge, das ist sicher, daß die Worte ‚das ist ...', bei denen Jesus auf sich selber weist, auf seine Dahingabe für uns weisen. Ihr werdet durch mich gespeist und getränkt werden. Von hier aus gesehen ist der ganze Abendmahlsstreit, wie er im 16. Jahrhundert geführt wurde, eine überholte Sache" (105). Man sieht, wie weit diese Lehre über die der Reformatoren hinausgeht. — Was die Stellung zur Katholischen Kirche angeht, so bringt das Buch nichts Neues. Die Kirche zeigt uns nicht „Christus allein", sondern „Christus und ...": „Neben die Hl. Schrift stellt sie die Tradition ..., neben Christus den Nachfolger Petri ..., neben das Sein Gottes das Sein des Geschöpfes ... Am deutlichsten aber wird dieser Dualismus, dieses verhängnisvolle ‚und' in der Gestalt der Maria. ... Was ist nun in Wahrheit das Zentrum?" (104f.). Wenn solche Sätze von einem Ungebildeten geschrieben wären, könnte man den Schleier des Mitleids ob einer falschen durch die Jahrhunderte überlieferten Darstellung darüber breiten. Das ist aber hier nicht möglich. Es ist auch unmöglich über einen Satz wie: „Der Teufel geht um wie ein brüllender Löwe, wenn er sich auch duckt und gelegentlich den Schwanz einzieht" (ebd.). Man braucht allein an die Stellung der Kirche zu den Kirchenkonferenzen und neuerdings auch zu den Religionsgesprächen zu denken, um die klare Eindeutigkeit der Kirche zu sehen. Wir können solche Äußerungen im Sinn echter christlicher Verantwortung nur bedauern. Weisweiler.

Entmythologisierung. Eine Auseinandersetzung zwischen J. Schniewind, R. Bultmann und K. Barth. 8° (107 S.) Stuttgart 1949, Evang. Verlagswerk. DM 4.—. — Es geht hier letztlich um die Bedeutug des Auferstehungsglaubens und seine historische Begründung. Der Vortrag von Bultmann (B.) 1942 „Neues Testament und Mythologie" (gedruckt in „Beiträge zur Evang. Theologie 7) hatte innerhalb der Bekennenden Kirche großes Aufsehen erregt, da die historische Wahrheit der Auferstehung in Frage gestellt erschien. E. Wolf hat, da nun die Frage nach Überwindung der Krise der Nachkriegszeit wieder lebendig wird, einen Gegenaufsatz von Schniewind (7—69) zusammen mit einer Antwort von B. (69—93) hier geboten. Anschließend ist die neue Auseinandersetzung zwischen B. und K. Barth in dessen Dogmatik II 2 S. 31—37 (94—103) abgedruckt. So erhält man einen guten Einblick in die Kontroverse. Das Hauptanliegen von B. lag und liegt, wie Schniewind herausgearbeitet hat und wie auch die Antwort von B. belegt, darin, den Glauben trotz allem Skandalon doch unserer Zeit leichter zu gestalten, indem aller „Mythos" weggenommen wird. Darunter versteht B. nicht nur den Dämonenglauben, sondern auch die damalige zeitgemäße Einkleidung des Einmaligen im Leben des Herrn. Der Vortrag von 1942 hatte, wie die Entgegnung Barths zeigt, die Meinung aufkommen lassen, als ob es nach B. überhaupt kein historisches Osterereignis und keine Osterzeit gegeben habe, sondern die „Geschichtlichkeit" nur im tatsächlichen Glauben der Jünger bestand: „Er, Jesus selber", so interpretiert Barth, „ist in dieser Geschichte und Zeit faktisch

nur im Glauben seiner Jünger auf dem Plan. Die ‚Selbstkundgabe' des ‚Auferstandenen' spielt sich in ihnen selbst und nur in ihnen ab. Es geschah nichts zwischen ihm und ihnen.... Nur sie waren in dieser Zeit" (97 f.). Die neue Antwort von B. leugnet jedoch die Auferstehung nicht: „Es ist in der Tat so", damit antwortet er Schniewind, „daß nur von einer Tatsache her, die sich uns in konkreter Lebensbegegnung erschließt, deutlich wird, was unsichtbare Welt usw. überhaupt ist" (81). Aber es bleibt sowohl Schniewind wie Barth gegenüber doch eine andere Betonung des „Eschatologischen", d. h. des wesentlich stärkeren Miteinbegreifens der Mitauferstehung im objektiven Inhalt und subjektiven Kerygma auch in der neuen Erklärung von B. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die konkrete Art des Bibelberichtes bei B. sehr — zu sehr — zurücktritt gegenüber seinem Anliegen, im Miterleben das eigentlich Geschichtliche zu sehen. Weisweiler.

* * *

Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte. 2. Teil: Das Mittelalter; neu besorgt von H. Tüchle. 12. Aufl. gr. 8° (XVI u. 530 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 14.—; geb. DM 18.—. — Lortz, J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 11.—14. Aufl. gr. 8° (XXII u. 464 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 15.—. — Die beiden Handbücher der Kirchengeschichte von Bihlmeyer und Lortz sind so weithin bekannt und anerkannt, daß sie einer Empfehlung nicht bedürfen. — Der große Vorzug auch dieser Neuausgabe des 2. Bds. von B. liegt vor allem in der größtmöglichen Vollständigkeit, unbedingten Zuverlässigkeit und sachlich klaren Darstellung der Tatsachenberichte, wobei auch die jeweils neuesten Forschungsergebnisse unaufdringlich überprüft und berücksichtigt sind. Das Urteil ist abgewogen. Verf. und Bearbeiter haben verstanden, die Problematik des Mittelalters, also der großen Zeit des Abendlandes, unserer Zeit nahezubringen. Für die wissenschaftliche theologische und historische Arbeit ist B. durch die umfassenden, geschickt ausgesuchten Literaturnachweise geradezu unentbehrlich. Es liegt nicht im Rahmen dieser Zeitschrift, auf Einzelheiten, z. B. der Einteilung, einzugehen, in denen man vielleicht anderer Meinung sein könnte. — Von anderer Art ist die Geschichte der Kirche von Lortz. Es ist kein Nachschlagebuch, sondern in seinen Ursprüngen ein Schulbuch. L. verzichtet dementsprechend auf Literaturnachweise und auf Vollständigkeit des Tatsachenberichtes. Das ist auch in einem Band von 468 Seiten nicht anders möglich, bringt allerdings leicht die Gefahr der Vereinfachung des komplexen Geschehens und verlangt gewisse Vorkenntnisse oder Erklärungen zum vollen Verstehen. Dafür sind die geistigen Zusammenhänge des Geschehens ungewöhnlich lebendig und im wesentlichen überzeugend vor dem Leser ausgebreitet. Das Buch ist in der stark ideengeschichtlichen Betrachtungsweise etwas Einzigartiges und eine wertvolle Ergänzung zu Bihlmeyer, anregend sowohl für den Unterricht wie für die Forschung. Es will auch einem Anliegen der Zeit, der Verständigung unter Katholiken und Protestanten, dienen. Bei allem Bemühen um strenge Sachlichkeit der Darstellung ist die eigene Auffassung und Wertung des Verf. deutlicher zu spüren als bei Bihlmeyer. Das macht das Buch sehr lebendig, hat aber auch seine Nachteile. Was in der sonst lebensnahen Übersicht über die moderne und modernste Zeit über Neuscholastik gesagt wird (400 u. 418), kann man wohl kaum uneingeschränkt gelten lassen. Man wird doch die Werke von Kleutgen, Franzelin, Heinrich und vor allem Scheeben, der weder in diesem Zusammenhang noch sonst meiner Erinnerung nach erwähnt wird, kaum mit dem Prädikat „Schülertheologie" bewerten dürfen. — Beide Bücher haben leider in dieser Ausgabe noch ein stark nachkriegsbedingtes Äußere. Für Notizen und Hinweise, wie sie bei Nachschlagewerken und Schulbüchern dieser Art naheliegen, würde sich das Papier kaum hergeben. Ueding.

Lortz, J., Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. gr. 8° (XII u. 437, IX u. 332 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 45.—. — Die vorliegende dritte Auflage des großen Werkes von L., das eingehend in dieser Zeitschrift ([1940] 589 ff.) besprochen wurde, weist gegenüber der 2. Aufl. offenbar nur wenige, unwesent-

liche Änderungen (schärfere Formulierungen) auf. Inzwischen ist das hier in packender Synthese gebotene Zeitbild weithin als neue katholische Sicht oder wenigstens Darstellung anerkannt worden, und wir wollen die Bedeutung dieser Publikation gerade für unsere Zeit, in der die Zerrissenheit der Welt religiöse Verständigung und Geschlossenheit des Christentums fordert, nachdrücklich hervorheben. Das Streben nach unparteiischer Wahrhaftigkeit katholischen Forschens bei der Schilderung vor allem der Schatten des spätmittelalterlichen Kirchentums wie auch des neureformatorischen Lebens durchzieht das ganze Werk, das wesentlich der Verständigung dienen will. Es mag in diesem Anliegen begründet sein, daß das Bild sich vielfach in einer Folge von Behauptung und Einschränkung aufbaut. Daß nicht allen Situationen und Persönlichkeiten, die in dieser großangelegten Zeitgeschichte auftauchen, das gleiche Maß der Ehrfurcht in der Behandlung zuteil zu werden scheint, liegt vielleicht in der inneren Auseinandersetzung des Verf. mit den Personen und Zuständen, die er schildert, begründet. Die lebendige Darstellung einer Auseinandersetzung wird leicht selbst den etwas unruhig wirkenden Charakter einer solchen erhalten. Im übrigen verweise ich auf die frühere Besprechung. Das Werk ist in der Zusammenfassung und Ausdeutung der Forschung, in der Lebendigkeit der Schilderung und in der Weite des Verständnisses einer so komplexen Wirklichkeit, wie es die Zeit des Spätmittelalters und der Reformation war, einmalig und grundlegend. Ueding.

Jedin, H., Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. gr. 8° (225 S.) Rom 1948, Edizioni di „Storia e Letteratura". L 1350.—. — Das Buch ist ein für den Kirchenhistoriker und Theologen sehr wertvoller Überblick über die Geschichte der Quellen für die Geschichte des Tridentinums. In einem 1. Kap. (Formation des Quellenbestandes) spricht J. über die Protokollführung auf dem Konzil durch Massarelli, die verschiedenen Arten brieflicher Berichterstattung, Sammlung dokumentarischer Überreste des Konzils und Tagebücher der Teilnehmer oder Anwesenden. Ein 2. Kap. führt den Nachweis, daß die zeitgenössische Geschichtsschreibung zur historischen Erfassung des Tridentinums nur wenig mitgewirkt hat, selbst dann, wenn die betreffenden Autoren Teilnehmer des Konzils waren. Man hat die ganze Bedeutung des Konzils noch nicht erfaßt oder gewürdigt. Auch die Antworten auf den zusammengeballten dogmatisch-polemischen Angriff gegen das Tridentinum durch den Protestanten M. Chemnitz sind Kontroversliteratur ohne wesentlich historischen Einschlag; so enthalten sie kaum etwas über die Entstehung der Dekrete. Das 3. Kap., das darüber berichtet, gibt dem Theologen immerhin wertvolle Einblicke in die Arbeitsweise katholischer Autoren (z. B. Andradas). Erst aus dem Angriff gegen das Konzil von seiten der gallikanischen, teilweise kalvinistischen Juristen (z. B. Ranchins und Thous) und besonders Sarpis ist die Konzilsgeschichtsschreibung lebendig erstanden. Diese Männer hatten die Geschichte des Konzils gegen seine Autorität ausgespielt. Daher rührt zum guten Teil die spätere Vorsicht der Kurie in der Geheimhaltung des Quellenmaterials. Das 4. Kap. berichtet ausführlich über den ersten eigentlichen Konzilshistoriker, den Jesuiten Alciati, dem auch das Geheimmaterial in beschränktem Maße für seine unvollendet gebliebene Geschichte zur Verfügung stand, und den auf ihn sich stützenden, berühmt gewordenen Verfasser der ersten ausführlichen Geschichte des Tridentinums, Pallavicini. Im 5. Kap. (Für und wider die beiden Konzilsgeschichten) wird eine Übersicht über die Entwicklung der polemischen Geschichtsschreibung des 17. Jahrhunderts geboten. Die weiteren Kapitel 6—8 sind der Geschichte der nunmehr unpolemischen, gelehrten Quellenforschung über das Konzil gewidmet. Die Konzilsgeschichte wird Wissenschaft und findet ihren letzten Niederschlag in der großen Publikation der Görres-Gesellschaft: Concilium Tridentinum. — Aus dieser knappen Inhaltsangabe ist ersichtlich, wie wertvoll dieses aus umfassender Sachkenntnis gearbeitete und mit reichen Literaturangaben ausgestattete Buch für die Geschichte der Theologie und damit für die Theologie selbst ist. Ein Personenregister erleichtert seine Benützung. Wir hoffen, daß der Verf. bald die angekündigte wissenschaftliche Geschichte des Konzils von Trient,

zu der dieses Buch die Einleitung ist, vollenden kann. Der 1. Bd. ist vor kurzem erschienen (gr. 8° [643 S.] DM 26.—, Herder, Freiburg). Wir werden auf ihn in Kürze näher eingehen. Ueding.

Grisar, J., Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837: Miscellanea Historiae Pontificiae 15 (1948) 441-560. — Dieser Beitrag der Gedenkschrift „Gregorio XVI" behandelt die weltberühmt gewordene Allokution Gregors im geheimen Konsistorium über das sogenannte Kölner Ereignis, den Zusammenstoß der Preußischen Regierung mit dem Kölner Erzbischof Klemens August zu Droste Vischering über die Frage der Mischehen. G. weist der Tat des Erzbischofs und den Worten Roms die rechte Stelle in „der Bewegung des neuen, unabhängigen Katholizismus über das gleichzeitig so übertolerante und doch so unfreie und matte Christentum der Aufklärungszeit und des Absolutismus" in Deutschland an. Es ist ein wichtiges Kapitel der Geschichte des Problems Staat und Kirche hier dargestellt und beurteilt, wobei unser Wissen um die Entwicklung des Verhältnisses Preußens zum Vatikan im 19. Jahrhundert durch eine Fülle von Einzelheiten aus bekannten wie bisher nicht benützten Quellen in mancherlei Hinsicht bereichert wird (Beurteilung Bunsens, der preußischen Politik und der so schwer richtig zu würdigenden Vorverhandlungen in der Mischehenfrage). Dabei werden auch interessante Einblicke in das Leben und die kirchenpolitische Arbeit am päpstlichen Hofe geboten. Sind auch nach Angabe des Verf. nur die Grundlinien der Entwicklung aufgezeichnet, so leistet doch auch diese Arbeit schon der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und der Geschichte der Kirchenpolitik ganz wesentliche Dienste. Ueding.

2. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Wambacq, B. N., O. Praem., L'épithète divine Jahvé Seba'ôt. Étude philologique, historique et exégétique. gr. 8° (XVI u. 308 S.) Tongerloo 1947, Desclée, de Brouwer. Belg. Fr. 400.—. — Diese Studie, die bereits 1938 vom päpstlichen Bibelinstitut als Doktorthese angenommen wurde, setzt den „Jahve"-namen voraus und will sich nur mit der Bedeutung befassen, die er durch den Zusatz „Seba'oth" erhält. Nach einer knappen Skizzierung der bisher vorgelegten Deutungen als „Gott der Heere Israels", „Gott der Sterne", „Gott der Engel", „Gott der Naturelemente", „Gott der Dämonen", „Herr des Universums" sucht W. im 2. Teil seiner Arbeit (50-100) in ausführlicher Textkritik den Quellenbefund klarzustellen. Von den 285 Vorkommen des Namens im MT werden fünf Stellen (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2 18; Am 6, 8 14) als spätere Einschübe gestrichen, aber drei Stellen, die nur in den LXX erhalten sind (Am 5, 8; 9, 6; Mal 1, 13b), als ursprünglich eingefügt. In 1 Sm tritt dieser Gottestitel zuerst auf und wird dort bereits als im Volke geläufig vorausgesetzt (vgl. 1 Sm 1, 3 11). Daß er in den vorausgehenden Büchern nachträglich als Reaktion gegen den Sternenkult gestrichen sei, wird mit guten Gründen abgelehnt. Übrigens findet sich der Name, außer 1 Sm 1, 3 und 2 Sm 5, 10, immer nur im Munde von Personen, die im Auftrag Gottes sprechen oder zu Gott beten, ist also fast ausschließliches Eigengut religiöser und besonders prophetischer Rede. — Der 3. und Haupt-Teil des Buches (Examen philologique, historique, exégétique: 104-285) untersucht zunächst die lexikalische Bedeutung von saba'. W. wendet sich hier besonders gegen den militärischen Sinn des Wortes, der in den hebräischen Wörterbüchern zu stark betont werde. Der Singular saba' bedeute zwar oft „Krieg" oder „Armee", doch sei das durch den Kontext bestimmt und gerade in den Büchern, die den Gottesnamen enthalten, habe saba' für gewöhnlich keinen militärischen Sinn (132). Der Plural seba'oth aber bezeichne überhaupt in den allermeisten Fällen (21 von 28): „groupe, groupement, foule, multitude" (145). So hat auch für den Gottesnamen die Bedeutung „Volksscharen" — schon Ex 7, 4 und 12, 41 wird ganz Israel „sib'oth Jahve" genannt — philologisch den Vorzug vor „Armeen", falls nicht die Verwendung des Titels

eindeutig auf den militärischen Sinn hinweist. Diese Frage beantwortet die historische Untersuchung, die dem Gebrauch des Titels von Samuel bis zu den Schriftpropheten nachgeht: Mag auch vielleicht der Name zuerst bei einer Siegesfeier geschaffen worden sein (284), so wird Jahve Seba'oth (J. S.) doch von Anfang an als allseitiger Schutzgott Israels gesehen (1 Sm 1, 11; 2 Sm 5, 10; 7, 8 ff.), nicht speziell als Kriegsgott, trotz 1 Sm 17, 45. Überall, wo J. S. genannt wird, geht es um die Verwirklichung der göttlichen Heilspläne (175), die er mit unwiderstehlicher Kraft durchführt; er ist „le Dieu tout-puissant" (166). Diese Sinngebung des Gottestitels soll dem damaligen Volke erwachsen sein aus dem Erleben der Heilsführungen und machtvollen Hilfen Jahves seit dem Exodus. Die Beweisführung für diesen Zusammenhang ist nicht ganz überzeugend, weil sie nicht klar aus den J.-S.-Stellen, sondern zum großen Teil aus einem Rückblick auf die ganze Geschichte gewonnen wird. Doch scheint sachlich wohl das Richtige getroffen zu sein. — Mit Amos tritt etwas Neues zutage. Während J. S. sich bisher stets nur zum Schutz des Volkes einsetzte, stellt er jetzt ethische Forderungen an das Volk, bedroht es mit Exil und unterstreicht beides durch ausdrückliche Betonung seiner Allmacht als Schöpfer und Herr des Alls (191-192). Gerade bei diesem letzteren gebraucht der Prophet mit Emphase den Titel J. S. (Am 4, 12-13; 5, 8-9; 9, 5-6). So ist zwar die Grundidee der Allmacht die gleiche geblieben, aber die ganze Schau hat sich erweitert und vertieft vom Gott der Scharen Israels zum Herrn des Universums und aller Völker, der zwar nach wie vor zu seinem erwählten Volke steht, aber sich auch zugleich viel weiter von ihm distanzieren kann (200-201). Allerdings scheint mir diese Entwicklung nicht erst, wie W. meint, bei Amos, sondern schon bei Elias (3 Kön 19, 9-18) spürbar zu sein. Mit Amos ist dann die Entwicklung bereits abgeschlossen. Darum bringt W. im Examen éxégétique (204 bis 285) in einer guten Zusammenschau den ganzen Verwendungsbereich des Gottesnamens bei den Propheten zur Darstellung. Er gliedert das Material in 5 Punkte: „Jahvé Seba'ôt 1. domine les forces de la nature; 2. règle les destinés des nations païennes; 3. exige l'observation de ses commandements; 4. profère des menaces à l'adresse d'Israel; 5. est le Dieu protecteur de la nation, et habite le mont Sion" (207). — Hier werden allerdings manche Texte ausführlich herangezogen, in denen überhaupt nicht von J. S. die Rede ist, sondern nur von Jahve. Es ist zwar richtig, daß der Gottestitel in all den genannten Zusammenhängen vorkommt, aber es ist doch sehr die Frage, inwieweit sie wirklich etwas mit ihm zu tun haben. Es will eher scheinen, daß dieser bei den Propheten gebräuchlichste Gottestitel viel von seiner spezifischen Note verloren hat und oft einfachhin ein feierlicherer Ausdruck für „Jahve" wurde. Darüber hätte man wohl eine genauere Untersuchung erwartet. In der Tat weitet sich ja die Studie in den genannten fünf Punkten mehr oder weniger zu einer allgemeinen Darstellung der wichtigsten Beziehungen zwischen Jahve und der Schöpfung, bezw. dem Volk Israel. — Doch darf man über diese Ausweitung auch froh sein, da auf diese Weise ein um so reicheres Material für die Gotteslehre des AT sowohl in religionsgeschichtlicher Entwicklung wie in der Breite des Ideengehaltes in einheitlicher Gruppierung um den Gottesnamen vorgelegt wird. Haspecker.

Allgeier, A., Die neue Psalmenübersetzung. Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Deutsch bearbeitet in Verbindung mit H. Schneider, O. Heggelbacher, A. Deißler. gr. 8° (347 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 9.80. — A. hat seit Jahrzehnten zahlreiche Untersuchungen über die altlateinischen Psalterien und die Vulgatapsalmen, namentlich über die afrikanischen und spanischen Einflüsse, veröffentlicht. In der Einleitung (5-18) gibt er Beispiele, wo im neuen Psalter der Ausdruck verdeutlicht, vereinfacht, besser lateinisch ist. Er weist sodann auf schwer oder kaum verständliche Stellen hin, deren Verbesserung freilich nur aus der Textgeschichte mit Hilfe des Hebräischen zu erhellen ist. A. macht die Verbesserungen besonders an Ps 4 im einzelnen deutlich und kennzeichnet die bisherige Übersetzung als wortwörtlich, die neue als sinngemäß. Dabei zeigt er, daß das Psalterium Hebraicum den Altlateinern in

charakteristischen Wörtern nähersteht als das Gallicanum. Er verlangt historische Verknüpfung der Erklärung des neuen Psalters mit den alten und Beachtung des sprachlichen Ausdrucks nach Grammatik, Stilistik, Poetik. Die *Übersetzung* des neuen Psalters haben H. Schneider für Ps 1-50 und Cantica, Heggelbacher für Ps 51-100 und Deißler für Ps 101-150 ausgeführt. Sie sucht, wie der lateinische Psalter selbst, gegen den Urtext treu zu sein und doch gut deutsch. Jedem Ps ist die wertvolle Einteilung nach der römischen Ausgabe vorgesetzt, aber exegetische und kritische Noten sind erst für später geplant. Für die Treue der Übersetzung hier einige Beispiele: Ps 47, 3 collis praeclarus: der herrliche Hügel (Miller: stolz ragt er auf; Henne: herrlich ragt auf; H. Schmid: wörtlich „schön von Erhebung" (jᵉpheh nôph); 5b irruerunt simul: brachen ein gemeinsam (Miller: vereint, in Haufen stürmten sie heran); Ps 62, 2 sollicite te quaero: ich suche dich sehnlich; Ps 64, 12 semitae tuae pinguedinem stillant: vom Fette tropfen deine Pfade; Ps 125, 6 venientes venient cum exsultatione: bei ihrer Heimkehr kommen sie mit Jubel (Miller: doch jauchzend kehren sie zurück; Henne: doch mit Jauchzen kommt er, kommt er zurück, bo' jabo'). — Wie man sieht, ist die Übersetzung genau und schön, voll Schwung in freien Rhythmen; auch die der Cantica. Besonderes Interesse verdient der letzte Teil, von A. selbst: *der neue Wortschatz* (259—347). Gerade beim Vergleich dieser herausgelösten Ausdrücke nimmt man wahr, um wieviel sprachlich und stilistisch besser und sachlich genauer und plastischer doch der neue Psalter ist. Die Zusammenstellung reizt zum Studium der Textgeschichte und gibt eine Fülle von lohnenden Aufgaben für Seminarübungen. Zwar will der neue Psalter durch seinen genaueren und verständlicheren Text den Zugang zum Sinn erleichtern und die früher nötige Textbereitung ersparen. Aber durch Vergleichen mit Psalterium Gallicanum, LXX und MT wird man doch auf vieles aufmerksam, erst recht, wenn man A.s und anderer Arbeiten zum altlateinischen Psalter heranzieht. Auch zum Latein des neuen Psalters bietet der Wortschatz sehr viel Stoff; darüber läuft ja besonders mit VigChrist eine lehrreiche Diskussion; vgl. Schol 20—24 (1949), 576 ff. — Oft sind fälschlich übersetzte Eigennamen wiederhergestellt. So etwa 28, 6 dilectus: Sarion — 41, 7 ex monte modico: Misar. — Hoffentlich folgen bald die ausführlichen textkritischen und exegetischen Noten. Koester.

Hauck, Fr., Die Entstehung des Neuen Testaments. kl. 8⁰ (291 S.) Gütersloh 1949, Der Rufer. Geb. DM 6.80. — Der Verf. will dartun, wie das N. T. in seiner Gesamtheit „das Bild Jesu in seiner ursprünglichen Wirklichkeit durch alle Jahrhunderte" erhalten hat (289). Nach einem summarischen Überblick über die Entstehung des N. T. (5—7) zeigt er die drei Stufen der Entwicklung, die zu dem um 400 abgeschlossen vorliegenden ntl. Kanon geführt haben: 1. die Vorstufen (7—25), 2. die Entstehung der einzelnen Schriften des N. T. (25—244) und 3. die Sammlung der ntl. Schriften (244—287). Als Vorstufen kommen in Frage das A. T., das nicht etwa durch das Christentum verdrängt, sondern vielmehr von der neuen Gemeinde von Christus her richtig gedeutet und als Gottes Wort verstanden wird (11), und die mündliche Überlieferung, die nach H. sichtlich in zwei Strömen ergeht, den Taten und den Worten Jesu (11). Aus dieser mündlichen Überlieferung habe auch Paulus geschöpft, indem er u. a. Markus und Silas als Mitglieder der Urgemeinde zu seinen Begleitern genommen habe (16). Diese Überlieferung habe ihren ersten schriftlichen Niederschlag gefunden im Mk und in der aramäisch geschriebenen von Papias erwähnten Redesammlung (Q) des Matthäus, die dann in griechischer Übersetzung zusammen mit Mk dem Verfasser von Mt und dem Lukas wohl in zwei verschieden geformten Abschriften vorgelegen habe (18—25 119). Unter den ntl. Schriften, von denen H. im einzelnen gute Gedankenaufrisse gibt, sind nach ihm die echten Paulusbriefe die ältesten. Als solche kommen für ihn nur in Frage 1 u. 2 Thess, Gal, Phil, 1 u. 2 Kor, Röm, Kol und Phm. Dabei läßt er meines Erachtens wohl mit Recht den Phil in einer ephesischen Gefangenschaft auf der 3. Missionsreise geschrieben sein (vgl. Verbum Domini 19 [1939] 321—332; 21 [1941] 9—21). An der Abfassung des 3. Evangeliums und der Apg durch Lukas hält er fest, setzt aber auch diese erst nach 70 an (164), d. h. ungefähr um dieselbe Zeit wie

die Abfassung des Mt (135). Dabei betont er, daß die Kindheitsgeschichte Jesu sowohl bei Mt wie bei Lk schon überwiegend Legende sei (127 f. 144), wie Mt auch sonst legendäre Züge aufgenommen habe, z. B. die Münze im Maul des Fisches (17, 24 ff.), die Steigerung des Seewandels (14, 28 ff.), die Grabeswächter (27, 62 ff.; 28, 4) u. a. (126) Die katholischen Briefe sind für den Verf. mit Ausnahme der Johannesschriften pseudonyme Schriften (181—194, 238 f.). Die fünf Johannesschriften stammen nach ihm aus der Gemeinde von Ephesus (195), sind aber wohl von einem Presbyter Johannes, einem vom Apostel Johannes verschiedenen, aber mit diesem bekannten Herrenjünger geschrieben, der dessen Überlieferung weitergegeben haben möge (200). 2 Petr setzte schon eine Sammlung von Paulusbriefen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts voraus, weil nach H. 2 Petr erst um diese Zeit geschrieben ist. Bei dieser Sammlung soll es zu einer gewissen kirchlichen Überarbeitung gekommen sein, bei welcher der Herausgeber einiges umordnete, einiges fallen ließ, was der Allgemeinheit weniger galt oder dem Verständnis nicht mehr entsprach, einiges an die fortgeschrittenen Zustände oder die späteren gottesdienstlichen Bedürfnisse anpaßte (246). Aber wie ließe sich ein solches Vorgehen mit den Vorwürfen eines Irenäus und Tertullian gegen die Häretiker, z. B. gegen Marcion, wegen Verstümmlung und Verfälschung der Evangelien vereinbaren? Die erste Sammlung der Paulusbriefe hat nach H. wahrscheinlich die Kirche von Korinth in den achtziger Jahren veranstaltet, da in den ältesten Katalogen die Briefe an die Korinther an erster Stelle ständen (244 f.). Tatsächlich nennt z. B. Tertullian (De praescr. haer. 36: PL 2, 59 und Adv. Marc. l. 4, 5, 2: PL 2, 395) wie auch der bekannte Kanon des Muratori-Fragments die Korintherbriefe an erster Stelle. H. meint, die Worte: „an alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, an jedem Ort, an ihrem wie dem unsrigen" (1 Kor 1, 2) seien von dem Sammler hinzugefügt worden, um die allgemeine Geltung des Briefes und der ganzen Sammlung darzutun (245). Erst als Rom im Laufe der Zeit die Führung in der Kirche gewonnen habe, sei der Röm an die erste Stelle gerückt und bei der Gelegenheit vielleicht die Bezeichnung „in Rom" (Röm 1, 7), die in einigen wenigen Handschriften fehlt, getilgt worden (245). Das N. T. der Großkirche ist nach H. eine Gegenbildung des Kanon des Marcion gewesen (262). Aber beruft sich nicht schon Tertullian gegen den Kanon des Marcion auf die Überlieferung der gesamten Kirche? (vgl. Adv. Marc. 4, 5: PL 2, 395 f.). Kann man es ferner mit der auch von H. so betonten Hochschätzung des Apostolischen im 2. Jahrh. (264) vereinbaren, daß man eine Reihe pseudonymer oder unterschobener Schriften als apostolische in den Kanon aufgenommen hätte, zumal wenn ein einstimmiges Zeugnis der Tradition über den Verfasser vorliegt? Es ist sicher eine unbewiesene Behauptung, daß „die kirchliche Übung und der Wunsch nach Einheit und Bestimmtheit" bei der endgültigen Festlegung des Kanon „ernstes geschichtliches Fragen" unterdrückt habe (286). Gewiß kann auch eine pseudonyme Schrift zuverlässiges Traditionsgut enthalten, wie es auch H. von den angeblich pseudonymen Schriften des N. T. annimmt, aber es ist hier die Frage, ob die literarische Fiktion mit dem einhelligen Zeugnis der Tradition vereinbar ist, nach der doch gerade die pseudonymen oder apokryphen Schriften als nicht-apostolisch ausgeschlossen worden sind. Gegen eine *frühere* Sammlung des *gesamten* N. T. als zusammenhängendes Buch macht H. geltend, daß sie aus technischen Gründen nicht möglich gewesen sei, da der Kodex erst um 350—400 an die Stelle der Rolle getreten sei (262). Das ist nicht zutreffend, da praktisch schon das ganze N. T. in den Chester-Beatty-Papyri ($P^{45, 46, 47}$) in drei Papyrus-Kodizes vorliegt, ja da nach Ausweis des von Robberts herausgegebenen Fragments aus Joh 18 (P^{52}) Joh schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kodexform vorhanden war. Wenn H. auch als Leser offenbar vor allem weitere Kreise im Auge hat, sieht doch auch der Theologe hier in einer klaren Überschau, wie man sich heute in nicht-katholischen Kreisen die Entstehung des N. T. denkt. Dem kritischen Leser dürfte es dabei doch fraglich bleiben, ob bei der Auffassung des Verf. „das Bild Jesu in seiner ursprünglichen Wirklichkeit durch alle Jahrhunderte erhalten" worden wäre (289). Brinkmann.

Schmid, J., Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 1). gr. 8° (277 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 10.—; geb. DM 12.—. — Ders., Synopse der drei ersten Evangelien, mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Lex.-8° (214 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 11.50; Hlw. DM 13.80. — Nachdem Sch. schon 1939 und 1941 im Regensburger Neuen Testament die Kommentare zu Mk und Lk herausgegeben hatte (vgl. Schol 15 [1940] 609; 16 [1941] 606), ist nunmehr auch der Kommentar zu Mt erschienen. Der Verf. hat es wiederum verstanden, auf engstem Raum das Verständnis des hl. Textes dem Leser nahezubringen. Wenn er dabei auch, entsprechend der Zielsetzung des Kommentarwerkes, auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet, merkt doch der Fachmann auf Schritt und Tritt die Vertrautheit mit dem Gegenstand und mit der einschlägigen Literatur. Da es sich um den 1. Band der Sammlung handelt, wird der besonderen Einführung in das Matthäus-Evangelium eine allgemeine in die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu, in ihre schriftstellerische und theologische Eigenart und ihren Geschichtswert und schließlich in die synoptische Frage vorausgeschickt (7—18). Es wird betont, daß bei Mt das theologische und apologetische Interesse weit stärker hervortritt als bei Mk und Lk (23), und daß Mt mit Recht das ausgeprägt katholische Evangelium genannt wird (25). Neben einer getreuen, sinngemäß gegliederten Übersetzung und einer philologisch zuverlässigen Texterklärung ist der Verf., vor allem in den eingestreuten Exkursen, darauf bedacht, den theologischen Gehalt herauszustellen. Abgesehen von den beiden ersten Exkursen („Jesus der Nazoräer“ und „Die Eigenart und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte des Matthäus“), sind alle mehr oder weniger biblisch-theologisch: „Jesus und das AT“, „Die alte und die neue Gerechtigkeit“, „Die Ethik des Judentums und des Evangeliums“, „Das theologische Problem der Bergpredigt“, „Evangelium und Welt“, „Die Primatverheißung“, „Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu“, „Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu“ und „Der trinitarische Missions- und Taufbefehl“. Die Bergpredigt ist nach Sch. eschatologische Ethik, weil sie die Bedingungen für das Eingehen in das Gottesreich ausspricht und weil sie die Ethik der schon gegenwärtigen Gottesherrschaft ist (114). Dementsprechend sind auch die drei ersten Bitten des Vaterunsers — die im einzelnen an jüdische Gebetsformeln anklingen — eschatologische Bitten. Dabei ist die erste Bitte nicht von einem Geheiligtwerden des Namens Gottes durch die Menschen zu verstehen, wie sie fast einhellig von den Kirchenvätern aufgefaßt wird, sondern von einer Offenbarung der Heiligkeit Gottes durch Gott selbst in den Heilstatsachen (92 f.). Erst mit der vierten Bitte wird der Blick auf die Gegenwart gerichtet (94). Eine ähnliche Auffassung vertreten u. a. auch Lagrange und E. Lohmeyer (Das Vater-Unser, Göttingen, 2. Aufl., 1946). Dabei liegt dem Verf. natürlich der extreme Eschatologismus fern, sondern für ihn ist die eschatologische Gottesherrschaft schon gegenwärtig (114). Sch. betont, daß die Worte „Sohn (des lebendigen) Gottes“ Mt 16, 16 ebensowenig wie Mt 26, 63 von Jesu wesenhafter Gottessohnschaft gedeutet werden dürfen, da im Zusammenhang zunächst nur von seiner Messiaswürde die Rede ist (175 f.). Wenn gesagt wird, daß auch Mt 16, 18 f. Kirche und Himmelreich klar und deutlich unterschieden werden (177), will der Verf. damit wohl kaum bestreiten, daß das Himmel- bzw. Gottesreich in der Kirche sichtbar geworden ist. Ob die Sendung der Johannesjünger und ihre Frage wirklich, wie Sch. (139 f.) meint, auf eine Glaubenskrise des Täufers schließen läßt und nicht nur rein pädagogisch gemeint sein kann, dürfte doch wohl fraglich bleiben, da Christus nach dem Fortgang der Johannesjünger vor dem Volke die Festigkeit des Täufers rühmend hervorhebt (Mt 11, 8). Man kann wohl auch nicht sagen, daß Johannes den Messias nur als den gestrengen Richter erwartet habe und nun in dieser Erwartung durch das bisherge Verhalten Jesu getäuscht woden sei; denn er kannte ihn, wenigstens von der Taufe an, auch als das Lamm Gottes (vgl. Joh 1, 29—34). Aber nach der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ gibt es nur wenige Stellen in der Hl. Schrift, deren Sinn von der Kirche oder durch das einstimmige Urteil der Väter festgelegt ist. Darum ist ein selbständiges

Urteil, wie der vorliegende Kommentar es überall dort, wo die Kirche Freiheit gelassen hat, verrät, nur zu begrüßen. — Inzwischen hat Sch. seinen Kommentaren zu den synoptischen Evangelien noch eine Synopse der drei ersten Evangelien hinzugefügt. Das Johannesevangelium ist als Ganzes nicht aufgenommen worden, sondern nur die Parallelstellen zu den synoptischen Evangelien wurden vermerkt, und zwar einzelne Verse nur in Form von Anmerkungen. Der Text der Synopse stimmt im wesentlichen mit der Übersetzung in den entsprechenden Kommentaren überein. Dabei war der Verf. darauf bedacht, die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten der Parallelstellen auch in der Übersetzung getreu wiederzugeben. Nicht eine Evangelienharmonie wollte er schaffen, sondern die drei Evangelien wurden so nebeneinandergestellt, daß der Text jedes einzelnen in seiner Reihenfolge erhalten blieb und deshalb in der Synopse fortlaufend gelesen werden kann. Damit war aber die Notwendigkeit gegeben, die Paralleltexte dort, wo sie in den einzelnen Evangelien an verschiedenen Stellen stehen, jeweils doppelt zu drucken, und zwar so, daß sie dort, wo sie in dem betreffenden Evangelium nicht ihren Platz haben, durch Kleindruck kenntlich gemacht sind. Sogenannte Dubletten finden sich jeweils als Anmerkungen unter dem Text. Am Kopfende jeder Seite wird angegeben, auf welcher Seite der letzte Vers der einzelnen Evangelien in ihrer eigenen Reihenfolge steht und auf welcher Seite die Fortsetzung zu finden ist. Sehr wertvoll ist das dem Ganzen vorausgeschickte Parallelenverzeichnis zur Synopse, da es auf den ersten Blick ein anschauliches Bild gibt, was die einzelnen Evangelien mit den andern gemeinsam haben. Dadurch werden schon gewisse Rückschlüsse auf ihre gegenseitige Abhängigkeit ermöglicht. 12 Seiten mit 272 sachlichen Anmerkungen in Kleindruck erleichtern das Verständnis des Textes auch demjenigen, der keinen weiteren Kommentar zur Hand hat. So ist die vorliegende Synopse zweifellos eine wertvolle Ergänzung des Regensburger Neuen Testamentes, die in ihrer Eigenart nicht nur dem Laien, sondern auch dem Fachexegeten und Dogmatiker gute Dienste leisten wird. Zum Schluß sei noch vermerkt, daß auch die buchtechnische Ausführung der Synopse, die gewiß keine geringen Anforderungen an den Drucker stellte, vorzüglich gelungen ist.

Brinkmann.

Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des NT. gr. 8° (VIII u. 314 S.) Heidelberg 1949, Kerle. geb. DM 9.50. — Das Werk hat als Doktorarbeit der Universität Bonn vorgelegen. Der Verf. hat die philol.-histor. Untersuchung gekürzt und in die Anmerkungen verwiesen. Er geht aus vom Wesen und Zweck der formgeschichtlichen Methode, die, richtig verstanden, grundsätzlich nichts anderes will, „als die Schrift aus ihrem Ursprungsort der Kirche erklären" (7). Sie fragt nach dem „Evangelium vor den Evangelien" und forscht „nicht nach dem äußerlich Formalen der Überlieferung, sondern nach (ihren) Motiven und Tendenzen" (11). Sch. versucht nun am Beispiel der Leidensgeschichte, die vorzugsweise in den Evangelien eine Einheit bildet, „aufzuzeigen, welche Motive und Tendenzen den Stoff der evangelischen Erzählung von Mk (über Mt, Lk und Joh bis) zu den Apokryphen geformt haben, welche Absichten der Verkündigung, welcher Glaube also als ihr immanent erkannt werden können". Andererseits untersucht er, „wie die gleiche Verkündigung in den apostolischen Schriften in ausgesprochener dogmatischer Setzung dargestellt wird", und fragt, „in welchem Verhältnis beide zueinander stehen" (12). Unter diesen Gesichtspunkten behandelt der 1. Teil die Passion in ihrem Geschehen selbst, d. h. „die menschliche Vordergründigkeit" und „die göttliche Hintergründigkeit der Geschichte" (15-126), der 2. Teil „Frucht und Heilswert der Passion", und zwar Christi „Liebe" und „Dienst" im Heilswerk der Passion und die Heilsbedeutung des Todes Jesu (127-194), der 3. Teil „die Passion des Christus als Form und Leben der Kirche", und zwar die Zusammengehörigkeit von Leiden und Erhöhung im kirchlichen Kerygma, die Passion Christi als Form der Kirche und die Verleugnung des Kreuzes durch Abfall und Sünde (195-244), und der 4. Teil „die Passion in den Formeln des Symbolums und des Kerygmas" und die „paulinische Leidensmystik" (245-275). In einem Schlußteil

spricht der Verf. von der impliziten Verkündigung der Passion in den Evangelien und der expliziten in den Briefen der Apostel, vom Glaubens- und Geschichtsbild und von der Auslegung des NT als „Schrift" und „Wort" (277 bis 299). — Als bewiesene Tatsache nimmt er die Markuspriorität im Sinne der Zweiquellentheorie an (1), freilich so, daß Q, wie man heute immer mehr annehme und wie E. Hirsch es wahrscheinlich gemacht habe, nicht eine bloße Redequelle, sondern ein ganzes Evangelium gewesen sei (285, Anmerkung). Der wichtigste Methodensatz der Formgeschichte sei: „Wenn man die Tradition innerhalb der Zeit, in der wir ihre Weitergabe überprüfen können, d. h. von Mk über Mt und Lk zu Joh und den Apokryphen, genau untersucht, lassen sich gewisse gleichbleibende Gesetze, Interessen und Tendenzen aufzeigen, die die Überlieferung bei ihrer Weitergabe zusehends ausgestalteten, weitertrieben und formten" (5). Diese Gesetze usw. sucht Sch. dann an dem Beispiel der Leidensgeschichte im einzelnen darzutun. Als solche Tendenzen und Motive werden z. B. geltend gemacht die fortschreitende Entschuldigung des Versagens der Jünger im Leiden (18) und die zunehmende Entlastung des Pilatus und Belastung der Juden (25), ferner das Bestreben, in der Gethsemaneszene die Not und Hilflosigkeit des Messias zu mildern (41), und ähnlich in der Szene der Gefangennahme (43). Bei Joh sei der furchtbare marcinische Kreuzigungsbericht verklärt durch die göttliche Freiwilligkeit und Hoheit des Leidenden (46). Von den Zuschauern unter dem Kreuze werde Mk 15, 39 nur der Hauptmann genannt, Mt 27, 54 der Hauptmann und seine Leute . . .; Lk 23, 48 füge hinzu: „und die ganze Menge", und im apokryphen Petrusevangelium würden noch die Ältesten und Priester erwähnt (47). Als weitere Motive werden u. a. genannt das messianische „Muß" des Leidens, der Wille des Vaters, die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Erlösers, Sieg, Erhöhung und Vollendung, Sühne, Lösegeld, Opfer, Universalität des Heilstodes Christi usw. So sehr es zu begrüßen ist, daß der Verf. auf die Bedeutung einer gesunden Formgeschichte für das Verständnis der evangelischen Berichte aufmerksam gemacht hat, dürfte es doch bei den von ihm angeführten Beispielen vielfach fraglich bleiben, ob wir die verschiedene Gestaltung der Berichte auf Kosten der formgeschichtlichen Entwicklung oder nicht vielmehr auf die Eigenart und Zielsetzung der betreffenden Evangelisten zu setzen haben, die auch nach Sch. durchaus mitbestimmend sind (vgl. 6, Anm. 9). Außerdem dürfte es bis heute noch keineswegs ausgemachte Sache sein, daß Mk vor dem aramäischen Mt geschrieben ist, der von der Überlieferung als erstes Evangelium genannt wird, wenn auch unser kanonischer Mt offenbar nach Mk und vielleicht anderen zuverlässigen Quellen, z. B. für die Kindheitsgeschichte, sei es von Matthäus selbst oder einem anderen überarbeitet und ergänzt sein mag. Wenn übrigens Q nicht eine bloße Redesammlung, sondern ein vollständiges Evangelium gewesen ist, wie auch der Verf. mit Hirsch u. a. annimmt (285), liegt kein zwingender Grund vor, darin nicht den aramäischen Mt zu sehen, wie es praktisch Sickenberger, Jos. Schmid u. a. tun. Auffällig ist, daß der Verf. als katholischer Theologe mit wenigen Ausnahmen nur nicht-katholisches Schrifttum angeführt und verwertet hat, auch dort, wo er in katholischen Kommentaren denselben Aufschluß finden könnte; z. B. S. 143 Anm. 6 u. 7 werden für die durchweg auch von katholischen Autoren vertretene Deutung von ὑπέρ 2 Kor 5, 14 15 21 u. Gal 3, 13 als Stellvertretung nur Windisch und Schlier zitiert. Bei der grundsätzlich oft ganz verschiedenen Einstellung seiner Gewährsmänner hat man den Eindruck, daß er sich hier und da allzusehr von ihren „Behauptungen" hat beeinflussen lassen. Aber trotzdem bleibt bestehen, daß er die positive Bedeutung der richtig angewandten formgeschichtlichen Methode für den Nachweis der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte mit Recht betont und überzeugend dargetan hat. Brinkmann.

Leitz, H., Die christliche Hoffnung und die letzten Dinge. Darstellung der biblischen Eschatologie. gr. 8⁰ (151 S.) Baden-Baden 1948, Fehrholz. DM 4.20. — Es ist das große Anliegen des Verf., dem Leser an Hand der Hl. Schrift eine Ganzheitsschau der endgeschichtlichen Ereignisse zu vermitteln, wie sie die biblischen Autoren gehabt haben und wie sie dem Urchristentum vertraut war.

Dabei handelt es sich nicht um eine vollständig neue Arbeit, sondern um eine umfassende Neubearbeitung der 1936 und 1938 von ihm herausgegebenen Schrift „Die Hoffnung der Kirche und die letzten Dinge" (10). Der Verf. beklagt es, daß es keine einheitliche protestantische Eschatologie gibt (9). Er selbst bekennt sich zur „Una-Sancta-Bewegung", freilich in der Weise, daß er sämtlichen bestehenden Gruppen der Christenheit das Recht abspricht, sich die wahre Kirche zu nennen, da sie nur Abteilungen der *einen* wahren Kirche seien (8). Nachdem er in einem mehr einleitenden Teile die Frage gestellt hat: „Sind wir hoffende Christen?" (11-21) und dabei zu einem negativen Ergebnis gekommen ist, behandelt er im 2. Teile die biblische Eschatologie. Er geht aus von dem „dreieinheitlichen Wesen" des Menschen: Leib, Seele, Geist, so zwar, daß er der Seele Verstand, Willen und Gefühl zuschreibt, die auch beim Tiere (sic!) in seiner Art zu finden seien (22 ff. 141-144). Der Geist ist ihm die eigentlich „rein"-menschliche Wesenheit des menschlichen Wesens (22). Aber auch von der Würde des sterblichen Leibes als Werkzeug der Seele (25), vom Sinn des Todes als lebenswidriges, weil widergöttliches Phänomen, aber auch als Erlösung und Opfer, als Grenze und Ende unseres Erdendaseins, als ernsthafte Entscheidung weiß der Verf. an Hand der Hl. Schrift viel Schönes und Tiefes zu sagen (25-28). Grund des Todes ist ihm allerdings nicht die Erbsünde, die er nach protestantischer Auffassung in der „bösen Lust und Neigung" sieht, sondern die persönliche Sünde, von der Paulus Röm 5, 12 spreche (?) und die eine unfehlbare Auswirkung der bösen Lust und Neigung sei (29 f). Aber wie ist dann das Sterben von Kindern zu erklären, die noch keine persönlichen Sünden begehen konnten? Die Unsterblichkeit der Seele — die zwar körperlos, aber nicht gestaltlos weiterlebe — ist ihm eine von der Schrift her sicher feststehende Tatsache (30-37), und ebenso die wirkliche leibliche Auferstehung der Toten (37-44). Dabei unterscheidet er auf Grund von Offb 20, 6 die erste Auferstehung der Gerechten bei der Wiederkunft Christi zu Beginn des 1000-jährigen Reiches (38-44) und die allgemeine Auferstehung nach dessen Ablauf (44f.). Das 1000jährige Reich faßt L. mit Menge auf als die diesseitige Heilsvollendung im letzten Jahrtausend der Weltgeschichte, wo Christus auf der Welt herrscht, der Rest Israels sich bekehrt hat und das Heil zu den Heidenvölkern trägt (77 f.). Für seine Tatsächlichkeit bürgt ihm außer Offb 20, 3-7 das Zeugnis der Kirchenväter (Papias, Tertullian, Irenäus), deren chiliastische Anschauungen bekanntlich von der Kirche abgelehnt werden (81 f.). Die Offenbarung sei zweifellos zeit-, kirchen- und endgeschichtlich zugleich aufzufassen (132). Die Zeit des 1000jährigen Reiches denkt sich der Verf. als einen für das geistliche Wachstum notwendigen Übergangsabschnitt, auf den erst die endgültige Bestätigung folgt (43). Zunächst wird Satan noch für kurze Zeit wieder losgelassen und wird viele verführen (83 f.), und dann fogt die allgemeine Auferstehung und das „jüngste" oder Endgericht, wenn auch der leibliche Tod schon ein Gericht bedeutet (45-48). Auf das Endgericht folgt nicht Weltuntergang, sondern Weltverwandlung in den neuen Himmel und die neue Erde (84). So unterscheidet die neutl. Prophetie nach L. drei zeitlich und zwecklich unterschiedene Parusien: 1. des Retters und Bräutigams als Folge der ersten Auferstehung, 2. des Königs beim Beginn des 1000jährigen Reiches und 3. des Richters beim Endgericht (63). Gott werde, wie einst den Noe, seine Gemeinde vor der großen Trübsal herausziehen (66 f.). Die verborgenen Gerechten sind es nach dem Verf., die nach 2 Thess 2, 6 ff. die letzten Gerichte, das Offenbarwerden des letzten Antichristen, des „Gesetzlosen" noch aufhalten (69). Die aus dem Kampf mit dem Antichristen Geretteten werden als „Letztlinge" (nicht als Erstlinge) in das himmlische Reich eingehen (74). Dabei herrscht nach L. auch im Jenseits räumliche und zeitliche Ordnung (34). Sehr anregend ist noch, was der Verf. über den eschatologischen Charakter von Taufe und Abendmahl zu sagen hat (86-90). Er selbst sieht in den Zeichen der Zeit die Parusie nahe bevorstehen (91-102). Exkurse über die Kirchenfrage (120 f.), über die Prophetie im NT. (131-134), über die Existenz Satans (135-138), über das Problem des Todes (138 ff.), über die Dreieinheit des Menschen (141-144) und über die Unsterblichkeit der Seele (144-147) bilden den Abschluß der zweifellos sehr an-

regenden und im wesentlichen durchaus biblisch-theologisch begründeten Arbeit. Freilich wird man aus katholischer Sicht seine Auffassung nicht überall ohne weiteres teilen können, z. B. wo es sich um den Kirchenbegriff oder um die Frage des 1000jährigen Reiches und dgl. handelt. Brinkmann.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik, Bd. I: Gott der Dreieinige. gr. 8° (648 S.), Bd. II: Gott der Schöpfer und Erlöser, 3. u. 4., umgearbeitete Aufl., gr. 8° (962 S.) München 1948 u. 1949, Hueber. DM 17.— bzw. 26.80. — Die so gut aufgenommene Dogmatik des nun wieder in München lehrenden Dogmatikers erscheint in neuer, gegenüber den beiden ersten stark veränderter Auflage. Diese Veränderung zeigt sich nicht nur im Umfang, der auf etwa das Doppelte angewachsen ist. Auch innerlich hat die Neubearbeitung dem Werk ein neues Gesicht gegeben, und zwar zum großen Vorteil. Sch. hat eine wohltuende, sogar einem schulmäßigen Studium zugute kommende Aufteilung in kleinere, mit Zahlen und Buchstaben bezeichnete Abschnitte vorgenommen, wobei noch kennzeichnende und wichtigere Gegenstände durch Fettdruck hervorgehoben sind. Es will uns auch als Vorteil erscheinen, daß der Verf. die ausführlicheren und häufigen Zitate zeitgenössischer Autoren, deren Bedeutsamkeit noch nicht immer erwiesen war, reduziert hat. Die getroffenen Änderungen haben die Vorteile dieser Dogmatik nicht angetastet. — Es seien einige Gesichtspunkte herausgestellt, die ihr besonderen Wert zu geben scheinen. Theologie ist hier nicht so sehr, wenigstens nicht primär, als Gegenstand schulmäßigen Lernens vorgelegt, sondern als Eindringen in den Reichtum christlichen Lebens. Das hat wohl manche Beurteiler, die von einer Dogmatik vor allem den Dienst an der Schule erwarten, bedenklich gemacht. Diesen sei in Erinnerung gerufen, daß „das vorliegende Werk keines der genannten (in der Einleitung namentlich aufgezählten) Lehrbücher verdrängen will" (Bd. 1, VIII). Daß diese neue Dogmatik aber jenen Lehrbüchern eine sehr wertvolle und sehr notwendige Ergänzung bietet, wird niemand leugnen können. Die Eigenart, die das bewirkt, zeigt sich in mancherlei Punkten; so etwa in dem nicht nur theoretisch ausgesprochenen, sondern tatsächlich durchgeführten Wissen um die analoge und begrenzte Bedeutung des Begrifflichen bei aller positiven Bedeutsamkeit, die diesem zugebilligt wird (z. B. Bd. 1, 252). Oder in der Einbeziehung von Momenten, die nicht so sehr an die Ratio als an den ganzen Menschen appellieren, in die Beweisführungen, wenigstens als das Ganze abrundende und verlebendigende und dadurch eben doch auch beweisende Elemente (z. B. bei den Gottesbeweisen, in der Heilsbedeutung des Schöpfungsglaubens usw.). Oder in der Herausstellung von Dingen, die sonst bisweilen in der Begriffserklärung als nicht zu den gattungs- und artbildenden Elementen gehörend unbeachtet bleiben, aber doch zur Deutung und lebendigen Erkenntnis der Begriffe nicht unwichtig sind (als Beispiel beim Personbegriff das Moment der Offenheit zum anderen hin). — Die Abgrenzung der dogmatischen Theologie zu anderen Disziplinen des theologischen Bereiches wird nicht so ängstlich durchgeführt, daß sie zu Verkürzungen führen müßte. Auch das dient der Lebendigkeit. Der Verf. hat, wie uns scheint mit Recht, kein Bedenken, auch gewisse Grenzübertritte in den Bereich der Moraltheologie, Aszetik usw. zu begehen (vgl. etwa die Darlegung der Hindernisse für die rechte Gotteserkenntnis) und so sichtbar zu machen, daß Theologie ein organisches Ganze ist, das man nicht ungestraft in allzu viele Einzelheiten zerlegt. Das Recht der Aufteilung in verschiedene Disziplinen wird dabei auch von Sch. nicht angetastet. — Eine Eigenart dürfte in besonderer Weise dazu beitragen, daß sowohl der lebendige Vortrag des Verf. im Hörsaal wie auch seine ins gedruckte Wort gefaßte Dogmatik ein so lebendiges Echo findet. Es werden auch nichttheologische Bereiche menschlichen Wissens und Erfahrens in das theologische Denken und Arbeiten einbezogen. Das geistige Leben unserer Tage, wie es sich in der Erfahrung lebendiger Menschen und in den Ergebnissen geistes- und naturwissenschaftlicher Forschung

zeigt, wird in das Licht theologischer Erkenntnisse gestellt. Das dient der Klärung so vieler Probleme, die der Mensch unserer Zeit mit sich herumträgt und so oft in enttäuschender Vergeblichkeit durch die Theologie zu klären versucht; es dient aber auch der Lebenskräftigkeit der Theologie und ihrer Glaubwürdigkeit. — Schließlich sei noch auf das erfreuliche Zusammenspiel spekulativer und positiver Theologie hingewiesen, das die Spekulation vor lebensfremden Denkgebäuden und die positiven Darlegungen vor rein registrierender Bestandsaufnahme bewahrt. Man kann allerdings nicht leugnen, daß man bei manchen zitierten Partien die Gegenstände zu sehr aus zweiter und dritter Hand statt aus den Quellen selbst vorgelegt bekommt und daß anderseits von außen übernommene Gedanken nicht immer so ganz vom geistigen Organismus dieser Dogmatik zu eigen genommen sind. — Die Dogmatik von Sch. ist eine Glaubenslehre von großer Lebendigkeit. Das ist ihre Größe, mit der — wo ist das menschliche Werk, bei dem das nicht der Fall wäre? — auch einige Schwächen verbunden sind. Wir wollen dem Verf. keineswegs zumuten, in dürrem Begriffsformalismus seinem Werk Elemente einzubauen, die seiner Eigenart fremd sein müßten. Ob aber nicht doch besser gerade bei schwierigen Gegenständen — wir denken z. B. an die Entwicklung des Personbegriffes — die Elemente, die dem entwickelten Begriff positiv und exklusiv eigen sind, klar und prägnant und vor allem auch dem zunächst noch nicht ganz Eingeweihten faßbar, vorgelegt würden? Die Originalität einer lebendigen Sprache — die man nicht missen möchte — sollte erst dann beginnen, wenn solche erkenntnismäßigen Grundelemente dem Leser den nötigen Halt gegeben haben. — In der Gotteslehre geht Sch. von dem gewohnten Schema ab, das zuerst den Einen und dann den Dreifaltigen Gott zu behandeln pflegt. So wird allerdings dem Irrtum gewehrt, als gebe es etwas in Gott, was nicht trinitarisch wäre. Anderseits gab die Sonderung des den drei Personen Gemeinsamen von dem Trinitarischen Möglichkeiten in der Behandlung, die der von Sch. bevorzugten Aufteilung nicht so gegeben sind. Semmelroth.

Stakemeier, E., Über Schicksal und Vorsehung. gr. 8° (347 S.) Luzern 1949, Räber. Schw. Fr. 19.50. — „Wenn wir über Schicksal und Vorsehung sprechen, sind wir mitten in der Problematik der Gegenwart", so beginnt die Einführung des vorliegenden Buches. Weil das voll und ganz zu Recht besteht, brauchen wir auf die Aktualität des behandelten Themas nicht eigens hinzuweisen. Der Verf. bespricht es in drei Teilen: Schicksal, Vorsehung, Menschenbild im Schicksals- und im Vorsehungsglauben. Übersichtlich ist der Stoff in mehreren Kapiteln angeordnet, von denen wir die über den Schicksalsglauben im Leben der Völker, über den Schicksalsglauben im Spiegel der modernen Dichtung, über Theologie und Theodizee der Vorsehung, über den stoischen Weisen und den christlichen Heiligen hervorheben möchten. Besonderen Wert legt S. auf die Werke moderner Dichter, namentlich auf die von E. Wiechert, und zieht sie mit Geschick zur Illustration des heutigen Menschenbildes, zustimmend oder ablehnend, heran. Aber dabei kommt die quellenmäßige Darstellung des Vorsehungsglaubens aus Schrift und christlicher Philosophie und Theologie nicht zu kurz. Die Anklagen und Einwürfe der von Leid und Unglück Verfolgten werden mit echt menschlichem Verständnis, aber zugleich auch mit der Tiefe berücksichtigt, die nur aus dem Glauben kommen kann. Die Sprache ist edel, die Ausführungen sind gemeinverständlich. In den Anmerkungen finden sich viele Hinweise u. a. auch auf Thomastexte, die zu weiterem Studium anregen können. Wenn wir einen Wunsch haben dürfen, so ist es der, daß der Verf. die Kapitel mit streng theologischen Problemen, z. B. Vorherbestimmung, Kollektivschuld, umfassender und eingehender gestalten möchte; es wird gewiß schwer sein, dann die gemeinverständliche Darstellung nicht zu verlassen, aber an dem Erfolg brauchen wir nicht zu verzweifeln, da das Vorliegende schon den Blick des Verf. für die heutigen Probleme und die Einfühlung in das moderne Denken unter Beweis stellt. Beumer.

Bulang, H., De praescientia divina apud Lychetum, Caietanum et Köllin: Ant 24 (1949) 407—438. — B. führt in dieser interessanten Untersuchung die

Arbeit von H. Schwamm über „Das göttliche Vorherwissen bei Scotus und seinen ersten Anhängern", Innsbruck 1934, für die Wende zum 16. Jahrhundert am Beispiel des Fr. Lychetus O. F. M. (eingetreten 1474, gestorben 1520) im Vergleich mit Cajetan und K. Köllin O. P. weiter. Gott erkennt alle Objekte in seiner Wesenheit nude sumpta. Alles Kontingente sieht Er erst nach dem Entschluß Seines Willens. So erkennt Er vor allem Willensentschluß Johannes und die Weißheit. Daß Johannes aber weiß ist, wird erst nach Seinem Willensakt erkennbar. Es bleibt jedoch auch so die Schwierigkeit, daß letztlich Gottes Wille das Kontingente und Freie entscheidet. Daher sucht Lychetus in der Erklärung des Zusammenwirkens von erster und zweiter Ursache diese Freiheit noch mehr herauszuarbeiten. Im Gegensatz zu Cajetan und Köllin, der diesem immer folgt, ist diese Zusammenarbeit der beiden Ursachen zwar mit Scotus eine reale, aber sie sagt auf der anderen Seite nur ein „ordinem habere inferiorem ad illud alterum agens in suo ordine simul". „Influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem" (434). Dieser Einfluß der ersten Ursache beschränkt sich auf die Abhängigkeit der zweiten im Sein und in der Erhaltung: agere in virtute primae, quia in esse et in conservari pendet a prima (ebd.). Am deutlichsten wird der Unterschied zu Cajetan in der Erklärung der Freiheit beim Akt der Sünde. Lychetus steht hier sehr unter dem Gedanken, die Freiheit zu wahren. Gott hat daher beschlossen, dem Geschöpf zu helfen, wenn es gut handelt, es aber sonst in Freiheit handeln zu lassen: Ut voluntas perfecte servetur, determinavit [Deus] semper cooperari voluntati creatae ita quod relinquit eam in sua libertate, quod possit determinare ad agendum (436). Die Erkenntnis, wie der Mensch handelt, hat Gott, „quia cognoscit determinationem voluntatis divinae cooperari voluntati Francisci pro quocunque instanti" (ebd.). — Wenn B. abschließend meint, wie Cajetan und Köllin Vorläufer des Bañesianismus gewesen seien, so Lychetus des Molinismus, dann ist das nur recht entfernt der Fall im Streben, die Freiheit des geschöpflichen Handelns gegenüber Cajetan zu wahren. Aber das andere Anliegen des Molinismus, die Absolutheit Gottes zu wahren, tritt doch bei Lychetus in seiner genaueren Erklärung sehr in den Hintergrund. Jedoch zeigt die sorgfältige Arbeit, welche die Untersuchungen von Stegmüller über Cajetan und Lychetus in „Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantica", Barcelona 1934, ergänzt, wie langsam das schwierige Problem einer Lösung zugeführt wurde. Die Arbeit ist aber ein neuer Beleg dafür, daß man immer der Freiheit des Geschöpfes einen Platz zu wahren suchte, und sie ist daher auch traditionsgeschichtlich wichtig. Weisweiler.

Ravaschio, R., O. F. M. Conv., De gratia sufficienti et efficaci iuxta Card. Laurentium Brancati, O. F. M. Conv. († 1693): MiscFranc 49 (1949) 205—247. — Kardinal Brancati, der als Konsulator des S. Officium Anteil an den Verhandlungen über den Jansenismus in Rom hatte, ist von den Jansenisten mehrmals ihr Beschützer genannt worden. Er selbst hat das später in seinem Opusculum de gratiis actualibus (Rom 1687) dahin geklärt, daß er zunächst angenommen habe, der Jansenismus lehre nur eine gratia efficax und leugne eine bloße gratia sufficiens, weil er annehme, daß jede Gnade eine Wirkung habe. Später habe er die Werke genauer durchgearbeitet und die eigentliche Irrlehre gesehen, nach der es keine Gnade gebe, der man widerstehen könne. R. untersucht nun im Einzelnen die Auffassung des Kardinals zu den beiden Arten der Gnade. Sehr deutlich wird sichtbar, daß Brancati gratia efficax und sufficiens unterscheidet. Freilich liegt ihm der Ausdruck „gratia sufficiens" nicht sehr: Saepe cum aliis doctis miratus sum, cur theologi moderni gratiam illam ... vocare coeperunt sufficientem (ebd. 12). Das wird aus seiner Deutung verständlich. Denn er erklärt diese Gnade als praeveniens, die Verstand und Wille erleuchtet, aber durch die Schwäche des gefallenen Menschen nie zur Tat führen kann ohne eine zusätzliche gratia efficax, die er als übernatürliche Erhebung der Seele über alle irdische Freude ansieht und die dadurch unfehlbar zur Wirkung führen muß. Mit Recht wendet sich R. gegen die Deutung V. Tournelys, als ob Brancati lehre, diese Gnade sei nur eine bewußte und gehe dem Bewußtsein nicht schon voraus. Sie ist vielmehr bereits die von

Gott gegebene Ursache der bewußten frohen Zustimmung. Die Freiheit des Willens will Brancati dabei festhalten. Er meint beides durch drei Überlegungen vereinigen zu können: 1. Die Hl. Schrift und Augustin, dem der Kardinal folgen will, fordern auf der einen Seite ein treues, und zwar freies Leben nach dem Gebot, geben aber auch zu, daß es ohne Gnade nicht möglich sei. Daraus folgert er, daß die Gnade nicht zwingen könne. 2. Sündigenkönnen ist eine Unvollkommenheit. Also ist Nicht-sündigen-können als Vollkommenheit noch mehr frei. 3. Nach skotistischer Ansicht ist nur dann ein Prinzip zum Handeln gezwungen, wenn es von innen dazu bestimmt ist. Die Gnade bleibt aber principium externum alliciens. Auch die innere Freude, mit welcher der Mensch der Gnade folgt, ist ein Zeichen der Freiheit. Der Molinismus und Kongruismus werden von Brancati abgelehnt, wenn auch nicht bekämpft, weil sie nicht genügend die Lehre des hl. Paulus und Augustin vom Tun Gottes im Menschen erklären, der Thomismus dagegen scheint ihm nicht die Freiheit genügend zu wahren, während Brancati von den Augustinensern abweicht, weil sie u. a. lehren, daß die Delectatio gegebenenfalls von der Konkupiszenz besiegt werden könne. Beim Kardinal führt sie immer als Gottes Tat zur Wirkung. Es bleibt natürlich die Frage, wieso die gratia sufficiens noch wirklich „hinreichende" Gnade sein kann, da Brancatis Lösung, sie sei es „in suo ordine", d. h. in actu primo, nicht befriedigt. Und das Problem der Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade steht jedenfalls offen, wie es die anderen Lösungsversuche zeigen; es kann also nicht durch den bloßen Hinweis auf die Freiheit und Vollkommenheit menschlichen Tuns gelöst werden. Wichtig aber scheint uns zu sein, daß R. den führenden Gedanken Brancatis herausgestellt hat, den er im Anschluß an Paulus und Augustin hervorhebt: Gott ist es, der das Wachsen gibt (215). Der Kardinal hat hier zweifellos den Grundgedanken des Molinismus zu einseitig nur in der Entscheidung des Menschen gesehen. Er hat zu wenig den Gedanken der durch die scientia media ermöglichten Gnadenwahl Gottes hervortreten lassen. Daß er dem Menschen eine gratia efficax gibt, bleibt auch im Molinismus Gottes alleinige Tat. Weisweiler.

Sepinski, A., O.F.M., La Psychologie du Christ chez Saint Bonaventure. gr. 8° (XII u. 253 S.) Paris 1948, Vrin. Frs. 600.—. — Ein Buch, das äußerlich nicht die sehr lange Leidenszeit erkennen läßt, die es unter den Kriegsschicksalen des Verfassers — heute Generaldefinitor seines Ordens — durchgemacht hat. Von vornherein wird man bei Bonaventura nicht eine Psychologie Jesu in dem Sinne erwarten, wie sie eine moderne Seelen- und Charakterkunde meint und die, wenn von Ungläubigen geschrieben, Den überhaupt nicht kennt, von dessen Seele sie reden will, wenn aber aus gläubigem Herzen geschrieben, die Orthodoxie aus dem Ontologischen ins Psychologische eines konkreten Seelen- und Charakterbildes nicht zu übertragen oder zu wahren vermag. Insofern dürfte Guardini recht haben, dessen erfahrenes Wort hier ein besonderes Gewicht hat: „Eine Psychologie Jesu gibt es nicht; sie scheitert an dem, was er im letzten ist. Sie hat nur Sinn als ein Fragen vom Rande her, und bald werden Begriff und Bild von der Mitte verschlungen" (Der Herr, 20). — Trotz der damit von vornherein aufgezeigten Schranken am Abstrakten und Grundsätzlichen verspricht man sich von Bonaventura als einem Franziskus der Erkenntnis immerhin Eigenes und Wertvolles und greift in dieser Erwartung zu dem hier anzuzeigenden Werk. Daß die Haupteinteilung des Buches — Erkenntnis- und Willensleben — sich an die scholastischen Grundkategorien hält und nicht fälschlich versucht, moderne Kategorien (wie Naturell, Temperament, Charakter usf.) oder die seit Tetens und Kant so gängige Dreiteilung nach Erkennen, Fühlen, Wollen hineinzutragen, entspricht der historischen Wahrheit. Das geistige Erkennen der Seele Jesu erschließt Bonaventura mit Vorliebe unter der theozentrischen Trilogie: scientia de Verbo, in Verbo, a Verbo, was seinem Grundriß eine von Augustinus inspirierte, aber eigengeprägte und von Thomas sich deutlich abhebende Note gibt. Ob und inwieweit ein Wandel oder Fortschritt bei Bonaventura selbst festzustellen ist, hängt nicht zuletzt und namentlich an der relativen Zeitbestimmung der Abfassung von Sentenzenwerk (In III d 14 s.), Quaestiones

disputatae de scientia Christi und Breviloquium. Sicher ist letzteres zeitlich jünger als die beiden anderen Werke, während das relative Verhältnis dieser beiden untereinander noch immer umstritten bleibt. Trotz des Eigenwertes der monographischen Behandlung des Wissens Christi in den Quaestiones disputatae bleiben diese dennoch — aufs Ganze gesehen — zweitrangig im Vergleich zum Gesamtertrag des Kommentars Bonaventuras zu den Sentenzenbüchern. — Klar wird zugegeben, daß bei Bonaventura kein näherer Aufschluß zu finden ist über die in der heutigen Theologie so eingehend erörterte und immer noch so dunkle Frage nach der Bewußtseinseinheit in Christus unter dem Primat der direkten Gottschau (13; 129 ff.). Um so mehr bietet er für die heutige Theologie Ansätze in der Frage, wie sich die Gottschau in der Seele Jesu ausgewirkt hat für die habituelle und die aktuelle Erkenntnis des Endlichen. Man wird dankbar entgegennehmen, was der Verf. hier aus Bonaventura herausgeholt und in die lehrgeschichtliche Entwicklung bis auf unsere Tage herab eingezeichnet hat (siehe namentlich 69 ff.) Dem habituellen Wissen der menschlichen Seele Jesu schreibt Bonaventura potentielles Allwissen zu. In der Erklärung und Begründung dieser Ansicht ist er sich in den verschiedenen Abschnitten seines literarischen Schaffens nicht gleichgeblieben, worüber man jetzt sehr eingehend durch die vergleichenden Studien des Verf. unterrichtet wird (80-87). Bemerkenswert ist, wie Bonaventura den A-pari-Schluß von der potentiellen Allwissenheit auf eine entsprechende Allmächtigkeit als Trugschluß erweist (150). Noch bis in die jüngste Zeit war bei Theologen zu lesen, Bonaventura kenne keine ‚scientia infusa' im Seelenleben Jesu. Die bei Thomas so geläufige Terminologie wird man bei ihm gewiß vergeblich suchen. Auch muß man zugeben, daß er dieser mittleren Wissensart in der Seele Jesu, die auch heute noch in der Dogmatik als die schwächst begründete gilt, nicht die besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, wie sie uns in den breiten Ausführungen bei Thomas entgegentritt. Aber daß Bonaventura sie sachlich vertreten hat, tut der Verf. überzeugend dar (90-95) und bestätigt damit Ergebnisse anderer lehrgeschichtlicher Untersuchungen aus neuerer Zeit. Nach dem jetzigen Forschungsstand müssen jedenfalls manche Aufstellungen über die Geschichte des Problems in der hochmittelalterlichen Theologie berichtigt werden. Wiederum wird — wenn auch mit gewissen Vorbehalten — zugegeben, daß Bonaventura in der Auffassung der ‚scientia experimentalis' im irdischen Seelenleben des Herrn nicht jene gereifte und voll durchbestimmte Stufe der Theologie erreicht hat, wie wir sie beim älteren Thomas finden (96 ff.). Die streng logozentrische Erkenntnispsychologie in der Christologie bei Bonaventura ließ es nicht zur Anerkennung eines eigentlichen Wissenserwerbs auf empirisch-abstraktiver Grundlage bei der Seele Jesu kommen, von der Erschwerung durch seine augustinische Illuminationstheorie ganz abgesehen. Dem Unterschied in der Lehre vom Erkenntnisfortschritt — einerseits bei Bonaventura, andererseits bei Thomas — geht der Verfasser noch eigens nach (115 ff.) und konfrontiert die unterschiedliche Auffassung mit dem entsprechenden Stand der Kontroverse in der heutigen Theologie. Ebenso ist der seraphische Lehrer ein Opfer seines christologischen Idealismus in der Frage nach dem menschlichen Nichtwissen Jesu geworden (119—128). — In der Willenspsychologie bekundet Bonaventura schon in dem beliebten Quaternio (voluntas divinitatis; v. rationis; v. pietatis; v. carnis) seine besondere Nähe zu Bernard und den Viktorinern. Wie bei Thomas scheint auch bei Bonaventura die Unterscheidung nach θέλησις und βούλησις in dem von der Stoa her in den Monotheletenstreit eingedrungenen und dem Mittelalter vor allem durch den Damaszener — namentlich seinen Traktat ‚De duabus voluntatibus' — überkommenen Sinn nicht mehr richtig erkannt zu sein. Hier vermißt man noch die klärende begriffsgeschichtliche Untersuchung, als Grundlage der lehrgeschichtlichen christologischen Ausdeutung. Was die Frage betrifft, wie sich Freiheit und Gottschau in der Seele Jesu — namentlich im soteriologischen Heilswerk — zueinander verhalten, so muß der Verf. feststellen: Au temps de S. Bonaventure, ce problème ne se posait encore pas — und fügt seltsamerweise bei: si c'en est un (140). In der Unsündlichkeitsfrage findet er nichts Originelles. — Die christologische Tugendlehre wird mit den entsprechenden Darlegungen

aus Bonaventura über die Gnadenlehre unterbaut, wobei auch ontisch-sakramentale Fragen — wie die über die Kausalität der Menschheit Christi — im Sinne Bonaventuras zur Darstellung kommen. Ebenso wird ein Traktat der Bonaventuratheologie über das Verdienst Christi zusammengestellt und gegen die Skotustheologie abgezeichnet. Man wird gut tun, bei der Lektüre öfters Seiller ‚L'activité humaine du Christ selon Duns Scot' (Paris 1944) zum Vergleich heranzuziehen. Hervorgehoben sei, daß Bonaventura nicht, wie Salmeron auf dem Tridentinum vortrug, heiligmachende Gnade und Liebe in eins setzt, sondern hier — wie auch sonst öfters — eine Mittelstellung zwischen dem späteren Thomismus und Skotismus einnimmt (171). — Im Lehrstück über die ‚passiones et defectus' der Menschheit des Herrn hält sich Bonaventura im Rahmen der Eingrenzung auf: naturales, non personales; poenales, non vitiosos. Die beim Damaszener ausdrücklich gestellte und negativ beantwortete Frage nach der ‚vis seminalis atque genitalis' (PG 95, 176 C. D.) wird von Bonaventura übergangen. Die Unterscheidung: non contraxit, sed libere assumpsit defectus — ist Thomas mit Bonaventura gemeinsam; aber nur Bonaventura läßt die Seele Jesu selbst in einem ‚konkurrenten' Akt an der freien Übernahme des Verbum im ersten Augenblick der Empfängnis teilnehmen (190f.). Die Hilariussentenz vom ‚corpus coeleste' bzw. von der ‚vis poenae sine sensu poenae' wird in einer recht gezwungenen Weise ausgelegt, die wohl nicht zuletzt dem franziskanischen Anliegen der Passionsmystik genugtun sollte. Leider hat das anregende Paralegomenon aus III d 15 dub 4 (mit äquivalenten oder ergänzenden Ausführungen anderwärts) nur geringe Aufmerksamkeit des Verf. auf sich gelenkt und ist darum die Färbung der Bonaventuralehre über die ‚propassiones' etwas dürftig ausgefallen (195). Auch in den drei Schlußkapiteln über die ‚angewandte Psychologie' (religiöses Leben Jesu, sittliches, leibsinnliches Leben) ist kein weiterer Gebrauch gemacht von dieser seit Hieronymus in die Christologie eingeführten bedeutsamen psychologischen Kategorie. Der Verf. muß in seinem abschließenden Rückblick bekennen, daß Bonaventura trotz aller eigenständigen Vorzüge seiner Christologie nur zu oft einer Neigung zur Idealisierung erlegen ist, die dem Realismus des Heilandsbildes der Evangelien nicht gerecht wird. Auch das Seelenleben Jesu, wie Bonaventura es in seinen spekulativen, ja selbst in seinen mystischen Schriften nachzeichnet, wirkt vielfach mehr als ‚Ikone'. Nicht zu übersehen ist schließlich der Ertrag des Buches als Transparent des eigenen Seelenlebens Bonaventuras und der geistigen Struktur seiner Zeit, der er als Theologe, Psychologe und Mystiker verhaftet war. Ternus.

Soiron, Th., O.F.M., Der sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente. 8⁰ (101 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 2.80. — Das Büchlein will zeigen, wie die sakramentale Kirche durch die sieben Einzelsakramente das Lebensgefüge des Menschen in den erlösenden Rhythmus von Tod und Auferstehung des Herrn im Heiligen Geist einbezieht. Es birgt auf seinen hundert Seiten eine große Fülle von Gedanken, zu groß eigentlich, um in dieser knappen Form sich dem Leser im ganzen Reichtum zu zeigen. Ausgehend vom Ursakrament, das der Gottmensch ist, wird die Kirche, der Leib Christi, als das Sakrament der Menschheit dargetan, das dann in den sakramentalen Zeichen seine konkrete Betätigung im menschlichen Leben findet. So ergibt sich für den zweiten Teil die Aufgabe, „das Verständnis der Sakramente so zu gewinnen, daß es bei der Deutung des äußeren Zeichens ansetzt und diese Zeichen als das Zeugnis dafür zu enthüllen hat, wie Christus durch seinen Opfertod in seinem Geist sakramental wirksam ist" (16). Das führt S. für die sieben Sakramente in jeweils vier Punkten durch: Zunächst wird das Symbol erklärt, dann gezeigt, wie Christus und sein Opfertod in diesem Sakrament gegenwärtig und wirksam ist; als Drittes behandelt er, wie das Wirken des Heiligen Geistes als des Geistes Christi hier wirksam wird — wobei man ein wenig die innere Verbindung zwischen dem zweiten und dritten Punkt vermißt —, und zuletzt jedesmal die Bedeutung des Ganzen für das Leben der das Sakrament empfangenden Menschen. Der Schluß des Büchleins bringt in einer Exegese von Hebr 8, 1—13 einen Schriftbeweis dafür, daß „der priester-

liche Dienst an den Gläubigen und mit den Gläubigen die irdische Versichtbarung und Gegenwärtigsetzung des Dienstes ist, den Christus im Himmel in der Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen vollzieht" (100). Die in die Tiefe der sakramentalen Wirklichkeit führende Spekulation wird dem Leser trotz der durch die Knappheit der Darstellung bedingten Schwierigkeiten einen neuen Begriff von dem Reichtum der Kirche geben. Der oben schon angedeutete Mangel an innerer Einheit zwischen den verschiedenen dargelegten Gesichtspunkten findet sich mehrfach, so z. B. auch, wenn das sakramentale Zeichen einmal als Hinweis auf die jedem Sakrament spezifische Gnade gekennzeichnet wird, ferner als auf den Erlösertod Christi hinweisendes Zeichen und schließlich als Zeichen dafür, wie das Sakrament hier und jetzt wirksam ist. Die Mysteriengegenwart scheint S. einerseits recht realistisch zu nehmen (19), dann aber doch wieder aufzulockern (21 f.). Man könnte auch fragen, was für ein Unterschied bestehe zwischen der als unzureichend abgetanen „Zuwendung" und dem „Zuströmenlassen" der Erlösungsfrüchte (21). Ob nicht Bonaventura die Lehre, daß das Verdienst Christi das Verdienst der Gläubigen wird, doch zu personalistisch verstanden hat, als daß man ihn zur Bestätigung der Mysteriengegenwart heranziehen könnte? Semmelroth.

Botte, B., O. S. B., L'Anaphora Chaldéenne des Apôtres: OrChrPer 15 (1949) 259—276. — Dieser beachtenswerte Beitrag untersucht die Urform der Apostelanaphora, die bei den Nestorianern, den Christen von Malabar und den unierten Chaldäern noch in Gebrauch ist. Zunächst bringt B. eine neue Übersetzung des Grundstocks, dessen früheste Quellen leider erst dem 16. Jahrhundert angehören. Es ergibt sich deutlich, daß die Anaphora aus zwei Teilen besteht, deren jeder mit einer Doxologie schließt. Der erste enthält die Danksagung mit einem späteren Einschiebsel des Sanctus. Schwer ist zu entscheiden, an welche Person sie geht, da sie sich teilweise an den Vater, teilweise an Christus wendet. B. denkt daher an eine Form des frühen unbewußten „Monarchianismus", d. h. an eine Entstehungszeit, wo die Trinitätslehre noch nicht so terminologisch ausgebildet war. Der Wechsel der angeredeten Person ist sicher ein Zeichen früher Zeit. In die Frühzeit zu gehen, rät auch die große Einfachheit der Danksagung. Der 2. Teil, die Anamnese, enthält als späteres Element die Epiklese. Sein Beginn: Et nos quoque servi tui findet keinen rechten Anschluß an das Vorhergehende. B. glaubt, daß hier der Abendmahlsbericht wie sonst stand, der später der Epiklese gewichen sei. Die Hauptstütze dafür, daß der Bericht einmal dort stand, sind die folgenden Worte: nos, ... qui congregati sumus. Der Verf. weist sehr gut auf die wichtige Tatsache hin, daß im syrischen Raum seit der Mitte des 4. Jahrhunderts ein Abendmahlsbericht nachweisbar ist, in dem der Herr sagt: Et quando congregati estis in nomine meo, ... facite... So heißt es im Sermo 4 in hebd. sanctam des hl. Ephräm (ed. Lamy I, 425 f.) und ebenso bei Aphraates (De Pasch.; Patr. syr. I 517) u. a. Wenn auch noch die Frage offen bleibt, ob die Einführung der Epiklese den Bericht in unserer Anaphora verdrängt hat, so hat doch der Vergleich mit dem syrischen Abendmahlsbericht gezeigt, daß wir hier auf eine alte liturgische Form gestoßen sind. Wir haben eine Anaphora vor uns, ursprünglich ohne Sanctus und Epiklese, die nur Danksagung, Bericht (oder doch wenigstens im Beginn der Anamnese einen deutlichen Hinweis auf ihn) hat mit dem folgenden Gedenken vor allem an das Leiden des Herrn. Das ist ganz die paulinische Coena. Damit tritt sie in Parallele zur Hippolytliturgie des 3. Jahrhunderts, die auf so viele Liturgien ihren Einfluß ausgeübt hat, nicht aber auf die vorliegende, die ganz selbständig ist: Nous avons désormais une autre anaphore, qui est peut-être aussi ancienne que celle d'Hippolyte et qui, et en tout cas, n'en dépend pas (276). Gewiß bleiben noch Einzelfragen offen; aber es dürfte doch sicher sein, daß B. hier einer alten Anaphoraform auf die Spur gekommen ist. Die Forschung zu ihr von H. Engberding O. S. B., Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines antiochenischen eucharistischen Hochgebetes (OrChrist 7 [1932] 32—48) und M. E. C. Ratcliff, The original form of the anaphora of Addai and Mari (JThStud 30 [1939] 23—32) werden teilweise bestätigt, teilweise verbessert. Also eine gute Ergänzung zu Jungmanns Missarum Sollemnia.

Weisweiler.

Jugie, M., Un opuscule de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'Eucharistie: RevÉtByz 7 (1949) 1—11. — Ganz ähnlich wie die Frühscholastik hat auch Byzanz im 12. Jahrhundert seinen Streit über die Art des Leibes Christi in der Eucharistie. Michael Glykar, auch Sikiditès genannt, scheint dort als erster in seinen Kapiteln über schwierige Stellen der Hl. Schrift (ed. S. Eustratiadès, Athen 1906 und Alexandrien 1921) die Frage aufgeworfen zu haben. In diesem Werk ist seine Lösung, daß Christus in der Eucharistie von der Wandlung bis zur Kommunion allen Veränderungen unterliegt, die wir den Akzidentien zuschreiben. Nach der Kommunion aber nimmt er im Empfänger verklärte Seinsweise an und vereint sich mystisch mit dessen Seele. Es scheint nun, daß Sikiditès anfangs überhaupt nur von der Leidensfähigkeit gesprochen hat. Denn J. legt auf Grund des Werkes von V. Grumel, Les Regestes des actes du patriarcat oecuménique I, 191, dar, wie die erste Schrift dem Patriarchen Georg II. Xiphilin (1191—1198) übersandt wurde, der sie zur Begutachtung dem Bischof von Paphos, Bacchus, weitergab. Dieser nahm den entgegengesetzten Standpunkt ein, da die Mysterien nicht nur vom leidenden, sondern auch vom verklärten Christus sprechen. Der Nachfolger Georgs, Johann X. Camatéros (1199—1120), berief im Kaiserpalast eine Synode. Der größte Teil der Synodalen sprach sich gegen Sikiditès aus, aber ein nicht unbeträchtlicher Teil auch für ihn. So verbot man die weitere Diskussion dieser „neuen Auseinandersetzung". J. führte den relativen Erfolg der Lehre des Sikiditès vor allem auf die byzantinische Auffassung zurück, nach der alles verwandelt wird, so daß man nicht von dem Leib Christi in der Eucharistie sprach, sondern nur sagte, daß die Eucharistie der Leib Christi sei. Vom 15. Jahrhundert ist dann ohne Schwierigkeit die lateinische Formulierung angenommen worden. — Der Verf. gibt am Schluß ein kleines Bruchstück in griechischem Text und französischer Übersetzung des Mönches Neophytos (1134—1220), über dessen Leben und Werke L. Petit gearbeitet hat (La vie et les oeuvres de Néophyte le reclus: Echos d'Orient 2 [1898], 257—268). Dort wird an Hand von eucharistischen Wundern die verklärte Seinsweise belegt. Es sind auch unter den Werken des Petrus Damascenus zwei apokryphe Schriften aus diesem Streit gedruckt (PG 95, 401—412): ein Brief des Bischofs Zacharias von Daora und eine verstümmelte Predigt. — Die evtl. Verbindung des Streites mit dem gleichzeitigen im Westen bedarf noch einer Untersuchung. Weisweiler.

Galtier, P., S. J., De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus. Edit. nova. gr. 8⁰ (VIII u. 575 S.) Rom 1950, Pont. Univ. Gregoriana. — Die Neuauflage des Lehrbuches, das als bisher einziges Handbuch auch die neuen historischen Forschungen wirklich einbaut und sie zur Grundlage der Beweisführung macht, ist nicht unwesentlich erweitert (von 491 im Jahre 1931 auf 575 Seiten). Auch inhaltlich sind mancherlei Änderungen vorgenommen worden. Wir weisen auf die wichtigsten hin. Über die Ecclesia sanctorum ist eine eigene These 10 hinzugetreten, in der nachgewiesen wird, daß sie nie so verstanden wurde, als ob in ihr keine Buße und Verzeihung möglich sei (110-115). Neu aufgebaut wurden die Thesen über den Sinn des Sündennachlasses in der Kirche. Die frühere allzu umfangreiche Abhandlung wurde in zwei geteilt: Ecclesiae mens erat per paenitentiam dari remissionem peccati etiam in foro interno (115-133) und Remissio peccati ab initio fiebat ab Ecclesia proprie hierarchica (134-150). Neu ist hier auch ein Abschluß über die Praxis der Kirche am Ende der patristischen Zeit, der sehr begrüßenswert ist: Per S. Leonem et per S. Gregorium Magnum constat Ecclesiam antiquam sibi agnovisse potestatem remittendi vere peccata (150-157). Dem schließt sich dann wie in der früheren Auflage folgerichtig eine Auseinandersetzung mit den Theorien der frühen Scholastik über den Inhalt der Schlüsselgewalt an (157-163). So ist dieses Kapitel nicht nur übersichtlicher, sondern auch inhaltsreicher geworden. Innerhalb der einzelnen Thesen ist zwar vielfach der frühere Gedanken- und Beweisgang beibehalten. Doch sind mancherlei Änderungen, wie sie durch die neueren Forschungen bedingt waren, eingearbeitet. Als Beispiel sei etwa auf die Frage der Privatbuße hingewiesen. Hier sind bei der Darlegung, ob es in der frühen Kirche einen Sündennach-

laß ohne Einreihung in die Bußklasse gegeben hat, die Belege aus der Praxis des Novatianismus nach den Quaestiones Vet. et Novi Test., Ambrosius und den Consultationes Zachaei christiani weggefallen. Dafür ist der Beweis aus den Schriften Tertullians über den Unterschied der bloßen „venia" zur „castigatio" (vgl. De pud. II 16 und XVIII 17) genauer und sehr treffend herausgearbeitet worden (246 ff.). Wegen der in unserer Zeit vermehrten Praxis der Generalabsolution ist darüber ebenfalls eine Untersuchung beigegeben (238 f.). Gleichfalls ist die Frage der öfteren Devotionsbeichte nun eigens behandelt (448 ff.), auch im Anschluß an die Enzyklika Mystici corporis. Der Nutzen der öfteren Beichte ist mit den Gedanken der Enzyklika wiedergegeben: arcta sui ipsius cogitatio augetur; christiana crescit humilitas; morum eradicatur pravitas; spirituali negligentiae torporique obsistitur; conscientia pacificatur; roboratur voluntas; salutaris animorum moderatio procuratur (450). Als Vorteil des Sakramentes wird die sakramentale Gnade zur Hilfe im Kampf genannt: Ex absolutione habet ius ad gratias actuales, quibus, si cooperetur, magis ac magis invalescit ad excutiendam peccati servitutem (ebd.). Man könnte hinzufügen, daß sakramental auch die den vergebenen Sünden entgegengesetzten Habitus vermehrt werden. — Die Schwierigkeiten der Einsichtnahme in die neuerschienene *Literatur* machen sich leider hie und da in erklärlicher Weise bemerkbar. So wäre z. B. für die Reuelehre auf die wertvollen Untersuchungen von V. Heynck O. F. M. über die Reuelehre der vortridentinischen und tridentinischen Zeit hinzuweisen, die in FranzStud 1937-1949 erschienen sind (vgl. Schol 1937, 617; 1939, 303; 1940, 306; 1942, 616; 1943, 310; 1949, 619). Hier ist auch die Stellung des Scotus, Vega und Soto (zu S. 345, 359 Anm. 2) eingehend dargelegt. Die Artikel von A. Landgraf: Die Lehre der Frühscholastik von der knechtlichen Furcht, in DivThom(Fr) 1937 und 1938, haben diese Frage sehr erhellt, ebenso wie sein Bericht: Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik, in ZKathTh 1927. Sein wichtiger Artikel: Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik (Schol 1939) ist eine gute Ergänzung zum Kapitel über die Lehre der frühen Scholastiker von der Schlüsselgewalt. Zum Kapitel des Wiederauflebens der Sünde hat Landgraf einen Beitrag geliefert in ZKathTh 1937. Siehe dazu auch vom Ref., Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 78 f. (zu 497 Anm. 5). Über die Begründung der Beichtpflicht bei Scotus arbeitete V. Heynck in FranzStud 1941 (vgl. Schol 1942, 305 f.). Auch sei auf die gute und weiterausgreifende Abhandlung von L. Ott verwiesen: Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De forma absolutionis" in dogmengeschichtlicher Beleuchtung: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940 (siehe Schol 1941, 307). Man möchte selbstverständlich auch gern die Ansicht des Verf. zum Werk von B. Poschmann über den Ablaß vernehmen (vgl. Schol 1949, 591 ff.). — Diese Ergänzungen mögen dem verdienten Verf. und den Benutzern des Buches dienen.

Weisweiler.

Heynck, V., O.F.M., Attritio sufficiens. Bemerkungen zu dem Buch von H. Dondaine, O.P., „L'attrition suffisante": FranzStud 31 (1949) 76-134. — Im ersten Doppelheft der nun wieder erschienenen FranzStud (Coelde-Verlag, Münster i. Westf.) gibt H. einen ausgezeichneten Gesamtüberblick über die Entwicklung der Reuelehre in der Franziskanerschule von Skotus bis zum Trienter Konzil. Wir finden hier die Grundzüge der in den früheren Jahren von ihm in den FranzStud geschriebenen Einzelartikel, über die wir regelmäßig berichtet haben. Anlaß zu dem vorliegenden Überblick gab das im Titel genannte Buch von H. Dondaine, das 1943 zu Paris in der Bibl. thomiste als Bd. 25 erschienen ist. Es möchte zur Reuelehre des hl. Thomas zurückführen. H. stimmt zunächst Dondaine in seiner Erklärung der Lehre des Aquinaten zu und beruft sich dabei vor allem auf die Untersuchungen von P. de Voogth, La justification dans le sacrement de Pénitence d'après S. Thomas d'Aquin (ÉphLov 5 [1928] 225-257). Für Thomas steht wesentlich der Augenblick der Rechtfertigung im Mittelpunkt seiner spekulativen Betrachtung. An dem vorhergehenden Bekehrungsweg aber zeige er sich weniger interessiert. So kommt es, daß er sein Augenmerk auch mehr auf die in der Rechtfertigung not-

wendige Disposition richtete. In dieser selbst aber fließt alles infolge der gegenseitigen Ursächlichkeit in einen Akt zusammen, so daß die Bewegung auf Gott hin und die von der Sünde weg mit und in der Gnade letzte Disposition wie Wirkung des Sakramentes sind. Man vgl. nun näher darüber die beiden wichtigen Arbeiten von M. Flick, L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso, Rom 1947 und H. Bouillard, Conversion et grâce chez S. Thomas, Paris 1944. Wenn Thomas daher von Reue spricht, ist das im eigentlichen Sinn immer nur die „contritio", die man nach ihm „als eine aus Liebe zu Gott hervorgehende vollkommene Reue bezeichnen wird" (92), während Thomas unter „attritio" alle Arten zusammenfasse, die noch irgendwie eine Unvollkommenheit an sich tragen (ebd.). Ihre Aufgabe besteht darin, den Sünder auf die contritio vorzubereiten, die dem Sünder dann im Augenblick der Rechtfertigung von der wirkenden Gnade auch psychologisch als ganz neuer Akt geschenkt werde. — Dondaine hatte demgegenüber Skotus vorgeworfen, daß er diese Synthese des Aquinaten wieder zerrissen und die Bedeutung des freien Willens wie das Verdienst ex congruo überbetont habe. Daher sei auf der einen Seite die Anforderung für die außersakramentale Reue naturgemäß als Tat des Menschen übersteigert worden, während anderseits die Reue im sakramentalen Bereich zu sehr als selbständige Disposition, also ohne Hinordnung auf die contritio gesehen und zu wenig gefordert sei. H. zeigt nun im Hauptteil seiner Arbeit (93-134), daß sowohl Skotus wie der Skotismus wohl die attritio zum grundlegenden Reuebegriff gemacht haben (95). Aber ihr Inhalt ist etwas ganz anderes als bei Thomas. Skotus hält an dem alten Sprachgebrauch fest, nur die von der Gnade informierte Reue contritio zu nennen. Da er die mutua causalitas ablehnt, steht die Reue dieser Information selbständiger gegenüber. Das ist auch besonders deshalb der Fall, weil eine ethische Disposition zur Gnade nur aus einem freien Willensakt Gottes, der so uns um der Verdienste Christi willen mitwirken lassen will, notwendig zur Rechtfertigung ist. Grundlage ist für Skotus, daß Sündennachlaß Aufhebung der Strafverhaftung ist. Diese aber ist nach der Taufe nur mehr durch Sühne möglich. Deren wesentlicher Bestandteil ist die Reue (attritio). Daher muß sie auch als kompensierender Akt eine bestimmte Intensität und Dauer haben. Sobald diese erreicht ist, gießt Gott die Gnade ein, und es wird aus der attritio, die psychologisch gleich bleibt, die contritio. Im sakramentalen Geschehen ist dieses Gleichgewicht nicht notwendig; hier genügt das „non ponere obicem". H. weist freilich hier mit großem Nachdruck und mit Recht darauf hin, daß dies nur ein negativer Ausdruck sei, um das objektive Wirken des Sakramentes ex opere operato hervorzuheben. Denn an einer Reihe von Stellen betont Skotus, daß der Mangel an Reuegesinnung eben ein Hindernis darstelle (107). Der Unterschied zwischen Thomas und Skotus liegt also nicht in der inneren Konstitution des Reueaktes — auch Skotus verlangt nach H. eine vollkommene Reue —, sondern in der geforderten Intensität des Aktes. Die Entwicklung innerhalb des vortridentinischen Skotismus geht nun dahin, daß langsam auch der Wert der Furchtreue als Reue „propter Deum" deutlicher gesehen wird. Das ist vor allem im 15. Jahrhundert durch Stephan Brulefer herausgearbeitet worden. Seit Biel beginnt dann der Unterschied der beiden Reuearten nach ihren Motiven langsam sich zu entwickeln. Bei Soto z. B. aber überwiegt (vgl. Schol 20-24 [1949] 619 f.) noch die Einteilung nach dem Objekt, die freilich der nach dem Motiv nahe verwandt ist: Objekt der contritio ist die Sünde als Beleidigung Gottes, der attritio als Strafgegenstand. Die attritio ist in dieser Zeit mit Thomas nur dann genügende Disposition des Sakramentes, wenn sie im guten Glauben für eine contritio gehalten wird — eine Forderung, die dann Melchior Cano aufgibt, während sie nach H. in der tridentinischen Zeit z. B. von Franz von Vitoria, Dom. Soto und Andreas de Vega noch aufrecht erhalten wird. Als Aufgabe der kommenden Theologie nach Trient bezeichnet H. mit Recht, diesen neuen Begriff der attritio näher zu klären und vor allem die echt religiöse attritio von der minderwertigen zu trennen. Es ist wohl unnötig, noch anzumerken, wie wichtig dieser Überblick nach jahrelangem Forschen von H. ist. Weisweiler.

Ceyssens, L., O. F. M., L'origine du décret du Saint-Office concernant l'attrition (5 mai 1667): EphThLov 25 (1949) 83-91. — I. von Döllinger und F. H. Reusch haben in ihrer „Geschichte der Moralstreitigkeiten", Nördlingen 1889, I 85 f. die historischen Vorgänge des Entstehens des Dekretes des S. Officium von 1667 über die Reue untersucht. Nachdem 1637 der Erzbischof von Mecheln und 1659 der Bischof von Namur die Beichtväter ermahnt hatten, sich nicht mit der Furchtreue zufrieden zu geben, hatte ein flämischer Katechismus eines unbekannten Jesuiten 1661 die gegenteilige Ansicht vertreten. Der Pfarrklerus von Gent wandte sich scharf gegen ihn. Die beiden Augustinerprofessoren von Löwen Chr. Lupus und Fr. Farvacques hatten 1666 die These des Kontritionismus vertreten. Ihnen trat 1667 der Jesuit M. Le Dent entgegen. Lupus wandte sich in drei Briefen an seinen römischen Freund, den einflußreichen Zisterzienser P. Bona, und bat um Fürsprache beim Papst und bei Kard. Barberini. Diese Untersuchung von Döllinger-Reuch war bis jetzt die Hauptquelle und wurde auch von A. Beugnet in seinem Artikel Attritionisme in DictThCath I 2256 ff. benutzt. Nun hat A. Janssen in der Festschrift für A. de Meyer, Löwen 1946, II 1107-1129 auf Grund der Akten des Ms 3 im Musée Bellarmin und des Mechelner Archivs einen Teil des Streites quellenmäßig neu bearbeitet: Contritionisme tegen Attritionisme. Strijd tusschen de pastoors van Gent en de Jesuieten (1661-1670). Der Titel gibt das Thema gut an. C. hat diese Aktenstudien in den vatikanischen Archiven fortgesetzt und vor allem die Stellung des damaligen Internuntius von Brüssel J. Rospigliosi untersucht. Grundlegend ist dessen Brief an das Staatssekretariat vom 5. 3. 1667. Er legt den Streit, wie er schon von Döllinger-Reusch entwickelt war, genauer dar. Lupus war persönlich beim Internuntius und hatte sich über die Schrift von Le Dent beklagt. Rospigliosi fürchtet den Ausbruch einer unerquicklichen Kontroverse. Um sie zu verhindern, sendet er die Schriften von Lupus, Farvacques und Le Dent und bittet um eine römische Intervention, da er sein Eingreifen für nicht genügend hält. Schon am 12. 3. folgt ein weiterer Brief mit der gleichen, noch dringenderen Bitte. Er hatte zwar durch Mittelpersonen in Belgien versucht, mildernd zu wirken; aber er fürchtet einen Mißerfolg. Am 19. 3. sendet er einige kleinere Schriften, um am 9. April einen Brief des Bischofs von Gent nachfolgen zu lassen. Dieser hatte vorgeschlagen, daß Rom den Attritionismus wenigstens als praktisch möglich erklären solle, um die Streitigkeiten zu beenden. Wiederum am 16. 4. folgt ein neuer Brief Rospiglisis, doch beiden Parteien Schweigen aufzuerlegen. Inzwischen hatte er auch zwei römische Freunde um ihre Unterstützung gebeten — alles Zeichen, wie groß die Erregung in Belgien war. Er wandte sich, wie Lupus, an P. Bona, dem Lupus in dieser Zeit auch selber schrieb, er möchte sich so gern aus dem Streit zurückziehen; aber die Löwener Fakultät dränge. So könne er sein dem Internuntius gegebenes Versprechen des Schweigens nicht halten. Bona möchte daher bei Papst und Staatssekretarie intervenieren. Bona aber war durch die schwere Erkrankung des Papstes, dem er im Palast beistehen mußte, gehindert, den Staatssekretär aufzusuchen, und der Papst selber war damals schon zu schwach. Rospiglioni wandte sich auch an den mit Bona befreundeten Sekretär der Breven L. Favoriti. Das Staatssekretariat schrieb an den Nuntius, daß es auf Weisung des Papstes die ganzen Akten an das S. Officium weitergeleitet habe; dieses werde antworten. Und schon am 5. Mai lag diese Antwort vor, die jede Verketzerung verbot sowohl im Schrifttum wie auch in den Vorlesungen. — Das Ergebnis der Untersuchung von C. zeigt, daß es sich in erster Linie um ein disziplinäres Dekret des S. Officium handelt. Weil es aber gerade von ihm ausging, hat es insofern auch dogmatische Bedeutung, da dieses keine Beruhigung angeordnet hätte, falls die Gültigkeit des Sakramentes in Frage gestellt war. Das sagt auch der doktrinäre Zusatz über den Attritionismus: qui hodie inter scholasticos communior videtur (Denz. 1146). Weisweiler.

de Lejarza, F., Escenas de martirio en el rio San Saba: Archivo Ibero-Americano (1943) 441—495. — Verf. schildert zuerst die rohen Sitten der Apachen im heutigen Mexiko und im Staat Neu-Mexiko der USA., dann die Bemühungen der Franziskaner ab 1723, dort eine Mission zu gründen, und

schließlich den Untergang der Unternehmung infolge eines Angriffs der feindlichen Comanchen am 16. März 1758, dem auch zwei Franziskaner zum Opfer fielen. — Theologisch ist der Aufsatz von Interesse zur Klärung des Begriffs des Martyriums, weil hier Politisches und Religiöses eng verbunden und kaum zu trennen sind. Die Boxerkämpfe in China, zu Anfang unseres Jahrhunderts, waren auch politischer, aber zugleich ganz klar religiöser Natur, da von vielen Opfern der Abfall vom Glauben als Bedingung der Freigabe gefordert wurde. Näher verwandt mit der missionarischen Lage bei den Apachen ist die bei den Huronen und Irokesen an den großen Seen. Äußerlich ist die Frage dadurch gelöst, daß die Patres Joh. de Brébeuf und Genossen heilig gesprochen worden sind. Aber es handelte sich bei den Kämpfen zwischen den beiden Indianerstämmen auch um die Religion. Derentwegen waren die Missionäre bei den heidnischen Irokesen besonders gehaßt und wurden besonders grausam gemartert, während die Huronen schon zu einem großen Teil katholisch waren. So konnte die Ritenkongregation abschließend in die Brevierlektionen setzen, die Patres seien „religionis causa" getötet worden. — Bei den Apachen lagen die Verhältnisse anders. Trotz dreißigjähriger Bemühung gab es noch keine Bekehrung; eine kleine Missionsstation war ermöglicht, aber der Hauptgrund dafür war, daß die Apachen von den Spaniern mit ihren Feuerwaffen Hilfe gegen die an Zahl überlegenen Comanchen erwarteten. Diese töteten bei ihrem Überfall Apachen, spanische Soldaten und auch zwei Patres, vernichteten das Missionshäuschen und auch die Kapelle. So kann hier wohl die theologische Diskussion einsetzen, ob der Aufsatz mit Recht von einem ‚Martyrium' am Sabafluß spricht, bei Anerkennung der eindeutigen Missionsabsicht der Patres. Raitz v. Frentz

4. Grundsätzliches aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik

Neuauflagen von Handbüchern der Moraltheologie: 1. Ferreres, J., S. J., Compendium Theologiae Moralis. 17. Aufl., hrsg. von A. Mondria S. J., gr. 8° (763 S.) Barcelona 1949, Subirana. — Die vom bisherigen Herausgeber, P. Fuster, geplante Neuauflage sollte der alfonsianisch-guryschen Methode folgen. Dagegen hat der jetzige Herausgeber Bedenken. So entschloß er sich, da er eine gründlichere Umarbeitung des ganzen Werkes, wie sie ihm vorschwebt, noch nicht vornehmen konnte, zu nur unwesentlichen Änderungen. Die neuesten Entscheidungen sind gewissenhaft nachgetragen. In den Abschnitten über die Pönalgesetze sind die Ausführungen des im deutschen Sprachgebiet bisher unbeachtet gebliebenen L. Rodrigo, Praelectiones Theologico-Morales Comillenses, t. 2, tractatus de legibus, Santander 1944, besonders berücksichtigt. Die Ausführungen über die Kardinaltugenden und besonders die Grundzüge der Sexualmoral schließen sich eng an F. Hürth, De Statibus, Rom 1946, an. Deutschsprachige Werke sind leider nicht berücksichtigt. H.

2. Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann. Bd. 1, 1 u. 2: Steinbüchel, Th., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 3. Aufl., gr. 8° (410 u. 325 S.) Düsseldorf 1947, Patmosverlag; Bd. 2: Müncker, Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 3. Aufl. gr. 8° (340 S.) ebd. 1948. geb. DM 13.50; Bd. 4, 1 u. 2: Tillmann, F., Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. 3. Aufl. gr. 8° (316 u. 495 S.) ebd. 1947. geb. DM 14.— u. DM 19.—. — Der Neudruck des so anregenden und von uns früher (vgl. Schol 14 [1939] 425 f.; 11 [1936] 409 ff.; 12 [1937] 618 f.) gewürdigten Handbuches bringt keine wesentlichen Änderungen. — Steinbüchel gab seinem Werk die letzte Gestalt. Einige zur Zeit der früheren Auflagen angebracht erscheinende Literaturhinweise konnten fallen oder ersetzt werden. (I 314 blieb durch einen Druckfehler der Rest eines getilgten Zitates stehen!) Wir hoffen, daß einer Weiterführung des Anliegens des Verf. im Rahmen der inzwischen weitergehenden Diskussion um die christliche Anthropologie bald eine geeignete Kraft zur Verfügung steht, aber so, daß dies nicht

in der Form einer umgearbeiteten Neuauflage geschieht. — Tillmann hat in seiner Neuauflage nur Kleinigkeiten geändert; so konnte die Darstellung des deutschen Sterilisationsgesetzes fallen. Ob bei einer weiteren Neuauflage eine umfangreichere Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur, zumal auch zur biblischen Morallehre, möglich wird? — Müncker stellt eine umfassendere Neubearbeitung für später in Aussicht. Auch si wird eine Fülle von neuen Motiven zu berücksichtigen haben. H.

3. Mersch, E., S. J., Morale et Corps Mystique. 2 Bde. (Museum Lessianum, sect. theol. 34 u. 47) 3. Aufl. gr. 8° (278 u. 152 S.) Brüssel-Paris 1949, Desclée, De Brouwer. Belg. frs. 120.— u. 75.—. — Auf die Bedeutung des Werkes für die Neuorientierung der Moraltheologie neben dem Tillmannschen Werk hat schon Steinbüchel hingewiesen. Sie liegt vor allem in der dogmatischen Ergänzung der Tillmannschen Ausführungen zur Idee der Nachfolge Christi für die Grundlegung der Moral und läßt ihren ekklesiologischen Charakter stärker ins Bewußtsein treten. — Der 1. Bd. enthält nur einen Neudruck der 2. Aufl., die eine nur unbedeutend erweiterte Fassung der von uns (Schol 13 [1938] 308) besprochenen 1. Aufl. des Werkes war. Der 2. Bd. bringt sechs Aufsätze zur christlichen Tugendlehre, von denen vier bisher bereits erschienen sind: La Morale et le Christ total (NouvRevTheol 1946, 633-647), La grâce et les vertus théologales (ebd. 1937, 802-817), Le plus grand des commandements (ebd. 1947, 1000 bis 1026), La sainte vertu d'espérance (ebd. 776-785). Die beiden bisher unveröffentlichten Beiträge: In Christo. L'essence et l'unité intérieure de la foi und L'espérance führen die christologische und ekklesiologische Betrachtung dieser beiden Kardinaltugenden (im Rahmen der traditionellen Begrifflichkeit) weiter. Es ist zu bedauern, daß der allzu frühe Tod des bekannten Theologen eine vollständige Durchführung der von ihm ursprünglich geplanten Moraltheologie als Lehre von der Verwirklichung des Christus totus verhindert hat. H.

4. Tillmann, F., Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt. gr. 8° (428 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. geb. DM 12.—. — Auch in diesem in erster Linie „für christusgläubige Laien" bestimmten Moralwerk brauchte der Verf. in der 2. Aufl., einem völligen Neudruck, nur wenig zu ändern. Sie wird vor allem der Unterweisung jener vielen dienen, deren religiöser Wissensbildung die katechetischen Werke zu wenig, die wissenschaftich-theologischen zu viel zumuten. Vielleicht lassen sich die sozialethischen Abschnitte noch etwas ausführlicher und den Gegenwartsfragen angepaßter gestalten. Zur 1. Aufl. vgl. Schol 13 (1938) 622. H.

5. Jone, H., O. M. Cap., Katholische Moraltheologie. Unter Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechts. 13., verm. u. verb. Aufl. kl. 8° (690 S.) Paderborn 1949, Schöningh. geb. DM 14.— — Auch diese kurze Moraltheologie wurde schon früher in dieser Zeitschrift besprochen (6 [1931] 310; 14 [1939] 305). Die notwendig gewordene 13. Aufl. beweist allen Lästerungen zum Trotz, daß das kleine Büchlein manchem Ratsuchenden ein praktischer Helfer war und ist; es ist ein kurzes Nachschlagewerk für die Praxis. Darin liegt seine Berechtigung. Haben nach katholischer Lehre die Bereiche des Guten und Pflichtmäßigen nicht die gleichen Grenzen, gibt es nach ihr Stufen des Guten und Bösen, gibt es zumal die Unterscheidung von schwerer und läßlicher Sünde, dann bleibt das Suchen der Grenzen ein echtes wissenschaftliches und pastorales Anliegen. Es ist daher an sich nicht einzusehen, warum dieses Suchen der Grenzen, und zwar auch in den verschiedenen konkreten Lebensbereichen (darum auch die Berücksichtigung des Rechtes), nicht Aufgabe einer wissenschaftlichen Moraltheologie sein soll, wie man vielfach sagt. Die Trennung von Moral und Pastoral an dieser Stelle ist doch eine ziemlich willkürliche Angelegenheit. Allerdings liegt hier auch eine Gefahr des Moralisten, und sie ist sicher von J. nicht völlig überwunden. Es kommt ja darauf an, welche Fragen man aus dem weiten Gebiet des Lebens aufgreift, wie man sie anfaßt und zur Darstellung bringt. Wenn sodann theoretische Erörterungen über die Prinzipien sittlichen Handelns und über sittliche Haltungen im Wesentlichen fehlen, so mag das Büchlein tatsächlich auf manche katholische Laien und insbesondere auf Nichtkatholiken,

denen das System der katholischen Moral ohnehin kaum zugänglich ist, einen befremdenden oder gar peinlichen Eindruck machen. J. betrachtet seine Moraltheologie besonders auch als ein Repetitorium zur Vorbereitung auf moraltheologische Examina. Es wäre allerdings bedauerlich, wenn nicht auch viele andere Fragen Inhalt der moraltheologischen Vorlesungen und Examina wären! — Die 13. Aufl. berücksichtigt manche Änderungen kirchenrechtlicher Art, insbesondere bzgl. der Ablässe und der Sakramente (Notfirmung; Materie und Form der Weihen). In der Frage der Notfirmung hätte der enge Begriff von „Todesgefahr" genauer dargelegt werden müssen. Die verschiedenen Auffassungen über Materie und Form des Weihesakramentes vor der Konstitution „Sacramentum ordinis" referiert der Verf. nicht mehr, wenn auch Zweifel früherer Weihen von ihnen her entschieden werden müssen.

Hirschmann-Fuchs.

Leenhardt, F. J., Morale naturelle et morale chrétienne. gr. 8° (20 S.) Genf 1949, Publications du Centre Protestant d'Etudes. Schw. Fr. 1.80. — Verf. stellt in zwei Vorträgen Eros und Agape als Inhalt natürlicher und christlicher Moral einander gegenüber. Der *Eros*, von dem Plato spricht und der im „Mythus" vom Sündenfall (Genesis) offenbar wird, weiß um irgendein höchstes Gut (sei es ein hohes Ideal, sei es die Lust), dem gegenüber der Mensch eine Verpflichtung (obligation) spürt und mit dessen Erreichung oder Nichterreichung er reich (letztlich vergöttlicht) oder arm wird. So ist die Moral des Eros die Moral der Liebe zu einem höchsten Gut zwecks eigener Vollendung durch den Besitz dieses Gutes, der durch Befolgung des Gesetzes (obligation) und nur dadurch (sanction) ermöglicht wird. Die christliche *Agape* sucht nicht Vollendung, sondern schenkt aus eigener Fülle Vollendung; Gott ist darum wesentlich die Agape. „Erôs définit l'homme, agapê définit Dieu" (14), „l'erôs est ascension, l'agapê s'abaisse" (13), „l'erôs commande une religion de l'homme qui devient Dieu, l'agapê commande une religion du Dieu qui devient homme" (15). Christliche Moral kennt keine Verpflichtungen und kein Streben nach einem höchsten Gut, um dadurch seiner teilhaftig zu werden; christliche Moral weiß, daß Gott uns aus seiner Fülle heraus zuerst geliebt und von seiner Fülle uns mitgeteilt hat, so daß nur noch ein Leben aus dieser mitgeteilten Vergöttlichung und als Frucht derselben in Frage kommt. Das Gesetz Israels sowohl wie das Gesetz der Bergpredigt wollen nicht Weg zu Gott sein, sondern Zeichen, daß wir schon bei Gott sind: „il n'a pas à obéir pour être sauvé, mais il doit obéir parce qu'il est sauvé" (16). So kennt christliche Moral kein verpflichtendes und zu erbendes Höchstes Gut, kein Gesetz und keine Sanktion. Vor einem Gesetz gibt es nur die Freiheit des Ja oder Nein, aber nicht die Wahl, worin positiv die Freiheit sich erweisen soll; die wahre Freiheit äußert sich in einer lebendigen Spontaneität; nicht ein äußeres Gesetz, sondern der innere Reichtum bestimmt die Lebensweise des christlichen Menschen. — So verstandene christliche Moral wird dem natürlichen Streben und philosophischen Denken des Menschen nicht gerecht; sie will es auch nicht, weil der Gott der Liebe uns geoffenbart hat, daß er dem menschlichen Streben schon zuvorgekommen ist. Die katholische Theologie zeigt aus den Offenbarungsquellen, wie die frei und zuerst sich schenkende Liebe Gottes und der als notwendig erfaßte Weg des Menschen zu Gott miteinander stehen. Die Unterschiede zwischen Erlösung und Zuwendung der Erlösung, zwischen erster Rechtfertigung und jeder weiteren und der endgültigen Rechtfertigung, zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe könnten dazu dienen, diese harmonische Einheit von Natur und Übernatur darzulegen. Daß die Moral des Eros in einem ganz anderen Sinne „morale naturelle" ist als die Moral unseres Naturrechtes, bedarf kaum der Erwähnung.

Fuchs.

Reinhard, W., Ist das Abendland auf christlichem Wege? 8° (44 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 1.20. — Die kleine, auf Vorträgen erwachsene Schrift zeichnet in Kürze die Geschichte des großen Säkularisierungsprozesses der abendländischen Kultur und weist demgegenüber die Notwendigkeit der Durchdringung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens mit den Wahr-

heiten und Werten des Christentums nach. Mit großem Ernst spricht R. von der Verantwortung, die in der gegenwärtigen entscheidenden Stunde auf den Christen liegt, und zeigt, was sie wirksam für die Verchristlichung unserer Welt tun können. Hartmann.

Chercher Dieu. 8⁰ (212 S.) Paris 1943, Éditions du Cerf. — In diesem aktuellen und vorzüglichen Sammelwerk geben einige Dominikaner Antwort auf die Fragen: Wie sucht und wie findet der Christ Gott? Die grundsätzliche Antwort ist, daß der Christ zwar Gott gefunden hat, aber seiner Tiefen und Geheimnisse wegen ihn nie ganz findet. Die tatsächliche Antwort vieler Christen, seit dem Protestantismus, im Katholizismus seit Pascal u. a., lautet jedoch, daß man Gott wegen seiner Transzendenz mit dem Verstande überhaupt nicht finden kann, ja daß es seiner nicht würdig wäre, ihn so zu suchen. Nachdem auch die historischen Beweise durch den Rationalismus zerschlagen sind, bleibt nur noch das Gefühl als Weg zu Gott übrig, soweit nicht seit Marx und Nietzsche der Mensch einfach an seine Stelle getreten ist. — Geiger faßt dann die Wege zu und die Beweise für Gott zusammen unter die Begriffe der similitudo und dissimilitudo, oder die via affirmationis und negationis und ihre Verbindung in der Analogia entis; praktisch sind es die Wege zu Gott über die Schönheit und das Leid der Welt. Anschließend behandelt Aupiais kurz die recht tiefen religiösen Grundlagen bei den Negern und M. A. Delavignette die einzige Möglichkeit, die Neuheiden der Großstädte zu Gott zurückzuführen, indem der echte Christ Arbeit und Not mit ihnen teilt. — Überragend ist, wie zu erwarten war, die Arbeit von Ét. Gilson über den Weg der christlichen Philosophie zu Gott hin. Er behandelt wesentlich nur die eine Frage, wie es zu erklären ist, daß die Väter bei dem fides quaerens intellectum sich vor allem auf Platon und seine Schüler, die Scholastik auf Aristoteles stützen. Seine Antwort ist, daß es sich nicht um einen Gegensatz, sondern um eine Ergänzung handelt. Die eigentlich religiösen Gedanken von Gott und Mensch, Schöpfung und Vorsehung, Ursprung und Ziel des Menschen finden sich bei Plato, wenn auch mehr in der Form von Mythen als von philosophischen Beweisen. Aristoteles bietet dagegen den ganzen philosophischen Rahmen der Theologie: Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik. Gerade Thomas, der ganz auf Aristoteles aufbaut, geht in den spezifisch religiösen Fragen wieder auf Plato zurück. Aber es ist mehr die Eigenart des hl. Thomas, die die Benutzung des Aristoteles erklärt, als umgekehrt. Thomas will eine objektive Wissenschaft von Gott aufbauen, Augustin und Bonaventura wollen subjektiv zu Gott hinführen, weswegen sie die theologia experimentalis und das gustare bevorzugen. — Fast unerwartet ist die Frage von Fr. Louvel, ob man den Willen Gottes erkennen kann; aber der Hinweis auf die verschiedenen ‚Zeichen' des Willens Gottes verdeutlicht, daß auch er vom Menschen nicht ergründet wird, sondern daß dessen letzte Haltung die des Ja-Sagens zu ihm ist. — J. Daniélou S. J. geht in seiner ‚Suavitas Dei' auf die moderne Frage des Suchens Gottes mit dem Gefühl ein und behandelt die eine von R. Otto wieder ins Gedächtnis gerufene Seite, das fascinans Gottes, wie es besonders das Hohelied und Bernhard zum Ausdruck gebracht haben. — Einige Homilien von Gregor von Nyssa lehren deutlich die Unerkennbarkeit Gottes und folgern das Schweigen als die richtige Haltung und die echte Gnosis ihm gegenüber. — Scotus erinnert, nach A. Combes, in seinem Werk De primo principio daran, daß nicht nur die theologische, sondern auch die philosophische Gotteserkenntnis wesentlich durch Gebet gefördert wird. — Fr. Louvel zeigt, wie schon das Wort ‚Religion' nach seiner dreifachen Etymologie, von religare, relegere, reeligere auf drei Wegen zu Gott führt. — Schließlich führt auch die Kunst, wie Dichtkunst und Architektur es offenbaren, zum Wesen und Letzten der Dinge und damit zu Gott. — Zum Abschluß legt Maydieu dar, wie der Christ wirklich Gott gefunden hat, aber nur dadurch, daß Gott selbst ihn gesucht und in die Gemeinschaft der Kirche hineingestellt hat. Raitz v. Frentz.

Michel, E., Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis. Heidelberg 1946, Schneider. — Ders., Renovatio. Zur Zwiesprache

zwischen Kirche und Welt. Stuttgart 1947, Klett. — Ders., Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. Stuttgart 1948, Klett. — M. ist nicht Fachtheologe, gehört aber zu jenen Laien, die theologisch aufgeschlossen und schöpferisch zu sein versuchen. So sehr wir solche Erscheinungen im Zeitalter der Katholischen Aktion begrüßen, so wenig dürfen wir auch ihre Gefahren übersehen, wenn der Laie seinen Weg nicht im Bereich des hierarchischen Apostolates der katholischen Aktion, sondern recht kirchenfrei geht. Man hat das Buch von M. „Der Partner Gottes" — sogar im Ausland — als eine der bedeutendsten deutschen theologischen Veröffentlichungen nach dem Kriege bezeichnet. M. will, wie er sagt, frei von konfessionellen Bindungen und unbekümmert um das Urteil der Dogmatiker und Moralisten das richtige Verständnis des Christentums anbahnen und seine Auffassung von christlicher Weltzeit, christlichem Menschenbild, christlicher Eschatologie darlegen. Auch in M.s Ehebüchlein, einer völligen Neubearbeitung seines 1937 erschienenen Büchleins „Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung", spielen diese Fragen eine bedeutsame Rolle, wenn M. hier auch mehr als Psychotherapeut sich seine Gedanken über die Ehe macht. Die Betonung des *reinen* Christentums im Gegensatz zu konfessionellem Verständnis wird den sachkundigen Leser nicht darüber hinwegtäuschen können, wie stark der Verf. von bestimmten *protestantischen* Auffassungen und Theologen sich — um nicht mehr zu sagen — führen läßt; man vgl. auch seine ausdrückliche Bestätigung in „Ehe" S. 206 ff. Zumal wird man in *ethischen* Fragen, die in dieser Besprechung allein Berücksichtigung finden sollen — es bleibt also im folgenden z. B. auch M.s Theorie von der Erneuerung des Alls in Christus, die der origenistischen ἀποκατάστασις τῶν πάντων recht nahekommt, unberücksichtigt —, mit Leichtigkeit Emil Brunner u. a. wiedererkennen. Kann man M.s (und Brunners) Verständnis der christlichen Sittlichkeit u. a. mit den Begriffen Existenzialismus, Aktualismus, Personalismus kennzeichnen (wobei Brunner sich stark von den Reformatoren leiten zu lassen versucht), so wird begreiflich, daß M.s Interpretation unserem Zeitempfinden entgegenkommt und selbst in den wesentlichen Punkten, in denen das Christsein in Wahrheit verzeichnet ist, auf wohlwollende Annahme rechnen kann. — Der Grundgedanke M.s ist der, daß der neue Äon, das ewige Leben, schon in der Jetztzeit Wirklichkeit ist. In diesem Äon steht der Mensch Gott gegenüber als Partner, als freies Kind vor dem Vater; zwischen Gott und Mensch gibt es darum keine Zwischenmächte wie Gesetz und Kult: es gibt nur unmittelbare, persönliche Beziehung. — M. versteht es nicht, daß es eine wesensmäßige und damit unabdingbare Gesetzesnorm geben soll, an die der Mensch ausnahmslos, an die selbst Gott „gebunden" ist. Für den Christen hat nach M. Gott das unbedingt verpflichtende Gesetz abgeschafft; dieses vermag nur eine Richtung für den handelnden Menschen anzugeben; aber ein Sittengesetz „als verbindlichen Kanon christlichen Handelns" lehnt M. ebenso ab wie ein „normiertes christliches Menschenbild". Der Christ soll in unmittelbarer Zwiesprache mit dem Vatergott die Forderung der jeweiligen Situation als einen Anruf Gottes erkennen und soll in frei schöpferischer Liebe, letztlich im Heiligen Geiste die Antwort finden und tun; die jeweilige Situation aber ist so einmalig, daß die entsprechende Antwort nicht gefunden werden kann durch kasuistische Subsumption unter ein allgemeines Gesetz oder durch Hinhorchen auf ein ins Herz geschriebenes allgemeines Naturgesetz. Der Christ, der seine Freiheit und Partnerschaft verstanden hat, soll es mutig wagen, im gegebenen Fall auch anders als die allgemeine Sittennorm zu entscheiden: Dadurch lebt er nicht unchristlich, vielmehr *gerade so echt christlich*. Beispielsweise wendet M. sich gegen die kirchenamtliche Darlegung allgemeiner Prinzipien zur Lösung der sozialen Frage, fordert er wiederholt von Priester und Laien, zumal mit Rücksicht auf die Beichtpraxis, ein situationsgerechtes Sich-Hinwegsetzen über das gesetzliche Verbot des Eheonanismus, besteht er auf der sittlichen Erlaubtheit der Ehescheidung in Sonderfällen, vertritt er die Transzendenz des Einzelnen gegenüber der Ordnung der Kirche, auf Grund deren der Einzelne im unmittelbaren Auftrag Gottes seine Sonderstellung *in* der Kirche, wenn auch *gegen* deren Ordnung, erfüllt. — Im Kern handelt es sich

bei M. um ein Denken, das mit der Problematik des Allgemeinen und des Besonderen (hier im Bereich des Sittlichen) nicht fertig wird, bzw. eine zu einseitige Lösung desselben versucht. In Wirklichkeit ermöglicht das Verständnis der Wesensbeziehung Schöpfer-Geschöpf absolute Gesetze, fordert sie sogar; das Gesetz Gottes aber ist dann als ein *Wort* des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschen zu verstehen, zumal in der konkreten Einzelsituation, die ja nicht außerhalb der persönlichen Vorsehung Gottes steht. Entsprechend kann und muß dieses Wort persönlich beantwortet werden, so daß das gelebte Gott-Mensch-Verhältnis ein echt dialogisches ist; das hat M. übersehen. (Und wäre diese personale Schau des göttlichen Gebotes und des menschlichen Lebens viel mehr, als es weitgehend der Fall ist, ein charakteristischer Bestandteil lebendigen Christentums!) Dem Gesagten steht die absolute Einmaligkeit jeder Situation nicht entgegen; ist es doch immer ein Etwas und ein Allgemeines, das sich absolut einmalig konkretisiert; die jeweilige Antwort wird und soll darum zwar aus personaler und schöpferischer Liebe, die unter allen Umständen der jeweiligen Situation gerecht zu werden sucht, geboren werden, aber doch nicht aus einer völlig freien schöpferischen Liebe: sonst wäre die Situation nicht die einmalige Gestaltwerdung des Allgemeinen. — Religion und Kult sind die zweite Zwischenmacht, die M. ablehnt: Das richtig verstandene Christenleben als persönliche und geschichtliche Begegnung mit Gott beinhaltet nach ihm nicht solche „Gottespflegschaft", sondern einzig das Wagnis der je zugesprochenen Aufgabe in dieser Welt, die schon der neue Äon ist. Beispielsweise wendet sich M. gegen die katholische „Deifizierung" Mariens und die „marianische Kosmologie" Schönstatts, gegen die Mysterientheologie und die benediktinische Gestaltung des christlichen Lebens vom Kultus her, gegen Scheebens Supernaturalismus usw. Es geht ihm um die „Weltform des Christentums", um die Anbetung in „Geist und Wahrheit", in der Kult und Religion nur soweit Platz haben, als sie dem Menschen helfen, die Weltform des Christentums leben zu können. Insofern habe Luther das reine Christentum gepredigt, dabei allerdings übersehen, daß das christliche Volk diese Form durchgehend nicht zu leben vermag. Der ideale Christ wäre demnach wohl jener, der, ebenso wie er sich frei weiß von jedem absolut verbindlichen Gottesgesetz, so auch eine Notwendigkeit von Kult und Religion nicht kennt, sondern lediglich dem gottgeschenkten Alltag situationsgerecht zu entsprechen sucht. — Auch hier kennt M. keine Wesensbetrachtung des Menschen; denn eine solche weiß, daß Religion und Kult notwendig zu situationsgerechtem Verhalten im Alltag des Lebens gehört: steht doch auch Gott mitten in diesem Alltag, und zwar an erster Stelle. — Es soll und kann hier nicht auf alle von M. aufgeworfenen Probleme eingegangen werden; in seinem Ehebuch — um darauf noch kurz hinzuweisen — wird der katholische Ethiker mit dem einseitig biologistischen Verständnis der Ehe kaum einverstanden sein, soviel Wertvolles auch von dieser Sicht her gesagt wird; ebenso kann er dem aktualistischen Verständnis der Ehe nicht zustimmen, die wesentlich in der lebendigen Fortdauer des gegenseitigen Jawortes bestehen, durch dessen Zurücknahme aber auch auflösbar sein soll. — Die Bücher von M. verweisen auf gelegentlich zu wenig beachtete Sichten aktuellster Fragen und finden darum trotz ihrer ungenügenden und falschen Beantwortung guten Anklang. Die einzelnen Bücher erschienen in einer Auflage von 4—5000 Exemplaren und wanderten wohl zum guten Teil in die Hand aufgeschlossener Katholiken; bedauerlich ist, daß viele Katholiken — und, wie es scheint, auch mehr oder weniger theologisch geschulte; man vergleiche nur manche Besprechungen — nicht spüren, daß M.s Auffassungen und Anregungen weithin nicht katholisch sind und es auch ausdrücklich gar nicht — im konfessionellen Sinne — sein wollen. Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., Vertu de religion et vertus théologales. DomStud 1 (1948) 209-228. — Thomas von Aquin betrachtet die Tugend der Religion als einen Teil der Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Die Versuchung, die Religion als theologische Tugend zu sehen, ist durch seine Stellungnahme nicht behoben worden. L. weist auf A. Martinet hin, der in seinen Institutiones (t. I, Paris

1867) die religio als die Synthese der theologischen Tugenden bezeichnet; sodann auf R. Hourcade, der die religio zur 4. theologischen Tugend macht (BullLittEccl 1944, 181-219). — L. faßt zunächst ohne Kritik die Ausführungen Hourcades zusammen, um dann die Auffassung des hl. Thomas darzulegen: Nach Thomas unterscheiden sich demnach theologische und moralische Tugend durch das Objekt; Objekt der theologischen Tugend ist das letzte Ziel (Gott), Objekt der moralischen Tugend ist ein Mittel zum Ziel; Objekt der religio ist nach Thomas aber der cultus divinus, nicht Gott selbst. Sodann sind die theologischen Tugenden notwendig übernatürlich, nicht so die religio. Die religio ordnet den Menschen auf Gott hin, ist insofern die höchste unter den moralischen Tugenden, die sie alle auf Gott hinordnet; sie selbst aber gründet in der jetzigen übernatürlichen Ordnung im Glauben und in der Liebe, wenn sie andererseits auch gerade durch Akte der theologischen Tugenden Gott die schuldige Ehre erweist. L. wundert sich über eine solche reziproke Kausalität, wie uns scheint, ohne Grund. Weiter fragt er, wie Thomas, der die hohe Bedeutung der religio so stark betone, diese als eine virtus annexa einer moralischen Tugend habe bezeichnen können, und meint: weil die Dreizahl der theologischen Tugenden und die Vierzahl der Kardinaltugenden (Sap 8, 7) dem mittelalterlichen Lehrer geheiligt schienen. Er glaubt, bei Thomas Texte zu finden, in denen dieser sich nicht um die systematische Einordnung mühe und darum deutlicher seine eigentliche Meinung ausspreche: Homo seipsum refert in Deum; mens humana seipsam Deo offert; mens ordinatur in Deum; per actus interiores directe in Deum tendimus (C. gent. 3, 119. 120 — S. th. 2,2 q. 85 a. 2 — In Boeth. de Trin. 3, 2). Aber ist nicht auch in diesen Texten deutlich genug gesagt, daß nicht unmittelbar Gott, sondern der Mensch und seine Handlungen (siehe oben: auch die Akte der theologischen Tugenden!) Objekt der religio sind? — Zwecks Darlegung der eigenen Auffassung stellt L. zunächst die Fragwürdigkeit der Vierzahl der Kardinaltugenden heraus und greift dann die thomistische Unterscheidung zwischen moralischer und theologischer Tugend an: Die moralischen Tugenden haben, meint er, die sittlich guten Akte zum Objekt, gleichgültig, ob diese sich auf das letzte Ziel oder auf ein Mittel zu diesem beziehen. In diesem Sinne scheint ihm die religio (freie Hingabe an Gott) als *moralische* Tugend bezeichnet werden zu müssen, eine moralische Tugend allerdings, die den vier Kardinaltugenden logisch vorausgeht und diese erst „zeugt", also sicher von ihnen sich unterscheidet. Religion ist erste moralische Pflicht; und nur in diesem Sinne von „strenger Pflicht" kann sie als Teil der Gerechtigkeit bezeichnet werden. Religion als freie Hingabe an Gott bezieht sich nach L. unmittelbar auf Gott als letztes Ziel. Daß er sie trotzdem *nicht als theologische* Tugend bezeichnet, begründet L. damit, daß sie im Gegensatz zur theologischen Tugend wesentlich eine *natürliche* (nicht übernatürliche) Bewegung zu Gott als Schöpfer und Ziel hin ist. — Muß es aber im übernatürlichen Stand des Menschen nicht auch eine *übernatürliche* Tugend der Religion geben? L. glaubt, daß die Supernaturalisierung der religio genügend durch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe geschieht. Der Glaube, und zwar nicht der theoretische, sondern der praktische, verleiht die übernatürliche Motivation, die Liebe das übernatürliche Prinzip des actus religiosus; und dieser Einfluß der theologischen Tugenden ist, so meint L., nicht ein rein äußerer, der die Tugend der religio in sich doch eine natürliche Tugend sein ließe. (L. lehnt also die Existenz von eingegossenen moralischen Tugenden ab: sie sind alle nur *Wirkung* der *theologischen* Tugenden.) — Die Herausgeber der DomStud distanzieren sich von L.s Artikel. Abgesehen von der kaum eindeutig lösbaren Frage der Supernaturalisierung der natürlichen Tugend der religio, scheint uns der entscheidende Punkt die Unterscheidung der Objekte der theologischen Tugenden und der religio zu sein. Objekt der religio ist nicht unmittelbar Gott, sondern etwas Kreatürliches, das Gott dargebracht wird, auf Gott hingeordnet wird, anders als in den theologischen Tugenden, in denen im Glauben und Hoffen und Lieben der Mensch unmittelbar Gott ergreift; Thomas scheint hier richtig gesehen zu haben.

Fuchs.

Eberle, A., Das Probabile bei dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654-1723): Dillingen und Schwaben, Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, 38-49. — Im November 1949 feierte die philosophisch-theologische Hochschule in Dillingen ihr vierhundertjähriges Bestehen. Die Beiträge der 220 S. starken Festschrift, die sie zu dieser Gelegenheit herausgegeben hat, gelten meist der Geschichte der Hochschule, die von 1551 bis 1803 Universität war, von 1564 bis 1773 unter der Leitung der Gesellschaft Jesu. Für die Geschichte der Theologie und Philosophie bedeutsam sind die Beiträge von Joh. N. Hebensperger über die geistige Situation zur Zeit der Gründung der Universität, von H. Lais über Petrus de Soto als Mitbegründer, von K. A. Sedlmeyer über A. Curtius S. J. und seine Beziehungen zu Joh. Kepler, von Eberle über Raßler S. J., von E. H. Fischer über die Universitätsreden des bekannten Kanonisten Fr. Schmalzgrueber S. J., von Fr. X. Haimerl über B. Stattlers S. J. den Protestanten sehr entgegenkommende Vorschläge zur Wiedervereinigung mit der Kirche und deren Einfluß auf J. M. Sailer, von A. Bigelmair über Deutinger in Dillingen und von G. Graf über S. Euringer. — Besonders hingewiesen sei auf die Arbeit von Eberle. Der Dillinger Moralist Chr. Raßler wird nicht selten als Begründer des Aequiprobabilismus bezeichnet; E. stellt die Frage, ob mit Recht. In seiner Controversia theologica tripartita 1694 verteidigt Raßler noch den einfachen Probabilismus, wenn er auch zugibt, daß die Gründe für diesen, soweit er über die aequiprobabilistische These hinausgeht, weniger überzeugend sind als die Gründe für die ihm mit dem Aequiprobabilismus gemeinsame These. Dagegen scheint Raßler in seiner 1714 herausgegebenen Norma recti auf den ersten Blick den einfachen Probabilismus zu verwerfen und nur den Aequiprobabilismus gelten zu lassen. Man muß aber beachten, daß er nur jene Form des Probabilismus ablehnt, nach der man der milderen Auffassung auch dann folgen darf, wenn sie *notabiliter* minus probabilis ist. Raßler hält das deshalb nicht für erlaubt, weil in diesem Fall die bedeutend größere Wahrscheinlichkeit der strengeren Auffassung praktisch gleichbedeutend sei mit einer moralischen Gewißheit im weiteren Sinn. Auch sei in diesem Fall die mildere Auffassung nur „tenuiter probabilis". So wird man also einfachhin nicht sagen können, Raßler sei Aequiprobabilist. Er ist vielmehr, wie er auch selber sagt, gemäßigter (strictior) Probabilist; freilich, einen allzu nachsichtigen (remissior) Probabilismus, der praktisch fast gleichbedeutend ist mit Laxismus, lehnt er ab. de Vries.

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. I. Bd.: Das menschliche Sexualleben. gr. 8⁰ (XXIV u. 508 S.)Wien 1949, Herder. DM 17.90; geb. DM 22.30. — N. versucht in seinem sechsbändigen Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, die noch durch eine allgemeine Pastoralmedizin (Propädeutik) und eine pastoralmedizinische Kasuistik ergänzt werden soll, in umfassendster Weise Fragen durchzusprechen, die den Theologen und Seelsorger von der Medizin her und den Arzt von der Moral und Pastoral her angehen. Vom Fachtheologen und vom Mediziner, der nicht nur Handwerker seines Faches ist, dürfte ein solches Werk sehr begrüßt werden; der Mediziner, dem seine Berufsethik ein echtes Anliegen ist, steht N. besonders vor Augen. Wie der vorliegende 1. Bd. zeigt, müht sich Verf. entsprechend in erster Linie um eine eingehende, wissenschaftlich exakte Darlegung der medizinischen Probleme, um sie dann mit entsprechenden Fragen der Theologie, Philosophie und Soziologie zu verknüpfen. N. meint selbst, ein so umfassendes Werk aus der Hand eines einzigen Mannes könne Verdacht erregen; bemerkt aber, daß es sich um die Arbeit eines Lebens handelt. Immerhin läßt sich nicht verkennen, daß er mehr Mediziner als Theologe ist. Die Fragen der Theologie, Philosophie und Soziologie sind behandelt, echte Lösungen sind aufgewiesen, aber eine innere Auseinandersetzung wird der Fachmann doch vielfach vermissen. Soweit das Handbuch ein Nachschlagewerk darstellt (und dieser Charakter soll in den folgenden Bänden noch mehr zum Ausdruck kommen), wird dieser notwendige Mangel für den Mediziner und den praktischen Seelsorger nicht von einschneidender Bedeutung sein. Für die Moral begnügt sich N. für gewöhnlich mit

Zitaten aus Noldin-Schmitt. Es ist nicht zu verkennen, daß die Art und Weise der ethischen Beurteilung von manchem Leser als etwas zu unkritisch-gläubig-gutwillig empfunden werden könnte; und muß man nicht gerade die Aufgabe, einen solchen Eindruck zu vermeiden, für besonders wichtig ansehen? — Wo Verf. zu einer selbständigen ethischen Stellungnahme gezwungen ist, verrät er gelegentlich erfreulich klare Prinzipienkenntnis; so wenn er (231 f.) die „Ipsation" (wie Hirschfeld die Masturbation bezeichnet) auch dann, wenn sie als „Ersatzhandlung" angesehen wird, für „contra naturam" erklärt und dies in erster Linie mit der Struktur des Aktes in sich begründet. Gelegentlich ist allerdings auch die ethische Beurteilung weniger glücklich, etwa wenn sie (309 f.) für die Methode der „Carezza" und die der „copula dimidiata" gleichlautet. Der Frage der pollutio nocturna dürfte, moraltheologisch gesehen, der Verf. wohl zu viel Gewicht beilegen (126-129); der Hymnus der Komplet läßt sich nur aus einer mittelalterlichen Bewertung der pollutio nocturna verstehen, die uns ziemlich fremd ist. — Dem 1. Bd. (Abschnitt I über das normale Sexualleben [Physiologie], II über das normwidrige Sexualleben, III über Sexualhygiene, Sexualethik, Sexualpädagogik und Soziologie und Metaphysik des Geschlechtslebens) ist ein Anhang angefügt: Thomistische Studien zur Biologie, Soziologie und Metaphysik der Geschlechter (441-504). N. setzt sich hier mit heutigen Kritikern der naturwissenschaftlichen Auffassungen des hl. Thomas auseinander, insbesondere mit den entsprechenden Studien von A. Mitterer. H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe, scheint er leider nicht zu kennen. Mit Recht legt N. Gewicht darauf, daß Thomas (und Albertus und Aristoteles: was er zu wenig betont) in seiner naturwissenschaftlichen Schau jeweils etwas durchaus Richtiges gesehen hat, ohne es genauer deuten zu können. Anderseits sucht Verf. den hl. Thomas in einer Weise zu retten, die sich nicht ganz aufrecht halten läßt; so harmlos, wie er es darstellt, ist z. B. das Problem der Frau als mas occasionatus bei Thomas und seinen Vorgängern durchaus nicht. N. setzt sich hier so energisch für die Verteidigung des hl. Thomas offensichtlich (449 f.) darum ein, weil er fragen zu müssen glaubt, mit welchem Rechte man sonst „bisher in der thomistisch-scholastischen Philosophie eine wertbeständige, zeitlose, wandellose ‚philosophia perennis' und in *Thomas* den stets verläßlichen Führer zur Erkenntnis, den ‚studiorum ducem'" habe erblicken können. „Müßte man nicht vielmehr gerade in wichtigsten praktischen Lebensfragen an seiner Verläßlichkeit irre werden?" Hier dürfte ein doppelter Irrtum vorliegen; einer über Bedeutung und Gewicht der philosophia perennis und des hl. Thomas (und diesen Irrtum halten wir, vor Nicht-Theologen vorgetragen, für bedenklich); ein anderer, daß N. nämlich den Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, zugeben zu müssen glaubt, die metaphysischen und ethischen Auffassungen des Thomismus hingen tatsächlich von vorliegenden naturwissenschaftlichen Irrtümern ab. Daß es dabei „in einigen Fragen um nichts Geringeres als um die Offenbarung" gehe, will uns nicht ganz einleuchten. — N.s Werk muß, nach dem 1. Bd. zu urteilen, als eine vorzügliche Leistung innerhalb der Pastoralmedizin gewertet werden, sodaß wir die angekündigten Bände und Werke mit Spannung erwarten. Herder-Wien hat dem Werk eine tadellose Ausstattung gegeben. Fuchs.

Frühauf, H., Ehe und Geburtenregelung. kl. 8° (144 S.) Mainz (1949), Grünewald-Verlag. DM 3.25. — Der Offenbacher Arzt F. weiß im ersten Teil seines Büchleins in feiner, verständnisweckender Weise Sinn und Bedeutung der Ehe in natürlicher und übernatürlicher Sicht darzulegen. Im 2. Teil, der Frage der Geburtenregelung, sei besonders auf die vorzügliche Behandlung der Probleme um den § 218, aber auch auf die Behandlung der unerlaubten Empfängnisverhütung und der naturgemäßen Möglichkeit einer Geburtenregelung hingewiesen. In letzterer Frage tritt F. als Herausgeber eines Periodenkalenders (im Auftrage des religiös-wissenschaftlichen Ärztekongresses 1948 in Ellwangen) sehr stark für die positive Beachtung der fakultativen Sterilität ein, weist allerdings etwas zu wenig auf ihre ethische Begrenzung und gar nicht auf ihre eventuellen psychischen Folgen (und die daraus sich ergebende ethische Begrenzung) hin. In der Frage des § 218 ist die starke Betonung der

Personwürde und das entsprechende Lebensrecht des jungen Menschenlebens beachtlich. — Da wir das Büchlein für sehr wertvoll und darum eine eventuelle Neuauflage für wünschenswert halten, darf wohl auf einige Änderungsvorschläge eingegangen werden. S. 25: Es ist richtig, die Bedeutung der natürlichen Funktionen für die Gestaltung einer guten Ehe zu beachten; allerdings geschieht das heute gelegentlich derart stark, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit einer geistig-freien Gestaltung der Ehe nicht mehr sichtbar wird. S. 41: Es wäre gut zu bemerken (wie 52), daß neben dem Pfarrer auch zwei Zeugen zur Eheform gehören, und besonders, daß die Notform zwar nicht den Pfarrer, aber zwei Zeugen verlangt (44). S. 98: Die Annahme der Beseelung im Augenblick der Empfängnis ist nicht eine allgemein-christliche; für den Fall der Nichtbeseelung wäre eindeutiger zu erklären, daß ein Eingriff nicht Zerstörung individuellen Lebens, sondern eines teleologischen Naturprozesses darstellt. S. 108: Ich zweifle daran, ob „klare Erkenntnis und ein auf den Vollzug des Bösen gerichteter Wille" beim Eheonanismus so selten eindeutig vorhanden sind, wie Verf. meint; vielleicht täuscht er sich über den Grad von Erkenntnis und Wille, der zur „schweren Sünde" notwendig ist. S. 129: Es will scheinen, daß eine intrauterine Spülung oder Ausschabung nach Vergewaltigung nicht erst dann ihre Berechtigung verliert, wenn sicher (letzter Termin: nach 12 Stunden) die Empfängnis eingetreten ist, sondern schon dann, wenn ernstlich mit dem Eintritt der Empfängnis gerechnet werden muß (also merklich früher).

Fuchs.

Guardini, R., Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 4., durchgesehene Aufl. 8° (292 S.) Mainz (1949), Grünewald-Verlag. DM 10.50. — Die 4. Aufl. dieses Buches erscheint als ein einziger schmucker Band, nicht mehr wie früher in zwei Bänden. Man wird auch jetzt wieder gerne zu dieser Besinnung vor der Meßfeier greifen. G. will in seinen Ansprachen vor der Messe nicht zum betenden Erleben der hl. Messe als eines „Schauspieles" führen, will auch nicht — was oft geschieht und auch durchaus wichtig ist — Weckung des Glaubens, Reinigung des Herzens, Ausrichtung der Absicht als Vorbereitung versuchen, sondern unmittelbar zum eigenen „Tun" und Feiern der hl. Messe hinführen. So hören wir im ersten Teil von der Stille, vom Schweigen, von der Sammlung, vom Wort und vom Hören, von heiligem Raum und heiliger Zeit u. dgl. Der zweite Teil sucht in das Wesen, besser in das rechte Vollziehen des Wesens der Messe einzuführen. Er läßt, Schritt für Schritt langsam voranschreitend, verstehen, daß die hl. Messe positive Stiftung Christi ist, Stiftung des Gedächtnisses des geschichtlichen (nicht mythischen) Christus und seines Schicksals, seiner Bundesschließung und seiner darin lebenden Liebe. G. unternimmt es dann, den Sinn für die Wirklichkeit dessen, was in der hl. Messe geschieht, zu erschließen: Das irdische, erlösende Leben Christi ist ebenso jeder Stunde und jedem Ort zugeordnet, wie der ewige Ratschluß Gottes in reiner Gegenwärtigkeit besteht, obwohl er sich nur im geschichtlichen Nacheinander verwirklicht. Wie im Glauben Christi-Leben zum Inhalt des Menschendaseins wird, so vollzieht es sich „in einer besonderen und ausdrücklichen Form in dem von ihm selbst gestifteten Gedächtnis ... Er (wird) mit der Fülle seines erlösenden Schicksals zu dieser Stunde, an diesem Orte, in diesen bestimmten Gestalten der Schöpfung aus der Ewigkeit her gegenwärtig" (222 f.) Eine eingehendere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Opfertheorien finden wir in G.s Ansprachen nicht; zu seiner Bemerkung, daß wir das alles nicht begreifen, daß wir es nur als geheimnisvolle Kunde von Gott erfahren können, würde man gerne die Frage stellen, ob die Erklärungsweise auch Gottes Kunde sei. — Das Gedächtnis wird gefeiert nicht als Nachahmung (wie die Mysterienspiele), sondern in liturgischer Form; wodurch es leicht geschieht, daß die Form das eigentliche Geschehen kaum noch erkennen läßt. G. geht dann auf die Form ein, um anschließend noch zu sprechen über Eucharistie und Wahrheit und über das Verhältnis der hl. Messe zum Neuen Bund und zur Wiederkunft Christi. — Von der Form oder Gestalt der hl. Messe sagt G. an vielen Stellen seines Buches, daß sie die Gestalt des Mahles sei; er fügt hinzu, daß außerdem die Gestalt des Kommens Christi zum gläubigen Menschen eindeutig sichtbar

werde. In den früheren Auflagen hatte G. in dem Kapitel „Die Gestalt des Gedächtnisses, das Mahl" sich über das Problem der Grundgestalt der hl. Messe eingehend ausgesprochen: Ihre grundlegende Form sei die des Mahles, hinter der aber das Opfer als Wesen der hl. Messe stehe. Im Vorwort zur vorliegenden 4. Aufl. bemerkt er, daß er dieses Kapitel ausgelassen habe, da es von solchen, die das Formproblem vom Problem des Wesens der hl. Messe (wahres Opfer, nicht nur Erinnerungshandlung) nicht zu unterscheiden wußten, mißverstanden worden sei. Wem dieses Mißverständnis unterlaufen sei, dessentwegen G. vorläufig das Eingehen auf die Formfrage unterläßt, wird nicht gesagt. Durch die Enzyklika „Mediator Dei" war ja das Gespräch über die Mahltheorie neu belebt worden. Anlaß war jene Stelle (Nr. 113 der Herderschen Ausgabe): „Magis etiam ii aberrant, qui, ut contendant necessarium omnino esse christifideles una cum sacerdote Eucharistica pasci dape, captiose asseverent heic agi non de Sacrificio solummodo, sed de Sacrificio ac caena fraternae communitatis, atque sacram Synaxim ponant, communiter actam, quasi totius celebrationis culmen." Wie uns scheinen will, wendet sich J. A. Jungmann S. J. (Missarum Sollemnia I, 28 f. und StimmZeit 1949, 310-312) nach wiederholten Gesprächen mit G. mit Recht gegen die Mahltheorie. Zwar hat zweifelsohne die Meßfeier vom Abendmahlsaal bis heute auch die Gestalt des Mahles. Es stand ursprünglich offensichtlich die Mahlgestalt im Vordergrund des Bewußtseins der Christen. Aber niemals hat die Opfergestalt der Meßfeier gefehlt, auch nicht im Abendmahlsaal; von vornherein enthält die Gestalt der Meßfeier Elemente, die nur als Opferelemente verständlich sind. Die Darbringung durch die Kirche zeigte sich zudem immer als Hinopferung. Trotz der zeitweilig betonten adoratio in spiritu et veritate erkannte man deren symbolhafte Ausprägung in der heiligen Eucharistie. Übrigens sollte man bedenken, daß ein *Speiseopfer*, an dessen Mahl die Opfernden teilnehmen dürfen, notwendig *auch*, aber durchaus nicht ausschließlich oder grundlegend, die Gestalt eines Mahles aufweisen muß. Wenn ursprünglich nicht nur das Opfer, sondern auch die Opfergestalt in etwa in die Mahlgestalt eingebettet war, so bedeutet die im Laufe der Geschichte erfolgende Ausprägung der Opfergestalt nicht nur eine Folgerung aus der Erkenntnis der wesentlichen Tiefe der hl. Messe als eines Opfers, sondern auch eine weitere Entfaltung der schon vorhandenen und erkannten Opfergestalt. — G. stellt in Aussicht, bei anderer Gelegenheit über diesen mißverstandenen Punkt sich genauer zu äußern (Vorwort). Fuchs.

Nielen, J. M., Johann Michael Sailer, der weise und gütige Erzieher seines Volkes. 8° (521 S.) Frankfurt 1949, Knecht. DM 12.80. — Wenn N. Sailer als Erzieher vor uns erstehen läßt, so meint er damit den Wegbereiter zur Fülle des Christseins, den Seelsorger. Sailer teilt das große pädagogische Interesse seiner Zeit. Er steht ganz im Dienste des Menschen, ohne anthropozentrisch zu sein. Er ist vielseitig und gründlich in seinen Belehrungen und verliert sich doch nicht ins Theoretische. Er sieht den Menschen in der Sicht des Christentums: von der Erbsünde gezeichnet. Ihn von ihren Folgen befreien zu helfen, ist Sailers pädagogisches Ziel. Seine „Methode" charakterisiert einer seiner Mitprofessoren: „In der ersten Zeit sprachen Sailers Schüler immer von der Vernunft, dann redeten sie von Vernunft und Glauben, zuletzt wußten sie nur noch vom Glauben zu reden." Sein Erfolgsgeheimnis gibt Sailer in einem Mahnwort an seine Schüler kund: „Seid selber, was ihr aus anderen bilden wollt, das ist die ganze Erziehungsweisheit." Die personale Größe dieses echten Menschen und tiefen Priesters läßt N. in einer Auswahl seiner Schriften vor uns aufwachsen. Vorlesungen, Rektoratsreden, Abhandlungen, Briefe und wissenschaftliche Werke zeigen uns das Bemühen des Mannes, der nur dafür da sein wollte, andere zu Christen zu erziehen. Wärmste Religiosität paart sich in ihm mit Weltoffenheit, kirchlicher Geist mit größter Weite. N. teilt sein Buch in zwei Teile: Der erste, der Sailers Leben und Bedeutung zum Gegenstand hat, ist gewissermaßen der Wegweiser in den zweiten, vier Fünftel des Buches umfassenden Teil mit der Auswahl aus Sailers Schriften. Präzise Anmerkungen erhöhen den Wert. Ein gut gegliedertes Inhaltsverzeichnis erleich-

tert die Übersicht über die systematisch nicht leicht aufgliederbare Materie. N.s Kenntnis der Sailerschen Schriften ist gründlich, seine Auswahl glücklich.
Erlinghagen.

Feckes, K., Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. gr 8° (XII u. 462 S.) Herder 1949. Geb. DM 14.50. — F. hat uns mit diesem Buch eine im besten Sinne moderne Aszetik geschenkt. Im 1. Teil handelt er über Wurzel und Ziel des christlichen Vollkommenheitsstrebens. Nüchtern und klar in seinen Aufstellungen, nie übertreibend und vereinseitigend, geht er aus vom Sakrament der Taufe und Firmung als der „sakramentalen Grundlegung übernatürlichen Lebens und Wachsens". Gerade diese organische Verknüpfung der aszetischen Forderungen mit dem sakramentalen Leben, mit den Glaubensmysterien der Kirche ist es, was dieses Buch so auszeichnet. In dem 2. Hauptteil: „Das Absterben des sündigen Menschen" ist in einer feinen und tiefen Weise die Bedeutung der hl. Beicht herausgestellt für die Behebung der Wachstumsschäden im übernatürlichen Leben der Seele. „Seinem innersten Wesen nach ist dieses Sakrament darauf gerichtet, alle Störungen des Gnadeneinflusses Christi und jede einzelne von ihnen zu entfernen, wenn auch als seine wichtigste Aufgabe betrachtet werden muß, die Neubelebung der verdorrten Zweige am Rebstock Christus zu bewerkstelligen" (140 f.). Der Wert der Devotionsbeichte wird ins rechte Licht gestellt, ja es wird die Notwendigkeit einer Neubelebung gerade dieses Sakramentes betont. „Wir stehen im Zeitalter der Gotteskindschaft und der häufigen Kommunion. Innigste Gotteinigung ist uns fast zur Selbstverständlichkeit geworden. Damit stehen wir aber in Gefahr, in unserem Glaubensleben das Sünder- und Nichtsein, das Sein aus bloß unverdienter Gnade allzu stark beiseite zu drücken, womit aber eine der wesentlichsten christlichen Grundhaltungen aufgegeben würde. Darum täte unserem Christsein eine echte, gute Neubelebung des Bußsakramentes besonders gut" (144). Ungemein anregend sind die Gedanken über das christliche Sterben. Das Sakrament der hl. Ölung vollendet in gewisser Hinsicht, was in der Taufe und Firmung begonnen wurde. „Eine letzte und höchste sittliche Anstrengung soll den Christen zur Reife bringen. Dazu möchte das Sakrament der hl. Ölung ihm die notwendigen Gnaden bereitstellen. Die Bereitung dieses letzten herrlichen Sieges ist die vordringliche Aufgabe dieses Sakramentes" (219). In einem 3. Teil handelt F. über das Wachsen des neuen Menschen in Christus als Einzelpersönlichkeit und als Gemeinschaftsglied. Es wird gezeigt, wie dieses Wachsen sich vollzieht auf der Grundlage der sakramentalen Einigung mit Christus in der hl. Eucharistie: die hl. Eucharistie als Sakrament der Umgestaltung in Christus und die Eucharistie als Sakrament der christlichen Gemeinschaft. Es folgt dann als Abschluß und Krönung des Ganzen eine Abhandung über die vollendete Gottesliebe und über die mystischen Gnaden (4. Teil). Auch hier, wo die Probleme besonders schwierig sind, ist die Doktrin solid, das Urteil klug und abgewogen, alle Einseitigkeiten und Übertreibungen sind gemieden. Der kurze Überblick über die Hauptteile zeigt, wie organisch und einheitlich diese Lehre der christlichen Vollkommenheit aufgebaut ist, wie folgerichtig eins aus dem andern sich ergibt, und vor allem wie glücklich die aszetischen Forderungen aus dem sakramentalen Leben der Seele hergeleitet werden. Kaum angedeutet werden konnte in diesem Überblick die reiche Fülle der behandelten Fragen. Es gibt kaum ein Problem des aszetischen Strebens, das hier nicht seine klare und gründliche Behandlung findet. Ganz ausgezeichnet sind — um nur einige zu nennen — die Kapitel über böse Begierlichkeit, Seelenführung und über die christlichen Tugenden. So ist das neue Buch von F. jedem, der die ernste und verantwortungsvolle Aufgabe hat, jungen Menschen die Wege zur Vollkommenheit zu weisen, eine willkommene Hilfe, aber auch dem gebildeten Laien wird sie wertvolle Anregung zur Vertiefung seines religiösen Lebens und zu einem zielbewußten Streben nach Vollkommenheit geben.
Schütt.

Richstätter, K., S. J., Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des my-

stischen Innenlebens der Kirche. gr. 8° (VIII u. 497 S.) Köln 1949, Bachem. DM 9.50; geb. DM 12.20. — Das eigentliche Anliegen des Verf. kommt im Untertitel am klarsten zum Ausdruck. R. möchte dem Leser einen Blick tun lassen in das mystische Innenleben der Kirche. Das ist ihm in hervorragendem Maße gelungen. Er nimmt ihn bei der Hand und führt ihn durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte. — Eine Kirchengeschichte, ja, aber nicht eine Geschichte ihrer äußeren Entwicklung, ihrer äußeren Geschicke, ihrer Kämpfe und Verfolgungen, nein: eine Geschichte ihres inneren Lebens, ihres Betens, ihrer Christusfrömmigkeit. Von den Tagen der Apostel an bis zum Beginn der Neuzeit zieht eine unübersehbare Reihe von Heiligen, großen Betern, gotterfüllten Männern und Frauen an unserem geistigen Auge vorüber. Wir sind Zeugen, wie sie beten, wie sie betend Christus sehen und erleben. Besonders ist zu begrüßen, daß die einzelnen Perioden in den großen geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt und in ihrer Eigenart sowie ihrer Bedeutung charakterisiert werden. So wird eine ermüdende Aufzählung vermieden und es dem Leser leicht gemacht, die großen Beter im Licht ihrer Zeit und Umwelt tiefer zu verstehen. Eine große Lebendigkeit und Zeitnähe erhält die Darstellung dadurch, daß die Zeugen der Vergangenheit gewissermaßen betend vor den Leser hintreten: es werden aus ihren Gebeten die wertvollsten ausgewählt und in den Text eingefügt: wahre Perlen echten, tiefinnigen Betens. So reich und tief ist der Gehalt des Wesens und Lebens Christi, daß er von der betenden Seele nie ausgeschöpft werden kann. So ist es nicht verwunderlich, daß bald diese, bald jene Seite mehr im Vordergrund des Betrachtens steht. In der Frühzeit des Christentums ist es vor allem der leidende Heiland gewesen und nicht der verklärte Christus, der vor der betenden Seele stand. „Das bezeugen übereinstimmend die frühchristlichen Schriftsteller, das bestätigen die Martyrerakten, das tritt uns deutlich entgegen in der frühchristlichen Liturgie“ (34). Ein Wandel trat ein, als mit dem Siege Konstantins die Kirche aus den Katakomben heraufstieg und der Zeit der Verfolgung eine Zeit äußerer Anerkennung und äußeren Glanzes folgte. Es ist das verklärte Christusbild, das nun vorherrscht, das Bild des glorreichen Erlösers, des rex gloriae. Diese zweite Epoche umfaßt die Väterzeit, das ganze Frühmittelalter und reicht bis zum 12. Jahrhundert. Jetzt tritt an Stelle des verklärten Christus die heiligste Menschheit des Herrn, zumal in ihrer Armut und Demut von Bethlehem und in dem Leiden und der Schmach von Golgatha. Die beiden Größten, die dieser Periode ihr Gepräge geben, die auch den nachhaltigsten Einfluß auf die späteren Jahrhunderte ausgeübt haben, sind der hl. Bernhard und der hl. Franziskus. Von da ab bleibt dann bis auf die heutige Zeit das reale Christusbild die Grundlage der Christusfrömmigkeit Es findet sich nun keine Bruchstelle mehr, wie sie war beim Übergang von der Katakombenzeit zur Väterzeit und zum Frühmittelalter und von da zum Hochmittelalter. Wohl werden dem überkommenen Christusbild neue Züge eingefügt. Da sind es vor allem drei Heilige, die richtunggebend sind für diese Ergänzungen. Es ist für das 16. Jahrhundert der hl. Ignatius von Loyola durch das Christusbild seiner Exerzitien, für das 17. der hl. Franz von Sales mit dem von ihm gestifteten Orden der Heimsuchung (Herz-Jesu-Verehrung), für das 18. der hl. Alphons von Liguori durch die Betonung des eucharistischen Christusbildes. „Vor allem haben diese drei Heiligen durch die Betonung der methodischen Betrachtung den Weg gewiesen, daß das Christusbild zum ständigen inneren Erlebnis werden konnte ... und das nicht nur für Klerus oder Ordensleute, sondern auch für solche, die in der Welt leben — Verheiratete nicht ausgeschlossen“ (230 f.). — Leider hat der Tod dem nimmermüden Verf. die Feder aus der Hand genommen. Es sollte ein 2. Bd. folgen, der die Weiterentfaltung des Christusbildes darstellen sollte durch das 19. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Wir sind dankbar, daß wenigstens dieser 1. Bd. noch kurz vor dem Tode fertiggestellt werden konnte. Es fehlt uns im deutschen Sprachbereich eine Geschichte der Frömmigkeit. Hier ist — unter einem bestimmten, allerdings zentralen Gesichtspunkt — eine solche uns geboten, die wir dankbar begrüßen.

Schütt.

v. Campenhausen, H., Die Askese im Urchristentum (Gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet der Theologie u. Religionsgesch. 192). 8° (48 S.), Tübingen 1949, Mohr. DM 1.50. — Es hat eine Zeit gegeben, da galt es vielen für ausgemacht, daß das Evangelium mit Askese nichts zu tun habe, daß darum das mit dem Ende der Verfolgungszeit einsetzende Mönchtum nicht aus innerevangelischen Motiven zu erklären sei. Daß diese radikale Einstellung zu Askese und Mönchtum überholt ist, dafür ist auch die vorliegende Studie ein Beleg. Freilich bleibt auch so noch manches, was die Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten über dieses Thema behindert: Nicht nur die Bewertung mancher biblischer Bücher oder die Auslegung dieser oder jener Schriftstelle, sondern vor allem die durchgängige Deutung des Wortes „Askese". Immer wieder hat man den Eindruck, daß der Verf. mit diesem Terminus nicht nur den faktischen, aus religiösen Gründen vollzogenen Verzicht auf die „Welt" versteht, sondern die grundsätzliche Verwerfung und Verurteilung aller rein diesseitigen Güter und Werte, zumal des Besitzes, der Ehe und der Befriedigung durch Speise und Trank. Denn nur so kann er eine Alternative zwischen der asketischen und liberalen Auslegung der Herrenworte wie Mt 19, 21 aufstellen (5) als den beiden „extremen Grundauslegungen", um deren Vermittlung es in der ganzen Geschichte des Christentums geht (6). Wenn man aber Askese in diesem radikalen Sinn versteht, ist es freilich nicht schwer nachzuweisen, daß Jesus kein „Asket" war und keine „Askese" gewollt hat. Sachlich richtiger wäre es, von einer Doppelalternative auszugehen: die eine stellt sich innerhalb der christlichen Möglichkeiten selbst: hie Weltbejahung, aber in innerer Freiheit zu ihr (so wie auf S. 5 f. die liberale Auslegung verstanden wird), dort freiwilliger Verzicht, aber unter Anerkennung des positiven Gehaltes der natürlichen Werte (so wie S. 11 „asketische Entscheidungen ... eine bleibende, ja vielleicht sogar eine ausgezeichnete Gestalt des christlichen Lebens" genannt werden). Die andere Alternative steht außerhalb des christlichen Dogmas, ist häretische Übertreibung und Vereinseitigung: hie eine Weltbejahung, die einer Diesseitsvergötterung gleichkommt, dort eine radikale Askese, die in einer grundsätzlichen Verurteilung der natürlichen Werte gründet, wie wir sie in bestimmten gnostischen Sekten oder später im Manichäismus finden. Bringt man diese schärfere Fassung der vom Verf. zugrundegelegten Alternative an, wird man aus dem Studium der Schrift reiche Frucht gewinnen. Sie zeigt, wo und wie der Verzicht auf den Besitz (Kap. II), auf die Befriedigung in Speise und Trank (Kap. III) und auf die eheliche Gemeinschaft (Kap. IV) im Evangelium begründet ist. Das Ergebnis ist, daß „die Frage der Askese in verschiedenen Zusammenhängen auftaucht und nicht gleichmäßig beantwortet wird" (46). Am ehesten noch besteht das Evangelium auf dem Verzicht auf den Besitz, „und doch kann in ihm gerade hier zunächst noch am allerwenigsten eine radikale Lösung" gefunden werden. „In der Speisefrage ist die Ablehnung der (radikal) asketischen Gebote verhältnismäßig am eindeutigsten, während die Antwort auf das Problem Ehe und Ehelosigkeit alle Spielarten möglicher Entscheidung erkennen läßt" (46). Das Entscheidende, worum es Jesus geht, ist nicht der Verzicht oder der Gebrauch, sondern ist die Freiheit für den Ruf von oben, ist der Gehorsam: „als ein Weg zu diesem Gehorsam kann auch die Askese in Betracht kommen" (ebd.). Bacht.

Amand, D., O. S. B., L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique. gr. 8° (XXIV u. 364 S.) Maredsous 1948, Editions de Maredsous. — Giet, S., Le rigorisme de Saint Basile: RevScRel 23 (1949) 333-342. — Die Frage nach den Anfängen und Quellgründen des christlichen Mönchtums ist seit langem aus dem Bereich leichtfertiger Konstruktionen und Hypothesen in den Bereich ernster und entsagungsvoller Quellenstudien übergegangen. Vor allem belgische und französische Forscher haben sich hier größte Verdienste erworben. Ich brauche nur an Namen wie Th. Lefort, A. Boon O. S. B. und F. Cavallera S. J. zu erinnern. Ehe aber eine zusammenfassende Gesamtwertung versucht werden dürfte, müssen noch viele Vorarbeiten geleistet werden, die uns vor allem die großen Gründergestalten der Frühzeit des Mönchtums aufschließen. Zu ihnen gehört Basilius d. Gr. Zwar gehört er nicht mehr in die

erste Generation des monastischen Aufbruchs. Aber gleichwohl hat er dem Mönchsideal so nachdrücklich das Gepräge seiner Persönlichkeit aufgedrückt, daß sein Name für alle Zeit mit der Idee und Geschichte des christlichen Mönchtums verbunden bleiben wird. Das Bewußtsein dieser überragenden Bedeutung des Basilius ist eigentlich immer lebendig gewesen, und es hat auch nicht an soliden Untersuchungen zu seinem Mönchsideal gefehlt. Aber gleichwohl blieb noch vieles offen. Somit darf die vorliegende Studie über die monastische Aszese des großen Kappadoziers von vornherein auf lebhaftes Interesse rechnen. Freilich ist sich der Verf. bewußt, daß Gestalt und Bedeutung des Basilius zu mächtig sind und der literarkritischen und geschichtlichen Probleme zu viele, als daß er sich anheischig machen möchte, in allen Fragen das abschließende Wort zu bieten. Vielmehr beschränkt sich sein „Essai historique" auf die Darlegung der Grund*lehren* der monastischen Aszese des Basilius. Man wird also nichts über die aszetische Praxis in den Basiliusklöstern hören, nichts über das private und liturgische Gebet, über Bußwerke und Kasteiungen, über die mancherlei Mittel und Praktiken zur Erreichung des Mönchsideals. Aber dafür wird der lehrhafte Unterbau um so erschöpfender herausgearbeitet. Das geschieht im wesentlichen in drei großen Abschnitten (Kap. 2—6). Zunächst entwickelt A. das monastische Ideal des hl. Basilius; es erwächst einerseits aus den Forderungen eines konsequenten Christentums mit der darin grundgelegten Abtrennung von der Welt, andererseits aus der für Basilius undiskutierbaren Notwendigkeit der „vita communis", ohne die nach seiner Meinung der Mönch entscheidende Aufgaben christlicher Lebensgestaltung verfehlen müßte. Die Rückbindung dieses coenobitischen Ideals an die Urkirche (das mönchische Leben als „nostalgie de l'Eglise naissante") weist auf die Quelle, aus der Basilius vor allem geschöpft hat. In den beiden nächsten Abschnitten stellt A. den negativen und positiven Aspekt der monastischen Aszese des Basilius dar. Hier wird zunächst die zugrundeliegende Auffassung von der Sünde entwickelt, wobei Verf. zu einer Beurteilung des Basilius als Rigoristen kommt, die nicht unwidersprochen bleiben konnte (vgl. unten). Sodann spricht er von dem mönchischen Verzicht und Entsagen in seinen mannigfachen Formen, durch die der Coenobit der Sünde den Kampf ansagt. Unter dem Stichwort der „positiven Aszese" endlich ist die Rede von den spezifischen Tugenden, die Basilius von seinen Mönchen erwartet. Dem Ganzen ist eine ausführliche Untersuchung der manigfachen Quellen der monastischen Aszese des Heiligen vorausgeschickt (Kap. 1); hier werden mit großem Geschick Verbindungslinien aufgedeckt, die bislang zu oft übersehen worden sind; ich denke vor allem an den Zusammenhang mit der griechischen Philosophie und mit dem aszetischen Ideal des Eustathius von Sebaste (siehe aber auch die Einschränkung, die S. Giet dazu macht: RevScRel 23 (1949) 367-368). — Die Arbeit von A. verdient ohne Zweifel hohes Lob. Die Darstellung mag bisweilen zu breit geworden sein und Wiederholungen nicht genug vermieden. Aber es ist auf jeden Fall ein wohlabgerundetes und reichbelegtes Bild, das uns so vom monastischen Ideal des hl. Basilius gezeichnet wird. Vor allem wird man dem Verf. dafür danken müssen, daß er dieses Ideal in seinen geschichtlichen Zusammenhang gestellt hat. Daß dabei die eine oder andere Verbindungslinie anfechtbar bleibt, ist verständlich. Ebenso ist es verzeihlich, daß A. aus Begeisterung für seinen Autor gelegentlich die Bedeutung der Früheren unterschätzt. So ist beispielsweise die Wertung der Hl. Schrift als der eigentlichen Norm des mönchischen Lebens bereits bei Pachomius zu beobachten (zu 327). Umgekehrt hätte bisweilen (z. B. 251 ff.) angemerkt werden können, wie Basilius bei aller Abhängigkeit bewußt andere Wege geht als der „Gründer des coenobitischen Mönchtums". Auffallend ist, daß A. die so scharfe Kritik des Basilius an dem anachoretischen Ideal nicht in ihre Schranken weist, obwohl er sich anderswo durchaus die Freiheit nimmt, auf die Grenzen und Einseitigkeiten seines Autors hinzuweisen. In der Beurteilung seiner Vorgänger wirkt A. gelegentlich, wenigstens in der Form, zu scharf (vgl. 264 Anm. 1; 289); an anderen Stellen gibt er dann aber auch wieder den Wert der betr. Werke zu. — Eine der zentralen Thesen des Buches von A. ist die von dem schroffen Rigo-

rismus des Heiligen (152—175 u. ö.). Dieser Rigorismus anerkennt keinen Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden, macht jeden Tugendakt zur strengen Verpflichtung und bindet die Erfüllung der einzelnen Gebote so eng aneinander, daß, wer eines übertritt, an allen schuldig wird. A. glaubt auch die Quellen dieses Rigorismus aufdecken zu können (173—175; 338—341): die starre Ethik des Chrysipp und Epiktet, das aszetische Ideal des Origenes, das Erbe des Neuplatonismus mit seinem schroffen Dualismus zwischen Geist und Leib. Aber so sehr er sich auch bemüht, diesen Rigorismus in die Psychologie und Weltanschauung des Basilius einzubauen, so bleibt doch ein Bedenken, ob die These selbst so evident ist, wie es hier vorgetragen wird. Dieser Frage geht S. Giet in dem oben genannten Artikel der Straßburger RevScRel nach. Er unterwirft die Haupttexte, auf die sich A. stützt, einer neuen, wenn auch nur summarischen Überprüfung. Das Ergebnis ist, daß Basilius zwar ein strenger und anspruchsvoller Moralist ist, der die Hl. Schrift wortwörtlich nimmt, daß er aber andererseits doch manche Nuance und Abschwächung seiner starren Prinzipien kennt, auf die A. nicht hinreichend aufmerksam gemacht hatte. Übrigens hatte bereits J. Hörmann in seinen „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht", 1913, 123 darauf hingewiesen, daß das ganze Bußsystem des Basilius zeige, daß er durchaus den Unterschied zwischen schweren und weniger schweren Sünden kenne. Freilich könnte A. einwerfen, daß dieser Unterschied für Basilius nur in der subjektiven Anrechenbarkeit, nicht in der objektiven Sündenwertung Platz habe. Es wäre zu wünschen, daß die ganze Frage, die ja auch für den theologischen Traktat „de peccato" wie für die Theologie des Bußsakramentes ihre Bedeutung hat, noch einmal ausführlich vorgenommen würde. Bacht.

Umberg, B., S. J., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 2., verm. Aufl. 8⁰ (151 S.) Innsbruck 1949, Rauch. — Verf. hat sein früheres Buch bedeutend erweitert. Er bringt alle Sakramente in Verbindung mit den Geistlichen Übungen. Die Taufe ergänzt die Gedanken des „Fundaments", Buße und heilige Ölung die der ersten Woche. Die Firmung paßt zur Reich-Christi-Betrachtung, da sie zum Streiter Christi salbt. Mit der gleichen Betrachtung verbindet U. die Standessakramente der Weihe und Ehe, da bei beiden wenigstens eine Reformwahl vorgenommen wird. Das Meßopfer paßt zur dritten Woche mit Leiden Christi und Opfergesinnung. Die heilige Kommunion als Vereinigung mit Christus legt die Gedanken der Schlußbetrachtung über die Liebe nahe, die Christus sowohl wie die Glieder seines mystischen Leibes umfassen soll. Sehr schön schließt H. mit dem Suscipe ab, das erst Christus in der Kommunion zu uns spricht und wir dann zu ihm. — Besonders in Wiederholungsexerzitien bietet das Buch dem Exerzitienleiter und dem Exerzitanden viele Anregung. Vielleicht noch wichtiger ist, daß so die Kluft zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit nicht weiter geöffnet, sondern geschlossen wird und beider Notwendigkeit und Ergänzungsbedürfnis aufleuchtet. Raitz v. Frentz.

Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens

Von Joseph Ternus S. J.

Die beiden vom Würzburger Patrologen B. Altaner in der „Theologischen Revue" (1948 Nr. 3 und 1949 Nr. 3) erschienenen Artikel „Zur Definibilität der Assumptio B.M.V." haben eine besondere Aufmerksamkeit erregt. Sie gehen weit über den Rahmen gewöhnlicher Buchberichte hinaus, deren einer sich bei Altaner mit O. Faller (De primorum saeculorum silentio, Rom 1946) befaßt, der andere mit M. Jugie (La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Rom 1944). In beiden kommt Altaners eigene Stellungnahme klar und ausführlich zu Wort. Die Opportunitätsfrage soll in einem weiteren Artikel, den Altaner angekündigt hat, noch eigens behandelt werden. Ebendort werden auch die „spekulativen Beweise", wie aus der Ankündigung zu entnehmen ist, zur Sprache kommen. Altaners Beurteilung der Schriftbeweise ist in einem längeren Exkurs des zweiten Artikels schon eingehend, im Zusammenhang mit der von Jugie, vorgetragen. Da es uns hier um das Problem der Assumpta-Tradition geht, sehen wir einstweilen auch von jenem Exkurs ab.

Es sei vorausgeschickt, daß unsere Gegenäußerungen auf den ersten Altanerartikel abgeschlossen waren und schon in Druck gehen sollten, als Altaners zweiter Artikel (nach Jahresfrist) erschien. Wir haben sie unverändert stehen lassen und in einem eigenen zweiten Teil die Erwiderung auf „Altaner II" gebracht. — Auf den in Heft 1 der ThRev 1950 erschienenen 3. Artikel von Altaner konnte hier nicht mehr eingegangen werden, da die jetzige Erwiderung schon fertig im Satz stand und keine Ergänzung zuließ.

Wir beginnen mit grundsätzlichen Fragen zur Beurteilung der historisch-theologischen Überlieferung des Assumptaglaubens, um dann auf die Einzelprobleme der konkreten Forschung einzugehen, mit denen sich Altaner so eingehend und kritisch befaßt.

I

Altaner spricht in seinem ersten Artikel gelegentlich von Tradition „im ursprünglichen Sinne". Gemeint ist das natürlich keineswegs im Sinne der Protestanten, wonach die ur- und altchristliche Zeit bis zum Nicaenum sich in Glaubensfragen nur auf eine Überlieferung im rein historischen Sinne berufen hätte, hingegen eine Tradition im dogmatischen Sinne erst in nachnizänischer Zeit

von der kirchlichen Hierarchie als dogmengeschichtliches Produkt begrifflich entwickelt und als verbindliche Norm auferlegt worden sei. Altaner setzt seinen Begriff „historisch-theologische Tradition im ursprünglichen" oder (wie er auch sagt) „strengen Sinn" einem „umgedeuteten Traditionsbegriff" entgegen, dem er bei Theologen der Gegenwart und dort wieder besonders bei Verfechtern einer geschichtlich nachweisbaren Assumptaüberlieferung zu begegnen glaubt. Das ist der Sinn seiner These, in der sein Artikel gipfelt: „Ein Traditionsbeweis läßt sich also, wenn man den Begriff historisch-theologische Tradition in dem ursprünglichen Sinne weiter gelten läßt und nicht umdeutet, überhaupt nicht führen" (140).

Gerne wird man dem um die Patrologie hochverdienten Verfasser zugestehen, „daß die hier geltend gemachten Bedenken und Einwendungen nichts zu tun haben mit einem glaubensfeindlichen Rationalismus und daß sie keiner grundsätzlichen Wunderschau entspringen" (137). Die Frage ist, ob sie sich notwendig ergeben aus einem „auch vom Theologen zu beachtenden wissenschaftlichen Beweisverfahren".

Altaner spricht wiederholt von „historisch-theologischer" Tradition, setzt sich also deutlich ab vom rein profanen Historiker, deren manch einer auf theologisches Gebiet überwechselte und einem Wilderer glich, indem er — pochend auf eine falsch verstandene Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft und auf die Autonomie seiner eigengesetzlichen Methode, dabei aber der Ur- und Eigenständigkeit theologischer Materien vergessend — meinte, überlieferte Glaubenslehren zu Fall zu bringen, und doch nur seiner Blindheit „in theologicis" zum Opfer fiel. Ganz anders liegt der Fall, wenn Altaner als Theologe und Patristiker gegen Faller den Vorwurf erhebt, mit seiner Methode theologischer Argumentation die Ebene des historisch-theologischen Beweises verlassen zu haben (140). Faller hatte aus der Tatsache, daß der Damascener (wie schon andere griechische Kirchenväter vor ihm) aus den besonderen Gnadenvorzügen Mariens ihre leibliche Himmelfahrt abgeleitet hat, den Schluß gezogen: Also sei diese Ansicht keimhaft auch schon von den Vätern der älteren Zeit vertreten und geglaubt worden. Man sieht, es geht hier zunächst um sehr grundsätzliche Fragen wie die: Welche geschichtliche Überlieferung kann als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen? Oder um die andere Frage: Welche geschichtliche Überlieferung ist als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises unentbehrlich? Davon ganz verschieden ist die konkrete Standpunktfrage: Versteht Faller unter Tradition und Traditionsbeweis das gleiche, was Altaner meint und was er ihm zu unterstellen scheint? Auch diese Frage führt zu allgemeinen Erwägungen.

Es wird also zur leichteren Verständigung beitragen, wenn wir kurz die wichtigsten Leitsätze aus der allgemeinen theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre herausstellen, die hier fällig und nicht aus dem Auge zu verlieren sind.

1. Tradition nach ihrem Vollbegriff umfaßt — wie Franzelin, der Klassiker auf diesem Sondergebiet, ausführt — objektives Traditionsgut und subjektive Traditionstätigkeit. Der relative Primat liegt im Fall der theologischen Tradition bei der Traditionstätigkeit, der absolute Primat in jenem übergreifenden Ganzen von objektiver und subjektiver (aktiver) Tradition, das die lebendige Glaubensgemeinschaft der hierarchisch konstituierten und durch alle Zeit hindurch überzeitlich einen und gleichen Kirche darstellt, die in sich selbst Quell und Strom der Überlieferung trägt[1].

2. In der objektiven Tradition — im dogmatischen Sinn des Wortes — ist immer und notwendig miteinbeschlossen das aktive Traditionsmoment der lehrenden Kirche, wodurch erst die objektive Tradition ihren formal authentischen und auktoritativen Charakter hat.

3. Wie es der Natur der Sache, dem Stiftungscharakter der Kirche und dem Gesetz der natürlichen wie übernatürlichen Providenz entspricht, kam und kommt die kirchliche Überlieferung, die wir — im Unterschied zur Heiligen Schrift — die „mündliche" nennen, in der Vielfalt jener Formen zum Niederschlag, die wir als Quellen der historischen Überlieferung zu bezeichnen gewohnt sind.

4. In der Bewahrung, Darbietung, Auslegung und Weitergabe des anvertrauten Glaubensgutes haben lebendiges Wort, schriftliche Mitteilung und andere Formen der Darstellung, Aufbewahrung und Übermittlung nur dienende Funktion als Werkzeug in der Hand des lebendigen, authentischen und auktoritativen Tradenten und Garanten, der in den Trägern des kirchlichen Lehramtes personhaft verkörpert ist und die Verheißung des Beistandsgeistes vom Herrn empfangen hat.

5. Dementsprechend haben auch die Wissenschaften, die sich mit der Erforschung jener Traditionsdenkmäler formell als solcher befassen (Geschichte, Altertumskunde, Philologie, Textkritik, Archäologie usw.) nur Dienststellung unter der Inspiration, Führung und Kontrolle der Theologie als Glaubenswissenschaft. Die fachliche Eigengesetzlichkeit jener Disziplinen bleibt auch bei dieser Ein- und Unterordnung unter ein höheres Gesetz und Prinzip der einen und ganzen Wahrheit unangetastet.

[1] Vgl. meine „Beiträge zum Problem der Tradition": DivThom (Fr) 16 (1938) 33-56, 197-229, sowie meinen Artikel über „Gemeinschaftsglaube der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens": Schol 10 (1935) 1-30.

6. An der rein historischen Tradition überliefernder Quellen kann sich der Historiker auch rein historisch betätigen. Er wird aber als solcher grundsätzlich nie des wahren dogmatischen Gehaltes der Überlieferung sich bemächtigen können, auch wenn er — mit oder ohne Einfluß von Kenntnis kirchlich dogmatischer Überlieferungsurteile — bald mehr bald weniger Ergebnisse seiner Forschung vorlegt, die äußerlich gesehen, sich mit den dogmatischen Aussagen der kirchlichen Überlieferung decken.

7. Nie kann eine nach streng historischer Methode erreichte Sicherheit einer nach theologischen Gesichtspunkten legitim gewonnenen sicheren Wahrheit widersprechen und umgekehrt.

8. Auf dem Gebiet der konkreten kirchlichen Überlieferung ist ein rein historisches Verfahren — das also die Richtschnur theologischer Kriterien entweder verleugnet oder auch nur gänzlich davon absieht — fehl am Ort und abwegig.

9. Die Theologie kann sich einer echten apostolischen Überlieferung durch den Nachweis vergewissern, daß eine Glaubensüberzeugung unter Gutheißung des kirchlichen Lehramtes durch Jahrhunderte hindurch in der Kirche bestanden hat und besteht, — ein Verfahren, das die Kirche selbst oft genug im Fall des Einspruchs von Häretikern als „dogmatische Präscription" zur Anwendung gebracht hat. Die Frage einer möglichen Entwicklung der apostolischen Überlieferung, von impliziter (vielleicht nur virtueller) zu expliziter Gestalt, steht — von hier aus gesehen — noch dahin.

10. Zur dogmen- und lehrgeschichtlichen Aufgabe der Theologie gehört es, über die Reichweite einer möglichen dogmatischen Präscription hinaus mit historischen Mitteln soweit als möglich den Anschluß an die Urzeit der kirchlichen Überlieferung anzustreben.

11. Selbstverständlich darf der Theologe bei der historischen Erforschung der alt- und urchristlichen Überlieferungsgeschichte niemals die Strenge historischen Denkens abschwächen oder verleugnen. Er wird niemals — im Bestreben, den Einwänden eines Historikers mit „historischer Präscription" zu begegnen — den Wunsch zum Vater des Gedankens werden lassen, es möchte eine geschichtliche Überlieferung dort nachweislich sein, wo sie es nicht ist oder nicht sein kann.

12. Wohl aber darf der Theologe — bei aller kritischen Vorsicht und Selbstkontrolle — sich des Vorteils bedienen, seine anderweitig dogmatisch gesicherten Erkenntnisse auch beim rein historisch durchzuführenden Forschungsverfahren „heuristisch" zu verwerten. Umgekehrt vermag der Theologe Einzelergebnisse, die sich rein historisch nur als wahrscheinlich, vielleicht auch als zusammenhanglos und unverständlich erweisen, mitunter im Lichte der anderswoher dogma-

tisch gesicherten Erkenntnisse zu höherer Gewißheit, Einheit und Verständlichkeit zu bringen[2].

*

Die These von der Nichtexistenz einer „historisch-theologischen Tradition" für die Lehre von der Assumptio

Altaner beruft sich für seine These von der Nichtexistenz einer „historisch-theologischen Tradition" zugunsten der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariens darauf, es sei bisher schon von vielen maßgebenden Theologen der Mißstand zugegeben worden, daß keine geschichtliche Überlieferung bestehe, die als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen könne. Als Beleg wird das Lehrbuch der Dogmatik von J. Pohle II (1921) 263 angeführt, wo es heißt: „Eine geschichtliche Tradition existiert nicht, wenigstens keine solche, die als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen könnte. Denn die ersten 5 Jahrhunderte stellen einen leeren Raum dar, über den keine historische Brücke führt, die mit ihren letzten Bogen etwa an das von Augenzeugen wahrgenommene und bezeugte Faktum selbst heranreichte, wie dies hinsichtlich der Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Fall ist." Altaner selbst erweitert die Aussage dahin: Es sei das Ergebnis seiner Darlegungen, daß auch nicht einmal im 8. Jahrhundert eine historische Tradition für die Lehre von der Assumptio vorhanden sei (139). Daraus ergebe sich die Konsequenz, daß auch in der Folgezeit keine historische Tradition im strengen Sinne mehr aufkommen und sich bilden konnte (140). „Auch die spätpatristischen Kirchenväter — so heißt es bei Altaner — sind keine historisch brauchbaren Zeugen und Garanten für einen Traditionsbeweis" (139). Als sichere Zeugen aus der spätpatristischen Zeit (vom 6.—8. Jahrh.) werden angeführt: Gregor v. Tours, Modestus v. Jerusalem, Germanus v. Konstantinopel, Andreas v. Kreta und Johannes v. Damaskus. Auch Altaner anerkennt die Tatsache dieser Bezeugung. „Niemand kann bestreiten, daß die genannten spätpatristischen Autoren ihren Glauben an die Aufnahme Mariens in den Himmel bekennen und in ihren Predigten für die Wahrheit dieses Wunders mit Begeisterung eintreten" (138). Er stellt aber zur Frage, ob damit schon „ein wissenschaftlich

[2] Vgl. dazu die ähnlichen grundsätzlichen Erwägungen (gegenüber der Studie von J. Coppens, La définibilité de l'Assomption: EphThLov 23 [1947] 1 ff.) bei J. Filograssi, De definibilitate Assumptionis B.M.V.: Greg 29 (1948) 14 ff. und: Traditio divino-apostolica et Assumptio B.M.V.: Greg 30 (1949) 443 ff.

brauchbarer Traditionsbeweis" erbracht sei, und verneint das. Denn es müsse erst geprüft und festgestellt werden, „woher diese Gewährsmänner ihr Wissen über die von ihnen geglaubte und verkündete Wahrheit bezogen haben" (ebd.). Die Bewertung macht er — wie aus dem Textzusammenhang klar zu ersehen ist — von der Entscheidung über die Alternative abhängig: „Schöpfen sie ihre Kenntnis über das Faktum der Assumptio aus einer uns bis dahin noch unbekannten neuen, mündlichen oder schriftlichen, historisch jedoch zuverlässigen Quelle — oder handelt es sich um ein Wissen, das ihnen aus der bis jetzt ersten und einzigen Quelle, die offen und bestimmt von dem Wunder der Himmelfahrt spricht, d. h. aus dem ‚Transitus Mariae' übermittelt worden ist?" (138.)

Bezeichnend ist wiederum die rein historische Blickrichtung. Es geht dem Verfasser bei diesen historisch feststehenden klaren Zeugnissen über die Verkündigung der leiblichen Himmelfahrt Mariä einzig darum, ob jene Zeugnisse „historisch ernst zu nehmen" seien. Und aus Gründen methodischer Quellenkritik verneint er das. Eine genaue quellenkritische Analyse der dafür in Frage kommenden Texte, die im Artikel nicht durchgeführt werden könne, vermöge den eindeutigen Beweis zu erbringen, „daß alle diese Autoren (gemeint sind die obengenannten fünf Kirchenväter aus dem 6.—8. Jahrh.) aus keiner uns unbekannten historisch-theologischen Überlieferung geschöpft haben, sondern einzig und allein direkt oder indirekt aus dem uns bekannten, absolut legendären Transitus" (138). Da der Beweis im Rahmen der Besprechung nicht durchgeführt werden konnte, wird man abwarten müssen, ob und mit welcher Kraft der Überzeugung er vielleicht einmal anderwärts erbracht wird. Der einstweiligen Fehlanzeige steht das Vacat gegenüber, das der Verfasser bei den Verfechtern der patristischen Assumptatradition glaubt feststellen zu können. „Weder Faller noch irgendein anderer Forscher, der annimmt, daß bei den spätpatristischen Vätern eine echt historische Tradition vorliegt, hat daran gedacht, einen Beweis dafür zu erbringen, daß und welche andere vom ‚Transitus' unabhängige Quelle den hier in Frage kommenden Autoren vorgelegen hat" (138 f.).

Darauf wäre zunächst zu erwidern, daß — noch unabhängig von der Richtigkeit der aufgestellten Behauptung — die beiden Fragen jedenfalls sehr verschieden nicht nur in ihrem Sinn, sondern auch in der damit gestellten Forderung des Nachweises sind: 1. Hat es eine vom Transitus unabhängige Quelle für die spätpatristischen Zeugen des Assumptaglaubens gegeben? 2. Können wir die nähere oder entferntere Materialquelle der Überlieferung im patristischen Zeitalter der früheren Jahrhunderte konkret nachweisen? Die Beantwortung der 2. Frage mag versagen, auch wenn es gelingt, die erste

zu beantworten. Und „daran gedacht", einen solchen Beweis zu erbringen, haben jedenfalls noch Autoren aus allerjüngster Zeit nach Faller.

Gehen wir den Einzelnachweisen nach, die Altaner in seinem kritischen Referat bringt.

Sehr bezeichnend ist schon der umgekehrte Weg, den Altaner gegenüber Faller bei der Reihenfolge im Zeugenverhör einschlägt. Faller ging vom sicher dastehenden Zeugnis der Väter des 6.—8. Jahrh. aus, um von da aus stromaufwärts nach der letzterreichbaren Quelle der Überlieferung zu forschen. Das entspricht zunächst dem in aller Wissenschaft geltenden Grundsatz, vom Sicheren und Klaren zum weniger Sicheren und weniger Klaren voranzuschreiten. Es entspricht auch den Grundsätzen der theologischen Erkenntnislehre, von einer dogmatisch gesicherten Position in der Überlieferung auszugehen, um von da aus strittige Positionen methodisch richtig anzugehen. Altaner hingegen, der die kritische Begutachtung der Zeugenvernehmung umstellt, rückt an den Anfang den von Faller als ältestes sicheres Zeugnis hingestellten Predigttext des Presbyter von Jerusalem und verneint das Recht zu einer so frühen Datierung, wie sie Faller und Jugie gemeinsam annahmen, nämlich Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts. Wir kommen nachher darauf zurück und bemerken jetzt nur allgemein: 1. Im Gesamtbild der dogmatischen Überlieferung ändert sich damit schlechterdings nichts, im Gesamtbild der historisch-theologischen Überlieferung nur Unwesentliches. 2. Rückt das dem Timotheus von Jerusalem zugeschriebene Zeugnis ins 6. Jahrhundert, wie frühere und neueste Patrologen (darunter Altaner selbst) annehmen, so wird damit doch wohl das von Faller als so bedeutsam an den Anfang gestellte Zeugnis der Väterzeit aus dem 6.—8. Jahrhundert verstärkt, und es kommt alles darauf an, wie diese Zeugnisgruppe vom Standpunkt der historisch-theologischen Überlieferung zu beurteilen ist.

Hier aber stoßen wir auf das grundsätzlich abwertende Urteil, das Altaner über die klassischen Zeugen der Assumptaüberlieferung aus dem 7. und 8. Jahrhundert fällt: „Das Zeugnis der genannten (spätpatristischen) Kirchenväter ist — historisch gesehen — eben so viel oder so wenig wert, wie der ‚Transitus', d. h. es besitzt gar keine Beweiskraft" (139). Nachdem einmal die trüben Gewässer jener unheilvollen Quelle dem Überlieferungsstrom seine Farbe geben, ist es aus. Denn „ein legendärer Bericht wird dadurch, daß er von andern übernommen, wiederholt und als glaubwürdig beurteilt wird, niemals in ein historisch zuverlässiges Zeugnis umgewandelt, das eine echte Tradition begründen könnte". Nicht nur dem Profanhistoriker, sondern auch dem historischen Theologen wäre der Weg abgeschnit-

ten. Jeder Versuch, eine von den Apokryphen unabhängige Überlieferung nachzuweisen oder in den Apokryphen selbst einen glaubhaften historischen Kern nachzuweisen, scheitert nach Altaner an der Härte historischer Wirklichkeit — will hier sagen: an dem Haltgebot des unaufhebbaren Vakuums geschichtlicher Assumptaüberlieferung. Wenn aber an der nun einmal apokryph versuchten Assumptaüberlieferung eine ‚sanatio in radice' unmöglich ist, nützt auch alle Berufung auf den wachsenden ‚consensus' in spät- und nachpatristischer Zeit nichts mehr, um eine echte ‚historisch-theologische' Tradition rückschließend zu erkennen.

Was die spätpatristische Zeit angeht, so glaubt Altaner einen ihrer gewichtigsten Zeugen des damals schon klar ausgesprochenen Assumptaglaubens gerade gegen den Bestand einer Assumpta-überlieferung anführen zu können, was an sich ja schon recht merkwürdig klingt. Ein Homilet in der Kirche damaliger Zeit, den man bis heute noch vielfach als mit dem hl. Modestus von Jerusalem (im Anfang des 7. Jahrh.) identisch ansieht (während ihn Jugie und Faller aus mehr inneren Gründen erst dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. zuweisen), soll einen Assumptaglauben predigen, aber eine kirchliche Überlieferung des Glaubens verneinen. Das kann doch wohl schwerlich der Sinn jener Äußerung sein, wo der Prediger in diesem ältesten Encomium auf die ‚Dormitio', das wir haben, die Bemerkung einfließen läßt: die in der Kirche durch die Gnade des Hl. Geistes vormals berufenen Lehrer hätten sich merkwürdigerweise über den glorreichen Heimgang der Gottesmutter nicht geäußert, und auch nicht ihre Nachfolger bis heute (PG 86b, 3280). Altaner meint: „Damit bezeugt der Autor, der als erster, dem Namen nach bekannter Vertreter des griechischen Ostens klar von der Assumptio spricht, daß kein anerkannter kirchlicher Schriftsteller von der Apostelzeit bis zur Gegenwart mit Namen bekannt ist, der für dieses Wunder Zeugnis abgelegt hätte" (138). Die vermißte Zeugnisablage ist aber doch offensichtlich nur in dem Sinne gemeint, daß der Homilet sich vergebens nach einer greifbaren Quelle — sei es in der Hl. Schrift, sei es in außerkanonischen Denkmälern schriftlich fixierter Überlieferung — umsehe, Seine „innerste Reserve" gegen apokryphe Legenden hat Jugie (223) nachdrücklich hervorgehoben. Nur in diesem Sinn, in dem übrigens vielfach bis heute noch gelegentlich der an sich vieldeutige Ausdruck ‚Überlieferung' (Traditio) gebraucht wird (vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia, II 676), leugnet jener Festprediger eine überkommene Tradition, ohne damit sagen zu wollen, daß dem von ihm verkündeten Geheimnisse der leiblichen Himmelfahrt Mariens keine Gewähr des überlieferten Glaubens der Kirche, sondern nur eine rein persönliche oder sonstwie partikuläre, unverbind-

liche Anschauung zugrunde liege. Man braucht nicht klare, spätere Unterscheidungen von ‚implizitem' und ‚explizitem' Offenbarungsgut in den Text hineinzulesen, darf aber auch nicht eine schlechthinige Verneinung kirchlicher Überlieferung herauslesen. Insofern hat Faller recht, davon keinen weiteren Gebrauch zu machen und sich darauf zu beschränken, Ps.-Modestus als einen aus dem Kranz jener spätpatristischen Zeugen des bestimmten Assumptaglaubens anzuführen, die in ihrer ungefähren Gleichzeitigkeit und wechselseitigen Beleuchtung eines allgemein verbreiteten Assumptaglaubens ein geradezu solidarisches Zeugnis ablegen. „Labente uno, labuntur et reliqui" (Faller 10).

Wenn sodann Altaner von einem wachsenden Chor bejahender Stimmen von „Anhängern der von den spätgriechischen Vätern vertretenen Theologie und der von ihnen angenommenen Beurteilung des Transitusberichtes" spricht (140), so sollte man an sich erwarten, daß hier kritische Unterscheidung angebracht und gefragt würde: 1. Wer von jenen Anhängern hat die Wahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens in Übereinstimmung mit jenen spätgriechischen Vätern vertreten — unabhängig davon, ob er auch ihr Urteil über den Transitusbericht mitvertreten mag oder nicht? — vielleicht auch unabhängig davon, ob er alle oder einzelne Argumente der Kongruenz mitbejahte oder nicht? 2. Wer aus jener wachsenden Zahl von Anhängern der spätgriechischen Väter hat sich in seiner Überzeugung von der leiblichen Himmelfahrt Mariens ganz oder teilweise bestimmen lassen durch das von spätgriechischen Vätern (oder andern Gewährsleuten) überkommene Urteil über den Transitusbericht? 3. Wer von jenen Anhängern hat sich einzig auf die überkommene oder selbständig verarbeitete Beweisführung aus Gründen der Kongruenz verlassen und dementsprechend mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit sich zur Wahrheit von der leiblichen Himmelfahrt Mariens bekannt? Hier ist noch viel dogmen- und theologiegeschichtliche Arbeit zu leisten. Aber die Gesichtspunkte liegen klar und dürften nicht zusammengeworfen werden, wie es in der Und-Formulierung bei Altaner geschieht, wo er von „der Zahl der Anhänger jener von den spätgriechischen Vätern vertretenen Theologie und der von ihnen angenommenen Beurteilung des Transitusberichtes" spricht (140; Sperrung von mir); oder wie es, als Verkürzung von Möglichkeiten, zum Ausdruck kommt in jener Entweder-Oder-Formulierung: all jenen Zeugen komme nicht die Kraft einer historischen Tradition im strengen Sinne zu, „weil der Ausgangspunkt dieser ‚Tradition' entweder in der theologischen Spekulation oder in einem legendären Bericht, dem ‚Transitus', zu suchen ist" (ebd.; Sperrung von mir).

Zur Frage steht: Was ist „das Neue und das Plus, das diese Männer gegenüber der vorausgehenden Zeit hinzugefügt haben"? Altaner erklärt: es liege auf dogmengeschichtlichem Gebiet und sei darin zu erblicken, daß diese Theologen (speziell Andreas von Kreta und Johannes von Damascus) — angeregt durch den von ihnen als historische Quelle angenommenen ‚Transitus' — „dazu übergegangen seien, das dort berichtete große Wunder rein theologisch zu begründen" (139). Sie eröffneten die Reihe jener Theologen, die jene im ‚Transitus' berichtete wunderbare Aufnahme Mariens in den Himmel „durch theologische Spekulationen, d. h. durch Aufweisung von Kongruenzgründen, zu beleuchten und Sinn und Recht dieses Wunders verständlich zu machen und zu ‚beweisen' bemüht waren" (ebd.). Bei diesen dogmatischen Spekulationen zur Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aus den marianischen Grunddogmen der Gottesmutterwürde und Jungfräulichkeit werde auf einen Schrift- und Traditionsbeweis im üblichen und gebräuchlichen Sinn verzichtet, die notwendige Prüfung der historischen Tradition und ihrer Grundlagen unterlassen. Diese Art der Dogmatik „feiere bei den griechischen Vätern der Spätzeit ihren ersten Triumph und operiere bereits mit den gleichen Argumenten, die uns heute in der bekannten ‚Kongruenztheologie' vorgelegt werden" (ebd.). Damit soll offenbar auf gewisse Mängel einer seichten und leichtfertigen Kongruenztheologie hingewiesen werden, die aber den positiven Wert gut theologisch begründeter Dezenz und Konvenienz nicht aufhebt, wie ich anderwärts gerade für die Assumptafrage nochmals dargetan habe[3]. Das Axiom ‚decuit, ergo fecit' ist kein Apriori schlechthin, sondern geht vom konkreten theologischen Zusammenhang des wirklichen, erkennbaren geschichtlichen Heilsplanes Gottes aus. Seine Verwendung steht obendrein in organischem Zusammenhang der auch von großen Theologen der jüngsten Gegenwart und Vergangenheit (Scheeben ist nur einer ihrer Namen) so hochgeschätzten Ableitbarkeit der Assumptio aus gesicherten theologischen Prinzipien, einer Ableitbarkeit, die ihre ganze Beweiskraft erst dann zur vollen Wirkung bringt, wenn man sie in eins nimmt und als Ganzes im Zuge der kirchlichen Überlieferung sieht, von der eben diese Ableitung formell als solche — schon aus der Väterzeit her — nur einen Teil ausmacht.

[3] Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage, Regensburg 1948, 48 ff.

Das Zeugnis der dem Presbyter Timotheus von Jerusalem zugeschriebenen Hypapante-Homilie

An der Fallerschen Auswertung dieses Zeugnisses bemängelt Altaner (130f.) drei Punkte: die frühe Datierung, die Deutung der darin gebrachten Wendung *ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος*, die Bewertung des Zeugnisses als Ausdruck des kirchlichen Lehramtes.

1. Faller wie Jugie hatten diese Hypapante-Homilie des Presbyter von Jerusalem etwa um 400 angesetzt, während Altaner sie mit A. Mai, dem ersten Herausgeber (PG 86a, 237), und mit O. Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur [1932] 146) der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zuweist. Altaner will sie daher, weil höchst wahrscheinlich vom apokryphen ‚Transitus Mariae' abhängig, „nicht als historisch ernst zu nehmenden Traditionszeugen in Betracht gezogen wissen. Er weist zunächst den von Faller so stark hervorgekehrten Grund der frühen Datierung — daß in der Homilie nur von der arianischen Häresie, gar nicht aber von den nestorianischen Streitigkeiten die Rede ist und der ‚theotokos'-Titel nicht vorkommt — als nicht beweiskräftiges ‚argumentum e silentio' zurück. Ja, er sagt: „Gerade die Tatsache, daß hier nur gegen die arianische Häresie, die vom 4. bis 8. Jahrh. immer wieder als die gefährlichste Irrlehre bekämpft wurde, polemisiert wird, daß dagegen nicht von den in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. besonders intensiv zurückgewiesenen Irrlehren des Eunomius und Apollinaris gesprochen wird, muß als ein wichtiges Argument gewertet werden, das gegen die frühe Datierung um 400 spricht" (130).

Inzwischen ist die ganze Frage in ein neues Stadium gerückt durch die unlängst erschienene Untersuchung von B. Capelle O.S.B., Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem (Eph. Lit. 63 [1949] 5ff.). Capelle will den Nachweis erbringen, daß der Verfasser der Hypapante-Homilie ein dem Namen nach unbekannter Schriftsteller aus der Zeit zwischen dem beginnenden 6. und dem ausgehenden 8. Jahrhundert sei. Demselben Anonymus seien zuzuschreiben: die unter dem Namen des Antiochener Presbyter Timotheus gehende Homilie „In crucem et in transfigurationem Domini" (PG 86a, 255ff.); ferner die drei ps.-athanasianischen Sermones „In nativitatem Praecursoris, in Elisabeth et in Deiparam" (PG 28, 905ff.), „In censum sive descriptionem Sanctae Mariae et in Josephum" (PG 28, 944 ff.), „In caecum a nativitate" (PG 28, 1001 ff.). Schon Combefis hatte in seiner ‚Bibliotheca Concionat.' (I, 49) die beiden Presbyter — den Jerusalemer und den Antiochener — sehr spät angesetzt („auctores medii aevi aut paulo superioris"; cf. PG 86a, 235). Montfaucon, der Herausgeber der Athanasiana in der Mauriner-

ausgabe, forderte für die genannten Ps.-Athanasiana einen ähnlich späten Ansatz. Capelle ist den Stilkriterien und anderen Indizien genauer nachgegangen und hat obendrein für den von ihm angenommenen späten Ansatz für alle fünf Stücke das Urteil von andern Fachleuten (Peeters, Botte, Lebon) eingeholt und Beistimmung gefunden: „La cause nous parait jugée" (23). Ob die Zuweisung der fünf Homilien an ein und denselben anonymen Verfasser, für die Capelle sich im wesentlichen nur auf innere Kriterien stützt — wenigstens einige erscheinen doch wohl fraglich —, allgemeine Zustimmung bei den Patrologen finden wird, bleibt abzuwarten. Wenn ein gemeinsamer Verfasser anzunehmen ist, wäre eine breitere Basis gewonnen zur Beurteilung der Eigenart und des Eigenwertes auch jener „ps.-timotheischen" Homilie, in der das Assumptazeugnis steht. In der Tat glaubt Capelle, aus literarischen Vergleichen den Nachweis erbracht zu haben, daß der Anonymus stark abhängig ist von apokryphen Schriften. Als Hauptargument dafür werden die beiden ps.-athanasischen Homilien „In censum" und „In caecum natum" angeführt. So recht überzeugen will der Nachweis nicht. Jedenfalls würden apokryphe Einflüsse in jenen Homilien nur dann eine A-pari-Vermutung für die Hypaponte-Homilie rechtfertigen, wenn die These von einem gemeinsamen Verfasser als sicher angenommen wird.

2. In der fraglichen Interpretation des textkritisch nicht sicher bezeugten griechischen Wortlautes jener an das Schwertwort (Luc 2, 25) ansetzenden Aussage in der Hypapante-Homilie lehnt Altaner die von Jugie gegebene Deutung auf den Ölberg, von wo die Himmelfahrt des Herrn erfolgt ist, als unhaltbar ab[4]. Ebenso den von Jugie auf Grund von neuen Hss und Zuhilfenahme einer Konjektur konstituierten Text *(εἰς τοὺς ἀναληψίμους χώρους μεταναστεύσαντος* statt des Textes von A. Mai bei Migne *(ἀναληψίμοις αὐτὴν χωρίοις μεταναστεύσαντος)*, dem übrigens auch Jugie eine gute Wahrscheinlichkeit belassen will. Daß der Homilet hier von der leiblichen Himmelfahrt Mariens spreche, hält Altaner nicht für ausgeschlossen, stimmt aber Jugie bei, der die vorausgegangene Wendung *ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος* als Aussage dafür annimmt, daß die Jungfrau Maria nicht durch den Tod in ihre Herrlichkeit eingegangen sei (131). Faller hatte die gewöhnliche Auslegung vertreten und mit überzeugenden

[4] Auf ein Mißverständnis, das Altaner hier unterlaufen ist, sei nur nebenbei hingewiesen: Seiner Textübersetzung nach Jugie („Der, welcher in ihr gewohnt hat, hat sie an den Ort, von wo aus die Himmelfahrt [des Herrn] erfolgt ist, versetzt") fügt er auslegend bei: „d. h. auf dem Ölberg ihr Grab finden lassen" (131). Nun heißt es aber bei Jugie — und war bei Faller S. 29 ausdrücklich zitiert: „Celui qui fit son séjour en elle, l'ayant fait changer de résidence, l'ayant enlevé à l'endroit où se produisit l'Ascension, c'est-à-dire sur le Mont des Oliviers" (M. Jugie, a. a. O. 72. Vgl. auch ebd. die längere Anm. 11).

Gründen aus dem Text, Kontext und Sprachgebrauch der Griechen gestützt. Das ἀθάνατος wolle in der nur wie im Vorübergehen erwähnten Himmelfahrt Mariä bloß den gewordenen, nicht den gewesenen Zustand treffen. Über einen vorausgegangenen Tod sollte weder bejahend noch verneinend etwas gesagt sein, was ja auch durch das Nein zur Auslegung vom Schwertwort bei Luc 2 (im Sinn eines angeblich vorausgesagten Martyriums) gar nicht gefordert war.

Auch Capelle, der die Faller'sche Textrestitution als „excellente" anerkannt und ihr in allem Wesentlichen beistimmt, der ferner gleichfalls in diesem authentischen Text ein deutliches Assumptazeugnis ausgesprochen sieht[5], will die Fallersche Interpretation des ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος nicht annehmen. Faller hatte sich auf die orientalische Sprechweise berufen, wie sie sich an der vielerörterten Stelle Mt 1,25 bekundet, wo von Joseph gesagt wird: „Nec cognovit eam, donec peperit". Wie dort die Unberührtheit Mariens rein sprachlich auf einen Termin hin begrenzt ausgesprochen wird, ohne dem Sinne nach eine nur zeitlich begrenzte Unberührtheit zu meinen, ebensowenig sei in dem „usque adhuc" der Assumptastelle in der Hypapante-Homilie die leibliche Unsterblichkeit Mariens nur als faktisches Interim — bisher nicht gestorben —, sondern die definitive Unsterblichkeit gemeint. Demgegenüber macht Capelle geltend, ein zeitlich begrenzendes Epitheton habe wohl einen guten Sinn dort, wo noch mit einer Veränderung gerechnet werden kann, wie im Fall des Ausdrucks in der Matthäusstelle, nicht aber dort, wo eine Veränderung des Zustandes endgültig ausgeschlossen ist, sei es aus der Natur der Sache heraus („On ne dit pas qu'un traingle a trois angles ⟨jusqu' aujourd'hui⟩"), sei es auf Grund endgültiger Setzung von außen, wie im Fall der Seligen des Himmels („On ne dit pas que S. Benoit est parmi les élus ⟨jusqu' aujourd' hui⟩"). Daran „könne auch der ganze Orient nichts ändern" (25). Man müsse also aus der Stelle schließen, daß der Verfasser dieser Hypapante-Homilie mit andern der Meinung gewesen sei, Maria sei hinweggenommen worden, ohne durch den Tod gegangen zu sein. Ja noch mehr: „Il semble prévoir que peut-être elle sera soumise un jour au sort commun des mortels" (26). Ein solches Überleben eines alten Glaubens sei bei einem so „konfusen Schriftsteller" nicht zu verwundern.

Man frägt sich zunächst: Soll wirklich noch in spätpatristischer Zeit — oder wie Capelle gern sagt: in byzantinischer Zeit, und er rechnet ja mit der Möglichkeit, daß der unter wechselndem Namen sich verbergende „Homilist" womöglich gar erst im 8. Jahrhundert geschrieben habe — noch so „konfus" über die leibliche Himmelfahrt Mariens

[5] Une translation corporelle dans les régions supra-terrestres est clairement énoncée dans ce texte (25).

in einer Festhomilie habe reden können? Man kann sodann auf die von Capelle an dem anonymen Homileten so stark herausgestellte Eigenart hinweisen, immer wieder in anreizendem rednerischem Dialog Einwände zum Ausdruck zu bringen. Wäre es dann wirklich so unerhört, wenn er da bei der Erörterung des Schwertwortes (Luc 2) und im Bestreben, die Deutung des von Simeon genannten Schwertes auf ein kommendes leibliches Martyrium abzuweisen, auf die leibliche Himmelfahrt Mariens mit Worten hinwies, die man sinngemäß wiedergeben könnte: Seht, wie kein leibliches Schwert ihr etwas anhaben konnte! Gewiß ist das keine Übersetzung. Aber die Frage ist, ob in spätpatristischer Zeit (6.—8. Jahrhundert) in solchem Zusammenhang das *ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος* nicht sehr gut vereinbar war mit einer als definitiv angenommenen leiblichen Unsterblichkeit Mariens. Einstweilen scheint die Fallersche Auslegung noch durchaus zu bestehen und für eine so späte Zeit fast allein möglich zu sein.

3. In diesem Zusammenhang ist es — und damit kommen wir zur dritten Beanstandung der Faller'schen Auswertung jenes Zeugnisses, das bislang Timotheus von Jerusalem zugeschrieben wurde —, daß Altaner (diesmal nicht als Historiker, sondern als Theologe) den Vorwurf erhebt, es sei für Fallers Interpretationsmethode bezeichnend, daß er im Lehrzeugnis des angeblichen Timotheus eine Äußerung des „kirchlichen Lehramtes" erblicken wollte. Der Vorwurf behält sein Gewicht, auch wenn man von der Verfasserfrage und der frühen Datierung des Zeugnisses absieht. Es handelt sich eben um eine Homilie im kirchlichen Raum. Ihr Urheber braucht kein „authentischer Lehrer" der Kirche im streng dogmatischen Sinn zu sein, gehört aber doch wohl zur „lehrenden Kirche" im weiteren Sinn eines durchaus gängigen Sprachgebrauches. Daß Faller es so gemeint hat, läßt die beigefügte Begründung — „cum hic sermo sit publicus in ecclesia in festo ‚Hypapante' habitus" (30) — deutlich genug erkennen. Es sollte eben Wert darauf gelegt werden (und diesen Wert behält das Zeugnis), daß man es hier mit einem Vorgang zu tun hat, der klar bekundet: 1. es handele sich nicht um eine dem Volk als neu und fremd erscheinende Meinung, die ja der Homilet wohl kaum in solcher Kürze der Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit hätte vortragen können; 2. daß die ganze Art der vorgetragenen Sentenz nicht den Eindruck macht, die Vorstellung einer apokryphen Winkeltradition auf die Kanzel zu bringen, sondern auf eine dem Volk bekannte allgemeine Annahme jener Kirche anzuspielen, die offenbar nicht von gestern stammte. (Man vergleiche, was oben über Ps.-Modestus gesagt worden ist.)

Epiphanius, Hieronymus und andere ‚Gegenzeugen'

Wir kommen zunächst zu den beiden Kronzeugen, die Altaner wider die These von einer apostolischen Assumptaüberlieferung allgemein und gegen Faller insbesondere meint ins Feld führen zu können: Epiphanius und Hieronymus. Daß wir sie als hervorragendste Kenner nicht nur der altchristlichen Literatur, sondern speziell auch der palästinensischen Lokaltradition anzuerkennen haben, ist selbstverständlich. Ihr Schweigen — *wenn* es zu erweisen wäre (für Epipha-

nius trifft es nicht zu) — *könnte* befremden. Es wäre allein aber noch nicht beweisend.

Ist denn nun tatsächlich ein Widerspruch zwischen dem Befund bei Epiphanius und Hieronymus einerseits und dem Zeugnis des Presbyter Timotheus andererseits? Beginnen wir mit Epiphanius.

Faller hatte aus dem „Panarion" des Salaminers vor allem die Widerlegung der Irrlehre 78, die der „Antidikomarianiten", herausgegriffen und daraus zwei wichtige Stellen (nr. 11 und 24) als besonders belangvoll für die Frage der Assumptaüberlieferung einer eingehenden Untersuchung unterworfen. Altaner glaubt, daß Faller „bei seiner Untersuchung über Epiphanius von einer viel zu schmalen Basis aus argumentiert habe" (131). Diese Beanstandung kann dazu beitragen, das Thema „Epiphanius und die Assumptaüberlieferung" seiner noch ausstehenden letzten Klärung entgegenzuführen. Es fordert aber die Billigkeit, darauf hinzuweisen, daß Faller 1. eine wesentlich breitere Basis von Epiphaniustexten heranzieht, als man nach dem Vorwurf Altaners meinen könnte; 2. im Vorwort seiner Schrift ausdrücklich gesagt hat, daß dieser sein erster Versuch einer Darstellung in einer späteren Veröffentlichung zum gleichen Thema ergänzt werden solle; in der jetzigen unvollständigen Darstellung werde er aber vor allem der von Jugie vertretenen Tendenz, die Schweigepause der Assumptaüberlieferung ungebührlich auszuwerten, entgegengestellt. Damit war natürlich auch in gewissem Grad die Textauswahl durch das vorgesteckte Ziel (corrigendi „quae maioris sunt momenti, reliquis, Deo favente, in tempus posterius remandatis"; cf. prologum) eingeengt.

Was nun Altaner zur Verbreiterung der Textbasis beiträgt, um die genuine Meinung des Salaminers zu klären, dürfte kaum zur Stütze seiner These von der Nichtexistenz einer Assumptaüberlieferung im 4. Jahrh. dienlich sein und die beachtlichen Gründe Fallers für das Gegenteil (gerade auch auf Grund des Epiphaniuszeugnisses) schwerlich hinfällig machen.

Was von Altaner aus der „Anker"schrift des Epiphanius zur Verbreiterung der Basis einschlägiger Texte herangezogen wird, ist lediglich eine Häufung von in der Bibel erwähnten echten Totenerweckungen und Fällen von Auferstehung vor der allgemeinen Auferstehung, die Epiphanius in immer neu angesetztem Beweisgang ins Feld führt gegen jene dort bekämpfte Irrlehre der Origenisten, die behauptete: der Leib, in den wir auferstehen sollen, sei nicht identisch mit dem Leib, den wir bei unsern guten und bösen Werken auf Erden tragen. Die Häufung der Beispiele, die aus dem Alten und Neuen Testament angezogen werden, soll dazu dienen, die katholische Lehre von der Auferstehung des Leibes an Menschen verschiedenster Klassen (Un

beschnittener und Beschnittener, Männer und Frauen, Verheirateter und Unverheirateter, Gerechter und Ungerechter) als allgemeines Gesetz zu erweisen. Soll es da so auffällig und befremdlich erscheinen, wenn der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit keinem Wort gedacht ist? Wäre es angebracht gewesen, daß Epiphanius nun gerade in diesem Waffengang mit den Origenisten sein „Non liquet" bezüglich der Vorgänge beim Heimgang Mariens, über die sich die Schrift ausschweigt, beigefügt hätte? Hätte er sich in dieser Frontstellung gegen die Origenisten nicht ganz inopportun mit seinen gewundenen Darlegungen über die Assumptafrage belastet, die wir aus Adv. Haer. 78 nr. 11 und 23 (worüber gleich mehr) zur Genüge kennen?

Es ist auch wohl keine wirksame Stütze für jenes unzulängliche argumentum e silentio, was Altaner aus dem gegen die marcionitische Gnosis gerichteten Kapitel Adv. Haer. 42 als „eindrucksvolle Aussage" beibringt. Es geht dort im Scholion 6 um die Galaterstelle (5,19ff.) von den offenbaren Werken des Fleisches: qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt, die von Marcion für seine gnostische Lehre in Anspruch genommen wurde, daß der Sitz des Bösen im Fleische sei. In der „refutatio" zieht Epiphanius zunächst den biblischen Bericht von der Schöpfung und vom Sündenfall heran und kommt dann auch, beim Beweis auf die Leibunschuld der Heiligen, auf „die heiligste Jungfrau Maria" mit dem einen Satz zu sprechen: *Πῶς οὐ κληρονομήσει Μαρία ἁγία μετὰ σαρκὸς τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἡ μὴ πορνεύσασα, μὴ ἀσελγήσασα, μὴ μοιχευθεῖσα, μηδέν τι τῶν ἀνηκίστων σαρκὸς ἔργων ἐργασαμένη, ἀλλὰ ἄχραντος μείνασα;* Petavius übersetzt (PG 41, 778): Nonne sanctissima Virgo Maria cum ipsa carne coeleste regnum carpesset; cui neque vitium est unquam oblatum, nec libidine est ulla aut adulterio foedata; neque quidquam ex nefariis illis carnis operibus admisit, sed integra inviolataque perstitit? Altaner fragt nun angesichts dieser Stelle: „Ist in diesem kurzen Satz nicht eindeutig gesagt, daß Epiphanius auch für Maria die Aufnahme ihres Leibes in den Himmel erst von der Zukunft erwartet?" (132). Uns will hingegen scheinen, daß wir es hier nur mit einem der vielen Fälle zu tun haben, wo die futurische Sprechweise nicht eine zeitlich noch ausstehende Erfüllung meint, sondern eine logisch zu erschließende Folge. Entspricht es doch durchaus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und richtigem Empfinden, von einer unterstellten Voraussetzung aus fragend in Zukunftsform von einer Folge zu reden: „Wenn dem so ist, wird dann..." So liegt der Fall doch ganz augenscheinlich auch hier bei der Epiphaniusstelle. Kurz vorher hieß es, man dürfe den Paulustext 1 Kor 15, 50: *σὰρξ καὶ*

αἷμα βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν[6] (PG 41, 777) nicht in fälschlichem Sinn dahin verallgemeinernd auslegen, als ob alles Fleisch schlechthin schuldig und vom Himmelreich ausgeschlossen sei. Wenn nämlich von allem Fleisch und Blut schlechthin gelten würde: *οὐ κληρονομήσουσιν*, wird dann auch die heiligste Jungfrau Maria mit ihrem Fleisch das Himmelreich nicht erben *(πῶς οὐ κληρονομήσει)*? Hier gilt grundsätzlich das gleiche, was für die analogen Fälle bei ähnlich gebauten Texten anderer Kirchenväter zu sagen ist. Tillemont, der quellenkundige Kritiker des 17. Jahrh., hat sie schon großenteils zusammengetragen. Es handelt sich vor allem um gewisse Texte bei Athanasius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und Avitus von Vienne[7].

Es sind daher von Altaner keine eindeutigen Texte im Sinne der Gegenthese namhaft gemacht worden, die Faller hätte heranziehen müssen. Ebensowenig hat Faller „einen von Epiphanius nirgends ausgesprochenen Gedanken von der Assumptio in den (von ihm analysierten) Text hineingetragen", wie Altaner (133) meint. Er hat vielmehr die allein wirklich für die Frage in Betracht kommenden Texte (wohlgemerkt: Plural) methodisch sauber analysiert und vorsichtig auf ihren gemeinten Sinn untersucht. Daß er dabei zunächst an Hand des in Adv. Haer. 78 eingeflochtenen Epiphaniusbriefes die Doppelgestalt der in Arabien grassierenden Häresie der Antidikomarianiten und des abgöttischen Marienkultes der Kollyridianerinnen als zeitlichen und geistigen Hintergrund auswertet, entspricht ganz den Forderungen einer wissenschaftlichen Interpretation dieser wichtigen Epiphaniustexte. Nicht minder auch, daß er zur Bestätigung der Ergebnisse aus Texthintergrund, Textanalyse und Textvergleich die Indizien aus andern zeitgenössischen Assumptazeugnissen heranzieht. Fällt auch das Zeugnis des Presbyter Timotheus von Jerusalem aus, es bleibt jedenfalls immer noch sehr wahrscheinlich, daß eine ältere Fassung des „Transitus" schon damals im Umlauf war. Gerne sähe man bei Altaner, wo er sich mit der von ihm als „unbezweifelbar

[6] Epiphanius beläßt es bei der von Marcion gewählten Lesart *κληρονομήσουσιν* (statt: *κληρονομῆσαι οὐ δύναται)*, wozu der textkritische Apparat der Editionen zu vergleichen ist.

[7] Man vgl. dazu den Abschnitt in meiner Schrift „Zum gegenwärtigen Stand der Asumptafrage", der den Titel trägt: „Entgegenstehende Vätertexte" (S. 36 ff.). Dort ist auch schon (um das hier gleich beizufügen) die Antwort vorweggenommen auf einen Einwand Altaners (134) aus Hieronymus (Contra Rufinum 2, 5 [PL 23, 447]; Epist. 75, 2 [PL 22, 687] — wozu ich noch eine ähnliche Stelle aus Contra Joannem Hierosol. 31 [PL 23, 399] gebracht habe); ferner ebendort schon die Antwort auf den jetzt nochmal von Altaner (134) vorgebrachten Einwand aus dem „unus et solus Christus, adhuc resurrectione perpetua resurrexit", ein „modus elenchi", dem wir in dieser oder jener Variante bei Athanasius im Osten, bei Ambrosius, Augustinus und Avitus von Vienne im Westen begegnen (vgl. meine oben angezogene Assumptastudie, 38 ff.).

eindeutige Äußerung" bezeichneten Stelle Adv. Haer. 78, 24 befaßt — es ist der eine der beiden Grundtexte Fallers —, eine nähere Begründung für seine Behauptung, man dürfe, „wenn man im Ideenkreis des Autors bleibe, nichts herauslesen, was zur These der Assumptio führt" (133). Hatte doch immerhin selbst ein so unerbittlicher Kritiker wie J. Ernst in Bezug auf Adv. Haer. 78, 11 — es ist der zweite der Fallerschen Grundtexte, von dem Altaner selbst meint, er spreche im wesentlichen dieselben Gedanken aus (133) — zugestanden, daß „unter den etwas mysteriösen Worten dennoch die Möglichkeit von Tod, Begräbnis, Auferweckung und leiblicher Himmelfahrt Mariens ausgesprochen sein könnte"[8]. Und wenn Ortiz de Urbina [wie Altaner gelegentlich selbst anmerkt (133)] bei Epiphanius einen leisen Hinweis auf die Assumptio findet (OrChrPer 1940, 22), so erledigt sich das — nach allem, was wir hier gesagt haben — nicht mit dem Vorwurf einer „isolierten Betrachtung", den Altaner dann wohl auch gegen die eingehende Erörterung der Epiphaniustexte bei Bovér, La Asunción de María, Madrid 1947, 122ff. erheben müßte.

Fest der ‚Dormitio'

Widerspricht nun etwa das Fehlen eigener Marienfeste und speziell eines Festes der ‚Dormitio' oder der ‚Assumptio' einer schon für das 4. Jahrh. angenommenen apostolischen Assumptioüberlieferung? Faller hat das verneint mit dem Hinweis darauf, daß sich die Person Mariens für Kult und Kerygma noch nicht von der Person Christi so abgehoben hatte, wie das nachmals nach Abschluß der trinitarischen und christologischen Dogmenentwicklung der Fall wurde. In den Festen des Herrn, namentlich Epiphanie und Weihnachten, wurden die Mariengeheimnisse nach dem Stand der damaligen liturgischen Entwicklung einschlußweise mitgefeiert, während die Gedächtnisfeier von Märtyrern gemäß einem ganz andern liturgischen Entwicklungsgesetz schon längst zur selbständigen Entfaltung gelangt war.

Jugie nimmt an, ein Fest des Todes und der leiblichen Himmelfahrt Mariä lasse sich erst für das letzte Drittel des 6. Jahrh. belegen. Faller ist geneigt, schon für das ausgehende 5. Jahrh. ein Marienfest anzunehmen, das deutlich vom weihnachtlichen Kreis geschieden und ein wirkliches Fest des glorreichen Heimgangs Mariens gewesen wäre. In jedem Fall bleibt die Frage, wie sich für das 4. Jahrh. das „silentium liturgicum" mit der Annahme vertrage, daß dennoch schon eine apostolische Überlieferung der Assumpta bestanden habe. Wiederum gilt es zu bedenken, daß eine solche Überliefe-

[8] Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 7 (1930) 25 Anm.

rung nicht schon formell ausdrücklich gewesen zu sein braucht, erst recht also nicht allgemein ausdrücklich im Bewußtsein der Zeit gestanden haben muß, und wiederum erst recht nicht so, daß sie nun auch schon einen liturgischen Ausdruck hätte finden müssen. Denn Altaner stimmt darin gewiß mit uns überein, daß eine besonnene historische Kritik sich angesichts des Schweigens der Quellen nicht nur vor einem trügerischen „argumentum e silentio" hüten wird, sondern auch nicht einem fehlgehenden Apriorismus, wie es hätte sein müssen, noch auch einem geschichtsfremden Anachronismus verfallen darf, der von einem dogmen- und kultgeschichtlich entwickelten späteren Bild aus meint rückschauend Ähnliches schon im 4. Jahrh. als fällig erwarten zu dürfen. Gewiß bedurfte es nicht einer schon entwickelten Christologie oder theologischen Metaphysik, um ein geschichtliches Wunder wie die Auferstehung oder die Himmelfahrt des Herrn aus echter glaubwürdiger Überlieferung entgegenzunehmen und fortzupflanzen. Darum gilt aber noch nicht — wie man nach Altaner (137) meinen müßte — der Schluß a pari: man müßte bei einer apostolischen Überlieferung der wunderbaren Himmelfahrt Mariens doch wohl ein Gleiches für die Kunde und Bekundung derselben im 4. Jahrh. erwarten, was jedoch durch das Schweigen der Quellen widerlegt werde. Das psychologische Apriori eines gleichgerichteten Interesses der Zeitgenossen vorausgesetzt, ist es dennoch eine Verkennung der ‚disparitas in paritate', wenn Altaner sich auf die angebliche ‚paritas' mit den apokryphen Kindheitsevangelien beruft. Wir kommen weiter unten — in anderem Zusammenhang — darauf zurück.

Mariengrab?

Nur der Vollständigkeit halber sei noch auf die kritische Frage Altaners betreffs einer schon angeblich im 4. Jahrh. umgehenden und örtlich fixierten Überlieferung vom Grab Mariens im Tal Josaphat bei Jerusalem eingegangen. Altaner stellt dieser Annahme (bei Faller) ein Argument in Frageform entgegen: „Wie ist es zu erklären, daß Hieronymus von den Grabstätten einer langen Reihe, besonders alt- und neutestamentlicher und altchristlicher Personen in und außerhalb von Jerusalem und des Heiligen Landes spricht, niemals aber ein Mariengrab erwähnt?" (133f.) Um so auffälliger findet er dieses Schweigen als doch — nach Ausweis des Briefes von Paula und Eustochium aus dem bethlehemitischen Kloster an Marzella nach Rom (PL 22, 485ff., bes. 489—92) — die heiligen Stätten und Gräber das Ziel vieler Pilger waren. Meinerseits möchte ich gerne zugeben, daß man in jenem Brief (dem 46. in der Sammlung der Hieronymusbriefe bei Migne), namentlich in der Ausmalung eines Rundgangs bei der Peroratio des Briefes, eine Erwähnung des Mariengrabes erwarten dürfte, wenn damals schon eine solche Überlieferung mit genauer Ortsangabe bestand (wie es nachher im 5. oder wenigstens im 6. Jahrh. der Fall war). Immerhin bleibt zu bedenken, daß es auch hier nicht angeht, a priori jede, wenn für uns heute auch nicht mehr feststellbare Ursache auszuschließen, warum in diesem „Wallfahrtsplan" das Mariengrab in der

Nähe des Ölbergs nicht miterwähnt wird. Könnte nicht vielleicht die Kritik des geistlichen Vaters Hieronymus an der Ortsüberlieferung die Ursache des Übergehens im Briefe seiner geistlichen Töchter gewesen sein, was aber noch nicht eine Unkenntnis von einer umgehenden Assumptaüberlieferung zu sein brauchte. Steht doch fest, daß Epiphanius, neben Timotheus und Hieronymus ebenfalls ein guter Kenner der palästinensischen Traditionen, zwar von sich bekennt, nicht zu wissen, ob Maria überhaupt gestorben und wo sie begraben worden sei, an der Tatsache ihrer leiblichen Verherrlichung aber nicht zweifelt. Und wenn — was immer noch recht wahrscheinlich bleibt — der apokryphe ‚Transitus' in einer seiner frühesten Gestalten schon im 4. Jahrh. im Umlauf war, würde sich das Gesamtbild der Assumptaüberlieferung in jener Zeit recht gut verstehen lassen. Weitere Forschung mag wachsende Klärung und Sicherheit bringen.

Sehen wir hier noch zu, was es mit Altaners Kritik an Fallers historischer Beurteilung der apokryphen Assumptaüberlieferung auf sich hat.

Apokryphen

Da könnte sich vielleicht jemand durch die bei Fachleuten nicht seltene Warnungstafel einschüchtern lassen, die diesmal konkret lautet: „Wer sich nicht in mühsamer Einzelforschung mit Problemen der unübersehbar reichen Legendenliteratur beschäftigt und sich nicht eine genaue Vorstellung über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und die literarischen Kompositionsgesetze dieser Literaturgattung verschafft oder wer nicht zum mindesten eine sichere Kenntnis der unter Führung der Bollandisten (Hippolyte Delehaye!) geleiteten Forschungsarbeit gewonnen hat, wird kaum in der Lage sein, ein zutreffendes Urteil über ein Literaturprodukt wie den ‚Transitus' zu führen und die Schrift in die richtigen Zusammenhänge zu stellen" (136).

Es wird wohl kaum einen Theologen von heute geben, der sich zur Assumptafrage geäußert hat und dabei nicht gewußt oder nicht gegenwärtig gehabt hätte, daß die darauf bezüglichen apokryphen Schriften „in einer Zeit geschrieben wurden, in der die mit frei schaffender Phantasie komponierte, wild wuchernde Literatur der legendären Märtyrer- und Heiligengeschichten enstanden ist" (136). Niemand wird übersehen, daß in derselben Zeit (vom 4.—6. Jahrh.) „die so zahlreichen unechten ‚martyria' und ‚passiones' sowie die zum größten Teil unhistorischen Berichte über Entdeckungen von Märtyrergräbern und Reliquien verfaßt worden sind" (ebd.). Daß jene Literatur dem Bedürfnis der breiten Masse der Christen nach Wunderberichten entgegenkam, „die es schmerzlich empfanden, daß die Überlieferung über die Heldenzeit des Christentums — die ersten drei Jahrhunderte — so spärlich und dürftig war", sind zeit- und geistesgeschichtliche Hintergründe, über die wohl kaum ein Assumptatheologe von heute im Unklaren gewesen ist. Über literarische Kompositionsgesetze damaliger Legendenliteratur würde er allerdings

nicht ungern eine Belehrung begrüßen von seiten derer, die sich in mühsamer Einzelforschung mit dieser Literaturgattung befaßt haben. Vielleicht gibt uns der Verfasser anderwärts einmal konkrete Hinweise auf solche ‚Gesetze' altchristlicher oder wenigstens damaliger Legendenliteratur. Auf der Suche nach einem historischen Kern, der sich vielleicht darin finden oder gar annähernd bestimmen lassen könnte, ist „dem aus andern Bezirken der theologischen Wissenschaft Kommenden" jede Handreichung des Spezialkenners willkommen. Daß man in der reichen Literatur apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten es nicht selten mit einem historischen Kern zu tun hat, bestreitet aber wohl kaum ein ernster Forscher, und gewiß nicht Altaner. Um so mehr befremdet, daß er diese Möglichkeit in unserm Fall so ganz und gar von der Hand weist, obwohl man ihm gern alle Sicherung zubilligen wird, um „nicht unter dem Einfluß von hier sich einschaltenden Stimmungen und Wünschen nur zu leicht ein Fehlurteil zu fällen und dort eine geschichtliche Überlieferung anzunehmen, wo es sich tatsächlich nur um eine apokryphe Dichtung handelt" (136).

Gegen die Annahme der Möglichkeit (mit der eine vorurteilslose Prüfung zu Beginn der kritischen Quellenanalyse jedenfalls zunächst einmal noch rechnen muß) bringt der Verfasser drei Argumente vor, die besondere Aufmerksamkeit verdienen. Wir heben sie heraus und bringen sie zunächst textgenau, wenn auch in veränderter Reihenfolge:

Argument A: „Derjenige, der mit der Annahme operiert, daß dem ‚Transitus' eine historische Überlieferung zugrunde liegt, müßte irgendwie verständlich machen können, daß und warum z. B. ein anerkannter legendärer Vorgang wie die im Protoevangelium Jacobi berichtete ‚Praesentatio BMV in templo', bereits im 2. Jahrh. fixiert worden ist, während eine angeblich vorhandene historische Tradition über die viel bedeutungsvollere Assumptio keine Beachtung gefunden hat und bis auf den Autor des ‚Transitus' unbeachtet geblieben ist" (136 f.).

Argument B: „Niemand vermag auch nur vermutungsweise eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, warum gerade dem unbekannten Verfasser einer solchen phantastisch ausgeschmückten Legende das angeblich bis dahin unterirdisch fließende Bächlein einer echten historischen Tradition zugeleitet worden sein sollte, während die nicht wenigen zeitgenössischen Großen, bei denen für die Aufnahme solcher Überlieferungen unendlich günstigere Voraussetzungen gegeben waren, nichts davon erfahren oder die angeblich vorhandene Tradition nicht ernst genommen hätten" (136).

Argument C: „Auch die Tatsache, daß der ‚Transitus' während mehrerer Jahrhunderte teilweise mit Mißtrauen aufgenommen, teilweise gänzlich abgelehnt wurde und sich nur langsam gegen Widerstände Ansehen und Geltung verschafft hat, spricht dafür, daß die Menschen, die mit der Schrift bekannt wurden, durch keine irgendwie geartete historische Tradition auf die aus angeblich apostolischer Quelle stammende so außerordentlich wichtige und Aufsehen erregende Kunde seelisch vorbereitet und empfänglich waren" (137).

Prüfen wir die Tragkraft dieser Trias von Argumenten, die den Eindruck erwecken könnten: funiculus triplex difficile rumpitur.

A: Das 1. Argument unterstellt eine Paritas und zieht einen Schluß a minori ad maius. Legende hier (im ‚Transitus BV'), Legende dort (im angezogenen Beispiel des Jakobusevangeliums). Und der Schluß a minori ad maius: Wenn die „praesentatio in templo" ohne Stütze einer nachweislichen geschichtlichen Überlieferung die Aufmerksamkeit schon im 2. Jahrh. so auf sich zog, wie es aus dem literarischen Produkt des Jakobusevangeliums zu ersehen ist, dann hätte es damals auch schon die Assumptio tun müssen; denn die Assumptio ist an sich viel bedeutungsvoller und hätte den angeblichen Vorzug einer historischen Überlieferung von den Aposteln her für sich gehabt. Zunächst ist nun gegen die angerufene Parität geltend zu machen, daß sie ganz im Äußerlichen stecken bleibt. Man lese nur einmal bei Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 96ff. die von A. Meyer geschriebene Einleitung zu den Kindheitsevangelien nach und man wird — auch nach gebotenem Abstrich des rationalistischen Einschlags — durchaus verständlich finden, warum und wie es zu den apokryphen Kindheitsevangelien und Marienlegenden kam, wird andererseits auch mehr als skeptisch gegen die apriorische Forderung werden: es hätte damals auch die Assumptio ihren literarischen Niederschlag in apokrypher Legendenliteratur finden müssen. Auch die Vorzugsannahme einer geschichtlichen Überlieferung für die Assumptio ändert daran nichts, weil sie für die Zeit und ihr Motiv der Legendenbildung kein Kriterium der Auswahl des Objekts abgab, so wenig wie die objektiv größere Bedeutung der Assumptio (die übrigens damals noch gar nicht in weiteren Kreisen bekannt, geschweige denn in ihrer dogmatischen oder kerygmatischen Bedeutsamkeit zum Bewußtsein gekommen zu sein brauchte).

B: Bei dem 2. Beweise Altaners sind zwei Gegenfragen angebracht. Ist die Annahme eines historischen Kernes auch in der apokryphen Assumptioliteratur, speziell beim unbekannten Verfasser des ‚Transitus', davon abhängig, ob wir heute noch angeben können, auf welchem konkreten Weg dem Verfasser damals das Rinnsal einer echt apostolischen Assumptaüberlieferung zugeleitet worden ist? Es brauchte der Kern einer vermutlichen Überlieferung (etwa aus dem Kreis um Johannes) nicht schon bald einen literarischen Niederschlag zu finden, wie es etwa die kurzen, aber bedeutsamen Angaben über die Evangelien bei Polykarp und Papias haben, noch brauchte eine solche, zunächst lokale Überlieferung schon recht bald zur allgemeinen Kenntnis kommen. Ob der ‚Transitus' in Palästina oder Syrien oder Kleinasien oder sonstwo im Orient verfaßt worden ist

— die Frage ist bekanntlich noch nicht geklärt, sowenig wie die genaue Zeit seiner Entstehung —, wo und auf welchem Weg im weiten Verbreitungsgebiet ein vermutliches Rinnsal echt apostolischer Überlieferung eingemündet sein möchte, vermag z. Zt. gewiß niemand zu sagen. Ist die ganze Angelegenheit deswegen schon als erledigt zu betrachten? Oder ist es nicht doch berechtigt, bei aller kritischen Zurückhaltung die Möglichkeit auch eines rein historischen Nachweises älteren Überlieferungsgutes im ‚Transitus' offen zu lassen? Ob und wieweit man dann die Indizien für eine wahrscheinliche Traditionslinie bis ins 2. Jahrh. hinauf anerkennen will, die einen Anschluß an die noch sehr im Dunkel verharrende Gestalt und Autorschaft des Leucius Charinus herstellen sollen, und wie man sich zur Inhaltsbestimmung einer derartigen Überlieferung stellen mag, darüber ist dann das Wort der weiteren Forschung anheimgegeben. Für den Nachweis einer echten Assumptaüberlieferung ist ihr Ergebnis in keinem Fall entscheidend und völlig entbehrlich.

C: Tatsache ist, daß der ‚Transitus' durch mehrere Jahrhunderte hindurch zwar nicht allgemein, aber doch weithin und in kirchlich angesehenen Kreisen — nicht zuletzt in Rom selbst — stärkstem Mißtrauen begegnete, gelegentlich sogar gänzlich und offiziell kirchliche Ablehnung erfuhr, wie aus dem sog. Gelasianischen Dekret (PL 59, 162) feststeht, das ins Decretum Gratiani aufgenommen und so dem Mittelalter gegenwärtig gehalten wurde. Erst nach Überwindung zäher Widerstände gelangte die Schrift allmählich zu allgemeinem Ansehen im Mittelalter. Noch heute können wir an Bedas scharfer Kritik des Apokryphon (PL 92, 1014 f.), an dem ps.-hieronymianischen Brief „Cogitis me" (PL 30, 126 ff.), der ps.-augustinischen Assumptapredigt (Sermo 208; PL 39, 2130 ff.) und in etwa auch aus dem ps.-augustinischen Traktat „De Assumptione BMV" (PL 40, 1141 ff.) Art und Grad der Widerstände ermessen, die der „Transitus" zu überwinden hatte, bis er zu seinem allgemeinen Ansehen im Mittelalter gelangte. Der nur langsam weichende Widerstand hat sicher Gründe in der „massiven Wundersucht" oder richtiger noch in der phantastischen Darstellung des apokryphen Buches ganz allgemein. Die ablehnende Haltung kann auch zum Teil „aus dem sich aufdrängenden Empfinden hervorgegangen sein, daß solch wunderbare Berichte, mochten sie auch die hl. Jungfrau betreffen, nicht angenommen werden durften, da die bisherige Tradition der Kirche nichts davon wußte" (136) — vielleicht vorsichtiger und richtiger gesagt: nichts zu wissen schien. In der Tat war ja weithin und selbst in kirchlich sehr maßgebenden Kreisen auf dem Erdkreis — Rom nicht ausgenommen — kein Bewußtsein von einer apostolischen Assumptaüberlieferung vorhanden. Die mögliche Existenz einer doch

im Schoß der Kirche weitergegebenen Überlieferung der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel ist damit aber keineswegs ausgeschlossen. Ganz abgesehen davon, daß die implizite Offenbarung marianischer Grundgeheimnisse und Gnadenvorzüge, sowie die apostolische Überlieferung einer so einschlußweise mitgeoffenbarten Wahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens, deren Enthüllung dem Walten des Geistes, der die Kirche Christi in alle Wahrheit zu ihrer Zeit einführt, anheimgegeben ist, von dem positiven Nachweis einer konkret empirischen Überlieferung unabhängig bleibt. Gerade wegen seiner von geschichtlicher Beweisnot unbelasteten Freiheit kann sich der Dogmatiker und theologische Dogmengeschichtler mit um so größerer Liebe und Andacht zum Kleinen auch dem feinsten Geäder vom vermutlichem Gestein apostolischer Überlieferung selbst in den Apokryphen hingeben. Er wird sich der kritischen Aufgabe, „pretiosum a vili" zu scheiden auch jetzt noch stellen, wo Altaner erklärt: „Wenn heute manche Gelehrte der Meinung sind, daß diesem sicher legendären Bericht doch eine echte historische Überlieferung zugrunde liege, so kann dafür kein ernst zu nehmendes Argument angeführt werden" (136).

Lehrreich ist übrigens folgende Gegenüberstellung: Altaner will aus den Widerständen, denen der ‚Transitus' begegnete, den Schluß ziehen, „daß die Menschen, die mit der Schrift bekannt wurden, durch keine irgendwie geartete historische Tradition auf die aus angeblich apostolischer Quelle stammende, so außerordentlich wichtige und Aufsehen erregende Kunde vorbereitet und empfänglich waren" (137). Scheeben hingegen zieht aus dem Dasein und der Verbreitung des Buches den Schluß, „daß damals die ‚substantia facti' dem Bewußtsein der Gläubigen nicht als etwas Fremdartiges, sondern als etwas Sympathisches erschien" (Dogmatik III 5, nr. 1737). Und er läßt der Vermutung Raum, daß die Schrift sich vielleicht an irgend eine schon bestehende, kürzer gefaßte historische Tradition anschloß, fügt aber mit Recht hinzu, daß eine solche bloße Vermutung noch entfernt nicht hinreiche, um das Dasein einer solchen zu beweisen (ebd.).

Alles in allem scheinen also doch jene Theologen von ehedem und heute recht zu behalten, die sagen: auch rein geschichtlich gesehen stoße man auf einen doppelten Weg der auf uns gekommenen Assumptaüberlieferung — den von den Apokryphen her und den von der Apokryphenliteratur unabhängigen älteren und ursprünglichen Weg.

II

Der zweite Altaner-Artikel, der sich mit Jugies Werk befaßt, berührt sich nicht nur, sondern überschneidet sich vielfach mit den Ausführungen des ersten, der sich mit Fallers großenteils gegen Jugie gerichteter Schrift auseinandersetzte. Den längeren Exkurs, in dem Altaner „die im wesentlichen ablehnende, aber nicht genügend begründete Stellungnahme Jugies in der Frage der Schriftbeweise ergänzen

will", übergehen wir hier und jetzt, um beim Thema der historisch-theologischen Assumpta-Tradition zu bleiben. Altaners Einstellung, Verfahren und Auffassung erweisen sich — von den teilweise noch schärferen Urteilen über „organisierte Aktionen einer Definierungspropaganda" und die „in ihrem Dienst stehende Spezialliteratur" abgesehen — im wesentlichen als gleich mit der Haltung des ersten Artikels. Wir heben auch hier wieder die wesentlichsten Punkte heraus, indem wir sie für unsere Gegenäußerungen zu Gruppen zusammenfassen. Jedoch erscheint es uns angebracht, einen Hauptgesichtspunkt aus unserer einleitenden grundsätzlichen Betrachtung in der bis jetzt gewonnenen konkreten Anwendung des ersten Teiles hier vornanzustellen.

Die Assumpta-Tradition aus der Sicht von heute

Einwandfrei steht heute fest, daß der über den ganzen Erdkreis zerstreute Episkopat die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit moralischer Einhelligkeit als eigentliches Offenbarungsgut bezeugt.

Es braucht hier nicht noch einmal auf das Material und die Auswertung in den von Hentrich und de Mooss herausgegebenen zwei Bänden der „Petitiones" hingewiesen zu werden, auf die sich Papst Pius' XII. eingangs seiner an den Weltepiskopat gerichteten Rundfrage vom Mai 1946 bezog. Inzwischen ist auch das wesentliche Ergebnis jenes hochbedeutsamen Schritts der amtlichen päpstlichen Anfrage bei allen Residential- und Titularbischöfen des Erdkreises bekanntgegeben. Pius XII. hat in einer Audienz des Generalkapitels des Servitenordens am 7. Juni 1947 (in der ihm die Gesamtpetition der Assumptadefinition jenes Ordens überreicht wurde) in seiner Ansprache erklärt: es seien jetzt schon die Antworten fast aller Bischöfe auf seine Rundfrage eingetroffen, und es hätte sich die ganz überwältigende Mehrheit („la stragrande maggioranza") mit begeisterter Zustimmung geäußert; nur ganz wenige hätten einige Bedenken bezüglich der Opportunität einer solchen Definition[9].

Diese Lehre muß also wenigstens in einer der beiden Offenbarungsquellen sicher — wenn auch nur einschlußweise — enthalten sein. Die theologische Streitfrage um die Unterscheidung von „formaliter implicitum" und „virtualiter implicitum" — ihren terminologischen Sinn, ihre innere Begründung, ihren Unterscheidungswert für definierbare und nicht definierbare Wahrheiten — ist von nachgeordneter Bedeutung, wenn, wie es tatsächlich der Fall ist, die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel wirklich objektiv geoffenbart ist. Nur durch Offenbarung kann es in der Kirche ein Wissen um die schlechthin transzendente Wahrheit der leiblichen Verklärung Mariens im Himmel geben, wie immer es um ein Wissen

[9] Vgl. W. Hentrich S.J., Die assumptionistische Bewegung unserer Tage unter den Theologen und im Seelsorgeklerus: Anima 4 (1949) 377 f.

und seine Quelle bezüglich Tod und Auferweckung Mariens bestellt sein mag, was jedenfalls nicht den Kern des eigentlichen Geheimnisses ausmacht, wofern es überhaupt — „in recto" oder „in obliquo" — dazu gehört. Selbst wenn uns eine verläßliche Kunde von Augenzeugen über Tod, Wiederauferweckung und Entrückung Mariens oder über eine Entrückung ohne vorausgegangenen Tod überkommen wäre, würde die dogmatische Sicherheit über die leibliche Aufnahme in die Verklärung des Himmels immer noch erst einer eigentlichen objektiven Offenbarung bedürfen. Daß eine solche — etwa im Johanneskreis — bestanden haben kann, ist zwar nicht zu bestreiten, aber als wirklich erfüllt nicht zu beweisen.

Manche Theologen lassen es — angesichts des Schweigens der Schrift und der Schweigezone der ersten christlichen Jahrhunderte — einfach bei einem Non liquet über Art und Weg der Offenbarung ins Bewußtsein der frühen Kirche bewenden und begnügen sich mit der später immer deutlicher erkennbaren und heute zur vollen Sicherheit gebrachten Tatsache solchen Offenbarungsbewußtseins in der Kirche. Andere schließen aus dem Auftreten expliziter Zeugnisse in nachephesinischer Zeit auf heute nicht mehr erkennbare Rinnsale einer — wenn auch spärlichen und verdunkelten — mündlichen Überlieferung aus apostolischer Zeit. Wieder andere begnügen sich mit einem Offenbarungsbewußtsein der Urkirche über die konkrete Stellung Mariens im Heilsplan mit ihren teils explizit, teils implizit erkannten Privilegien, aus dem sich nach einem inneren Entfaltungsgesetz der Glaubenserkenntnis in der Kirche auch das Assumptageheimnis zu seiner fälligen Zeit immer deutlicher bekundet habe[10].

Jedenfalls — und darauf kommt es uns hier immer wieder und vor allem an: Die Offenbarungstatsache des Assumptageheimnisses steht einwandfrei fest, muß also in der mit den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung mit enthalten gewesen und geblieben sein. In diesem Licht will die historisch-theologische Tradition gesehen und mit den Mitteln echter theologischer Wissenschaft erforscht sein. Den Belangen streng historischer Forschung tut es keinen Eintrag, wenn der Theologe weiß, daß die dogmatische Sicht mit ihren besonderen Kriterien die streng historische Sicht nicht verletzt, sondern — nach eigenem, höherem Gesetz und ohne Verwischung der Gesichtspunkte — ergänzt. Auf der theologischen Ebene darf und muß sich das jetzt so sichere Wissen des Theologen um die Offenbarungstatsache des Assumptageheimnisses bewähren sowohl beim Befragen der Schrift

[10] H. Rondet S.J. hat in einem Referat über Methodenfragen der Assumptatheologie (auf einer Tagung von Mariologen zu Lyon, September 1948) in diesem Sinn einen Weg „à la Newman" befürwortet, ohne indes die dabei auftauchenden Bedenken befriedigend zu zerstreuen. Vgl. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 6 (1949) 59 ff.

wie bei der spekulativen Erschließung mariologischer Prinzipien, Folgerungen und Analogiezusammenhänge — dort auf Ansätze der Assumptalehre, hier auf Kongruenz oder darüber hinausgehende Exigenz. Der Theologe wird sich dabei des Unterschieds bewußt bleiben, was er mit und was er ohne jene Voraussetzung zu erkennen vermag. Aber daß er seine Voraussetzung, zu der er sich bekennt, zu rechtfertigen und ihr Licht in Dienst zu nehmen weiß, bewahrt ihn — grundsätzlich wenigstens — ebenso vor einer Plusmacherei sogenannter Maximalisten, wie vor der falsch abgeblendeten Blickverengung der Minimalisten.

Die Assumpta-Tradition hat ihre Geschichte und geschichtliche Entwicklung, die in vieler Hinsicht jener von dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis ähnlich ist, was schon zu vielen Vergleichen und Schätzungen Anlaß war. Aber auch andere dogmengeschichtliche Vergleiche lassen erkennen, wie berechtigt und fruchtbar es ist, vom entfalteten Stadium der entwickelten Tradition „retrospektiv" theologische Erkenntnisse der echten Überlieferung und ihres Wachsens zu gewinnen, die einer vor-theologischen, vorwiegend oder rein profanen Betrachtung verschlossen bleiben. Die wirklich sachgemäße Methode wird doch die sein müssen, die „theologica theologice" angeht und behandelt, das aber heißt: von der im Glaubensbewußtsein und Lehramt der Kirche angenommenen und vorgelegten Tatsache der Offenbarung, wie sie für das Assumptageheimnis feststeht, auszugehen und die damit gegebenen Kriterien auch beim Durchforschen von Schrift und Überlieferung zu ihrem Recht und Ertrag kommen zu lassen[11].

Nochmals Ps.-Timotheus und Epiphanius

Auf das durch die jüngste Abhandlung Dom Capelles in den „Ephemerides Liturgicae" (1949) neu gestellte Problem der bislang dem Presbyter Timotheus von Jerusalem zugeschriebenen Hypapante-Homilie sind wir in unserer Erwiderung auf Altaner I ausführlich zu sprechen gekommen. Inzwischen beruft sich nun auch Altaner (in seinem zweiten Artikel) seinerseits auf Capelle, bringt aber für die Behauptung, der fragliche Text enthalte kein Zeugnis für die Assumptio (135) keine eigene neue Begründung. So darf es denn auch bei den Darlegungen unserer ersten Erwiderung sein Bewenden haben.

[11] Vgl. dazu G. Filograssi S.J., La definibilità dell'Assunzione di Maria. Studio Teologico, Rom 1949, 20 ff. Vom selben Verf. Traditio divino-apostolica et Assumptio B.M.V.: Greg 30 (1949) 454 ff.; 473 ff.

Zum Epiphanius-Zeugnis wird von Altaner nur noch einmal die früher ausgesprochene Auffassung wiederholt: bei dem Salaminer zeige sich erstmals ein gewisses theologisches Interesse an dem Ausgang Mariens, über den er sich seine Gedanken gemacht habe, ohne eine bestimmte Meinung zu wagen; es sei ihm eben keine historische Überlieferung über die Assumptio bekannt gewesen. Neues wird nicht gebracht. Selbst Jugie nimmt nach Altaners Meinung zuviel an, wenn er behaupte, Epiphanius habe zwar die Frage nach der Assumptio gestellt, nicht aber lösen können (135).

Das Apokryphenproblem

In der Apokryphenfrage werden Jugies Verdienste um die kritische Sichtung der rund zwanzig verschiedenen Versionen von Altaner hervorgehoben, wobei erneut (und in Übereinstimmung mit Jugie) Nachdruck darauf gelegt wird, daß den Verfassern der Apokrypha „keine ernst zu nehmende historische Überlieferung zu Verfügung gestanden habe" (136). Immerhin wird (wiederum in Übereinstimmung mit Jugie) zugegeben, daß jenen historisch wertlosen apokryphen Legenden doch insofern eine gewisse dogmengeschichtliche Bedeutung zukomme, als „diese Legendenschreiber und -bearbeiter offenbar erstmals die der christlichen Gläubigkeit sich aufdrängende Frage nach dem Ausgang der hl. Jungfrau und insbesondere nach dem Schicksal ihres Leibes in ihrer Art und mit ihren Mitteln zu beantworten suchten" (ebd.).

Gerade hier aber fragt eine gelassen weiterforschende Theologie — gelassen, weil die Tatsache und der Wahrheitsgehalt der theologischen Assumptatradition hiervon unabhängig auf anderem Wege feststeht —, ob wirklich, wie immer wieder behauptet wird, die dogmenhistorische Assumptatradition erst mit dem Apokryphenbericht eingesetzt habe. Vermutlich waren die immerhin beachtenswerten Untersuchungen von Bovér und Solá zum Apokryphenproblem in der Assumptaüberlieferung, über die wir in Schol 24 (1949) 616f. kurz berichtet haben, noch nicht in Altaners Hand. Jene zwei Theologen sind gerade durch Jugies Werk veranlaßt worden, die ganze Apokryphenliteratur erneut durchzuarbeiten, und kamen durch Vergleich, Reduktion und folkloristisch veranschaulichte Anwendung einer Art „formgeschichtlicher Methode" zu der Überzeugung: es liege jener weitverbreiteten apokryphen Legendenliteratur offenbar ein echter Kern übernommenen Glaubens an eine „translatio in paradisum" zu Grunde, ohne daß damit nun auch schon eine genauere Vorstellung im einzelnen über Art und Umstände des Heimgangs Mariens aus damaliger Überlieferung hätte entnommen

werden können. Gewiß, in manchen Apokryphen wird diese „translatio" zunächst auf ein verborgenes irdisches — richtiger gesagt: innerweltliches — Paradies bezogen, wo der Lebensbaum steht, an dem nach anderer apokrypher Darstellung die Wiedervereinigung von Seele und Leib stattfindet. Die Vertreter einer solchen „Zwischenlösung" (solution intermédiaire) sind aber nach Jugie selber in der Minderzahl. Und wenn diese Überführung an den Lebensbaum eines nicht-jenseitigen, sondern „irdischen" Paradieses die volle Wahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens nur unzulänglich zum Ausdruck gebracht haben, so muß man zur gerechten Würdigung dieser „Zwischenlösung" einer Minderheit von Zeugen die Sätze vergleichen, mit denen Jugie sein Kapitel über die Apokryphenliteratur beschließt: „Haben diese Autoren auch nicht beim ersten Anhieb die wahre Lösung gefunden, die sich angesichts des Endausgangs der Gottesmutter auferlegt, so muß man sich doch erinnern, daß über diesen Punkt kein ausdrückliches Zeugnis in den Quellen der Offenbarung gegeben war. Diejenigen, die sich geirrt haben — die nicht sahen, daß Maria, wenn sie gestorben ist, hat auferweckt werden müssen — haben ihrem Leib wenigstens das Privileg der Unversehrtheit zugestanden. Diese „Halb-Himmelfahrt" (demi-assomption) ist ein erster Schritt zur ganzen und wahren Assumptio, wie sie durch die Muttergottes-würde und die Unbefleckte Empfängnis gefordert ist" [12].

Zum kult- und liturgiegeschichtlichen Argument

Von Jugie selber war zugegeben worden, daß es schon im 5. Jahrh. ein eigenes Marienfest gab, in der alexandrinischen Kirche vielleicht sogar schon im 4. Jahrh. (179); ferner, daß das bald darauf — jedenfalls noch vor Justinian — eigens unter Namen wie „Heimgang" (koimesis, metastasis) u. ä. begangene Fest mit jenem Urfest der „Memoria" aufs engste zusammenhängt, ja „virtuell in ihm befaßt war" (174); ebenso, daß der Einfluß des Ephesinum neben dem der Apokryphen nicht verkannt werden dürfe (169); daß ferner gegenüber dem Einfluß der Apokryphen auf die ideelle und liturgische Gestalt des Festes und ihre homiletische Darstellung umgekehrt auch ein Einfluß des Festes auf das Entstehen neuer Transitusberichte anzunehmen sei, die aber — wie all jene apokryphen Legenden — „als Echo des christlichen Sinnes" zu verstehen seien, das durch die Würde der göttlichen Mutterschaft Mariens geweckt worden sei (172); daß ferner bei dem Fest der „Memoria B.M.V." — ganz ähnlich wie bei jeder „Memoria" eines Märtyrers — „zweifellos die Absicht der Kirche gewesen sei, mit dem ‚dies natalis' der Jungfrau Maria ihren

[12] La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, 170 f.

Eintritt in den Himmel zu feiern" (82), mit andern Worten, daß es beim „Festum Memoriae" doch jedenfalls um die Festidee der „Dormitio" ging, auch wenn für die leibliche Seite der Himmelfahrt teilweise Vorstellungen von einer erst vorläufigen „translatio in paradisum" unterliefen.

Und wenn schon der Einfluß der Apokryphen auf diese heortologische Entwicklung so stark gewesen sein soll, diese aber doch in ihrer Mehrheit so klar die volle leibliche Himmelfahrt Mariens vortrugen, dann liegt es nur noch näher, das Mneme-Fest assumptionistisch zu verstehen. Jedenfalls ist nicht haltbar, was Altaner als Ergebnis der liturgiegeschichtlichen Untersuchungen Jugies über die Zeit vom 5.—9. Jahrh. meint buchen zu sollen: „Wohl finden sich in der Liturgie einige Ausdrücke, die dieser Lehre günstig sind" — gemeint ist die Lehre von der Aufnahme Mariens mit Seele und Leib, und bei Jugie (211) ist die Rede von aufweisbaren „expressions nettes de cette doctrine" — „doch viel größer ist die Zahl der Aussagen, die keinen klaren Standpunkt erkennen lassen, sondern im Sinne einer Entrückung des Leibes in ein irdisches Paradies gedeutet werden können" (Altaner 136; die Sperrung von mir).

Dazu aber kommt noch das von Faller vorgebrachte Argument aus dem Vergleich des von Wright herausgegebenen syrischen Apokryphenfragments aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. mit der etwa gleichzeitigen metrischen Homilie des syrischen Bischofs Jacob von Sarug. Von jenem Fragment hatte Jugie bemerkt: „C'est la plus ancienne affirmation que nous ayons de la résurrection de la Vierge" (109). Für die Homilie des Jacob von Sarug aber wollte er — im Gegensatz zu A. Baumstark — nicht zugeben, daß sie schon ursprünglich in festliturgischem Zusammenhang gestanden habe, sondern erst in einer späteren Entwicklung in einen solchen hereingezogen worden sei (84). Fallers Gründe für die Deutung im Sinne Baumstarks sind bisher nicht widerlegt. Die von ihm angekündigte Sonderuntersuchung steht leider noch aus. Für die These von Baumstark-Faller spricht namentlich auch das von A. Smith-Lewis herausgegebene altsyrische Apokryphenfragment, das für die Wende zum 6. Jahrh. schon eine jährlich dreimal gefeierte „Memoria Deiparae" bezeugt (Faller 21 f.).

Im Nachbarraum Palästina gab es damals, wie uns die Theodosiusvita des Theodor von Petra aus dem ersten Drittel des 6. Jahrh. belegt, nur ein Memoriafest, mit dem aber — nach dem Zugeständnis von Jugie (82) — als „dies natalis" der allerseligsten Jungfrau „die Kirche zweifellos ihren Eintritt in den Himmel hat feiern wollen". Wenn sich Jugie dennoch — unter Hinweis auf den noch kaum spürbaren Einfluß von Apokryphen und auf Epiphanius — gegen einen

eigentlichen assumptionistischen Festcharakter ausspricht, so könnte man ihm u. a. entgegenhalten, was er selbst anderwärts schreibt: „Après le Concile d'Ephèse, quand l'attention, fut attirée sur l'éminente dignité que confère à Marie la maternité divine, on ne pouvait rester indéfinitement sur l'attitude agnostique qu'avait adoptée Epiphanius" (169). Die durch das Ephesinum belebte mariologische Liturgieentwicklung jener Zeit ist ebenso Ausdruck eines aus der Überlieferung gespeisten ‚sensus christianus' wie die ins Phantastische abgleitenden Wundermären der Apokryphen, von denen Jugie einmal bemerkt: „Ces affirmations, quoique venant de pareille source, ne sont pas à dédaigner, car elles sont l'écho du sens chrétien mis en éveil sur l'éminente dignité de la maternité divine" (172). Daraus ist auch das Suchen und Fragen jener Zeit um das Mariengrab verständlich, woran selbst ein Kritiker der Assumptaüberlieferung wie J. Ernst Erwägungen anknüpfte, die sich der These vom schlechthinigen ‚Vacat' vor der Apokryphenzeit nicht anbequemen[13].

Was über die liturgiegeschichtliche Überlieferung seit der späten Karolingerzeit im Altanerschen Referat gebracht wird, ändert nicht wesentlich das Bild der seit Ernst in der Assumptakontroverse geläufigen Kenntnisse[14]. Der in der Brevierreform Pius V. erfolgten Umgestaltung der Auswahl patristischer Lesestücke für die 2. Nokturn am Fest Mariä Himmelfahrt wird mangelnde Akribie und Ausgeglichenheit zum Vorwurf gemacht, „obwohl die ganze Reform offenkundig dahin tendierte, die Lehre von der Assumptio deutlicher hervorzuheben und sie mit Hilfe der Liturgie zu fördern" (138). Man darf wohl fragen, ob die Brevierreformer hätten anders verfahren müssen, wenn ihnen bekannt war, daß die in der „Historia Euthymiaca" berichtete Entrückung des Marienleibes ins „Paradies" vom apokryphen Verfasser nur als eschatologische Zwischenlösung gemeint sein soll?

Die „scharfe Reaktion der im 17. und 18. Jahrhundert aufblühenden historischen Forschung gegen die mit falschen Behauptungen operierenden Traditionsbeweise" beweist jedenfalls nicht mehr als, daß es auf dem Wege der dogmen- und kultgeschichtlichen Entwicklung hier — wie im analogen Fall der Immaculata Conceptio — wieder eine Phase der Verdunklung und Beunruhigung gab, die grundsätzlich auch dann nicht von entscheidender theologischer Bedeutung sein konnte, wenn sie nicht so räumlich und zeitlich beschränkt geblieben wäre. Der providentielle Ertrag kam der (theologisch nur zu wünschenden) immer stärkeren Verlagerung der Assumptabeweise vom rein historischen Blickfeld auf die Ebene echt dogmatischen Beweis-

[13] Vgl. meine Studie „Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage", 33.
[14] Vgl. meine Ausführungen a. a. O., 28 ff.

verfahrens. Diese schon in der späteren Väterzeit, erst recht aber seit dem Einfluß des Ps.-Augustinus einsetzende Herausarbeitung einer Prinzipientheologie der Assumptalehre nivelliert Altaner leider immer noch mit einer bloßen Konvenienztheologie (vgl. jetzt wieder 137 f.).

Die Väter der Spätzeit und die nachpatristische Tradition

Seltsam befremdet es, wenn Altaner an Jugies dogmengeschichtlichem Verdienst meint aussetzen zu müssen, die klare Himmelfahrtslehre der griechischen Kirche im 7. und 8. Jahrh. irrtümlich als „Tradition" des griechischen Ostens bezeichnet zu haben. Der um die Wende des 7. zum 8. Jahrh. einsetzenden „spekulativen Behandlung und Begründung des in der Kirche sich langsam ausbreitenden Glaubens" will Altaner zwar nicht ihre „theologisch ernst zu nehmende Weise" aberkennen. Er leugnet aber, daß sie von einer theologisch ernst zu nehmenden Tradition unterbaut sei. Werden wir doch von Altaner dahin belehrt: man müsse „im Interesse einer methodisch klaren Terminologie und Beweisführung zunächst feststellen, daß bei der seit dieser Zeit sicher und eindeutig vorliegenden Bezeugung des Glaubens an die Aufnahme Marias in den Himmel nicht von einem nunmehr und endlich nachweisbaren historisch-theologischen Traditionsbeweis gesprochen werden darf. Denn den Zeugen des Assumptioglaubens jener Jahrhunderte stand keine den früheren Generationen unbekannte oder von ihnen nicht erwähnte historische Quelle zur Verfügung, sondern es handelt sich von dieser Zeit ab darum, daß einige spätpatristische Theologen — direkt oder indirekt angeregt durch die apokryphen Transitusberichte, die sie als glaubwürdig ansahen, — auf Grund der bereits entwickelten und formell bekannten marianischen Dogmen die Konvenienzgründe für die Himmelfahrtslehre vorzutragen beginnen und diese Lehre als eine mehr oder weniger sichere verkündigen und empfehlen" (136 f.). Wir begegnen hier aufs neue der These von der Nichtexistenz einer historisch-theologischen Tradition für die Lehre von der Assumptio, wie sie Altaner schon in seinem ersten Artikel aufgestellt und dahin erläutert hatte: auch die spätpatristischen Kirchenväter seien „keine historisch brauchbaren Zeugen und Garanten für einen Traditionsbeweis", woraus sich die Folgerung ergebe, daß auch in der Folgezeit keine historische Tradition im strengen Sinne mehr aufkommen und sich bilden konnte. Nach allem, was wir bisher ausgeführt haben, erübrigt sich ein weiteres Eingehen auf diese unhaltbare Ansicht.

Über die nachpatristische Tradition in der Assumptafrage, die nach Altaner den Rang einer rein kirchlichen Überlieferung (von mehr

oder minder großem Ausdehnungsbereich) beanspruchen kann, dürfen wir uns kürzer fassen. Was über den Wettstreit zwischen der „agnostischen" Auffassung nach Ps.-Hieronymus und der im Hochmittelalter fast auf der ganzen Linie mit ihrer dogmatisch-spekulativen Beweisführung siegenden Auffassung nach Ps.-Augustinus angeführt wird, ist inzwischen überholt durch eine wertvolle neue Spezialuntersuchung des Salesianerpaters J. Quadrio: Il trattato „De Assumptione B.M.V." dello Ps.-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina (Dissertation der Pont. Univ. Greg. 1949). Quadrio ist dem Zeugnis der Handschriften im frühen Mittelalter nachgegangen und hat im Vergleich mit den andern schon bekannten Quellen den Antagonismus der beiden vorhin genannten Auffassungen von karolingischer Zeit bis ins Hochmittelalter in seiner wechselvollen Geschichte so aufgezeigt, daß eine künftige Behandlung dieses wichtigen Ausschnitts der lehrgeschichtlichen Assumptaüberlieferung auf die bald zu erwartende Drucklegung dieser bedeutsamen Forschung angewiesen sein wird.

Die assumptionistische Bewegung der letzten hundert Jahre

Nicht ohne Befremden und Bedauern liest man Altaners Urteile über die assumptionistische Bewegung der letzten hundert Jahre. Vor allem hat es ihm angetan die nach seiner Ansicht „nicht organisch gewachsene, sondern expresse organisierte Aktion, die von relativ sehr wenigen Personen in der Hand gehalten wurde und wird" (140). Bei der Beurteilung sowohl der Kundgebungen auf Kongressen wie der Sammlungen von Unterschriften dürfe man — von den Bedenken gegen die Art des Verfahrens und der Stimmzählung abgesehen — nicht vergessen, welches Mißverhältnis bestehe zwischen der damit erzielten angeblichen „Volksstimmung" und der Einsicht in die wahre theologische Problemlage. Es müsse jeder Kenner dem Urteil Jugies zustimmen, „daß das im Petitionssturm zusammengetragene Material nichts zur Klärung der Definibilität beitrage" (141).

Zunächst ein paar Gegenfragen: 1. Ist wirklich die Assumptabewegung der letzten hundert Jahre — wie sie seiner Zeit von Vaccari, Buselli, Longo, Crosta, Renaudin, Spinola u. a. in den verschiedenen Ländern organisatorisch in Gang gesetzt und nach der von Rom zeitweilig auferlegten Schweigepause seit Pius XI. erst recht mächtig angewachsen ist — wirklich nur Mache einer Organisation ohne echten Impuls drängenden Lebens, dessen Stunde gekommen und dessen gläubig fromme Glut Wege fand, sich Ausdruck zu verschaffen, mitzureißen und Woge um Woge seines Anliegens ans Herz

des Vaters der Christenheit heranzutragen? 2. Hat sich nicht in der immer deutlicher erkennbaren Wahlverwandtschaft zwischen dem Wehen des Pfingstgeistes in diesem neuen marianischen Frühling und dem Beistandsgeist des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes ein zweifaches Charisma der hörenden und lehrenden Kirche bekundet, dem man mit dem Aufweis menschlicher Mängel und Makel jedenfalls nicht gerecht würde? 3. Ist die in der Zeit von Leo XIII. bis Benedikt XV. vom Hl. Stuhl aus Opportunitätsgründen beobachtete Zurückhaltung mit ihrem zeitweiligen Verbot von Propaganda für Assumptionspetitionen nicht selbst schon eine Richtigstellung für den angeblichen und von Altaner inkriminierten „Druck theologisch absolut nicht orientierter Kreise auf das höchste Lehramt der Kirche" (140)? Konnte Pius XI. nicht um so mehr der im Gehorsam erprobten Assumptabewegung wieder freien Lauf lassen, da ihm hier — zum Unterschied von einigen anderen innerkirchlichen Bewegungen — die Unterscheidung der Geister ein neues wertvolles Kriterium zur Beurteilung dieser marianisch-assumptionistischen Bewegung an die Hand gab? 4. Verkennt Altaner nicht den erkenntnistheologischen Wert des „crescens sensus et consensus", dem die Assumptabewegung immerhin doch Ausdruck gab, wenn er schreibt: „Solche Kundgebungen, besonders so weit es sich um Laien, Ordensleute und Priester handelt, besitzen — vom erkenntnis-theologischen Standpunkt aus geurteilt — keinen inneren theologischen Wert" (140)? Und was 5. den mit der wachsenden Assumptabewegung wachsenden Wert theologischer Reflexion angeht, hat nicht auch dieser dem Antrieb und der Mitarbeit von seiten jener Bewegung wahrhaftig viel zu danken, wie allein schon aus der bedeutsamen Förderung auf eigens dafür „organisierten" mariologischen Tagungen u. ä. Veranstaltungen hervorgeht? Das Wort des zehnten Pius bei der Entgegennahme einer Petitionsadresse im Jahre 1908 („adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis") ist gerade von der Assumptabewegung beherzigt und erfüllt worden. Darf man doch ohne Übertreibung sagen: Die Mariologie von heute wäre gewiß nicht das, was sie erfreulicherweise geworden ist, ohne die stärkste Förderung von seiten der Assumptabewegung erfahren zu haben, die ihrerseits nicht so starken Einfluß hätte ausüben können, wenn nicht eifrige Apostel der Bewegung es verstanden hätten, die Mit- und Zusammenarbeit der Theologen anzustacheln und organisatorisch zu ermöglichen. Des Dienstes, den auch die kritische Sonde in der Hand derjenigen Theologen leistete, die abseits der Bewegung standen oder stehen, soll dabei nicht vergessen sein. Nur sollte man nicht behaupten, es stehe in der Assumptafrage, was ihre theologische Klärung angehe, heute noch wesentlich in allem so wie J. Ernst sie vor zwanzig Jahren und mehr

gekennzeichnet habe. Hat doch Jugie selbst dem Bamberger Theologen zum Vorwurf gemacht, „de laisser entendre, que — du point de vue historique comme du point de vu théologique — la question était vouée au ‚status quo' et en resterait toujours au même point" (486). Es ist zwar leicht, von dem heute entwickelten Stand der Assumptatheologie allerlei Schwächen in älteren Werken oder Handbüchern der Theologie zusammenzutragen. Wichtiger ist der Aufweis, wie sich die Assumptatheologie in der fortschreitenden Arbeit, namentlich der letzten Jahrzehnte, geläutert, entwickelt und vertieft hat, wie sich der Schwerpunkt des Beweisverfahrens immer mehr vom Feld der Historie auf das richtigere Niveau der eigentlich theologischen Tradition und dogmatischen Theologie verlagert hat, wie der materiale Gesichtspunkt am Objekt der Assumptafrage aus- und aufgegliedert, und wie dementsprechend sich die theologische Qualifikation — teils abschwächend, teils verschärfend — differenziert hat.

Zur Entwicklungsgeschichte der theologischen Qualifikation in der Assumptatheologie seit dem 16. Jahrh. hat Jugie — aus der Erkenntnis heraus, daß sich hier wie in einem Brennpunkt die Stellungnahme der einzelnen Theologen und damit die lehrgeschichtliche Entwicklung ablesen läßt — höchst dankenswerter Weise ein reiches Material zusammengetragen. Die auf den einzelnen Etappen zwischen Maximalisten und Minimisten intrapolierten und für die Oszillation besonders kennzeichnenden Vermittlungstheologen werden zwar, wie der Fall Lugo (453) besonders klar zeigt, nicht immer richtig eingestuft. Kardinal Lugo zählt an der von Jugie aus „De virtute fidei" dist. 20 sect. 3 n. 96 f. angezogenen Stelle nach der allgemeinen Definition der Temeritätszensur Beispiele auf und bringt dabei neben der Leugnung der leiblichen Himmelfahrt Mariens unter anderem auch die Leugnung jener Erscheinung, in der Christus dem Verfasser der Summa theologica das „bene scripsisti de me" zugesprochen habe. Liest man die Stelle in ihrem vollständigen Zusammenhang, so wird man aus ihr gewiß nicht das Recht entnehmen dürfen, Lugo die Ansicht zuzuschreiben, er habe den Glauben an die leibliche Himmelfahrt Mariens mit der Wahrscheinlichkeitsannahme einer gut begründeten frommen Heiligenlegende gleichsetzen wollen, deswegen weil er sie hier unter einem formalen Genus theologischer Qualifikation (mit ihrem besonderen Kriterium) nebenordnet. Man darf zudem als Bestätigung auf die Darlegungen Jugies über die theologische Qualifikation der Assumptalehre bei Suarez hinweisen (413—16). Für ihn ist sie eine „veritas proxima fidei", ihre Leugnung zwar nicht Häresie (gegen Ambrosius Catharinus), aber theologisch temerär. Und Jugie selbst beschließt die Darlegung mit dem Satz: „Ce qui est clair, c'est que la note de témérité est pour lui un minimum" (416).

Das lehrgeschichtliche Entwicklungsbild der Assumptatheologie, namentlich seit dem 16. Jahrh., harrt immer noch einer befriedigenden und mehr als materialgeschichtlichen Aufarbeitung. Jedenfalls aber ist heute schon zu erkennen, wie wenig ihm die von Jugie und Altaner geteilte Ansicht von J. Ernst gerecht wird: daß „im Abendland mehrere Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart die überwiegende Mehrheit der Theologen nur von einer ‚pia opinio' spreche, für die keine soliden, in Schrift und Tradition enthaltenen Gründe aufgezeigt werden können" (Altaner 140). Immerhin hatte Jugie seinerseits — gestützt auf die Untersuchungen von P. Deneffe (Schol 1926 bis 1928) — gegen Ernst geltend gemacht: „On lui a justement fait remarquer que la signification des mots ‚pia sententia' variait avec les auteurs et quelquefois avec le contexte pour le même auteur; que la ‚pia sententia' pouvait être une vérité certaine, contenue dans le dépôt et par conséquent ‚définissable', au moins d'après certains théologiens, Suarez par exemple" (486). Man hätte gern gesehen, wenn Altaner in seinem Referat auch das den Leser hätte erkennen lassen, um einem falschen Eindruck vorzubeugen.

Die Assumptatheologie seit der Jahrhundertwende

Wie schon Jugie (467) bemerkte, machte sich seit der Jahrhundertwende bei Theologen eine gewisse Tendenz geltend, die theologische Zensur der Assumptathese zu erhöhen. Altaner urteilt darüber: es sei das geschehen, „ohne daß die Zensoren in der Lage wären, bessere Argumente als es die Vergangenheit zu tun vermochte, für ihre Thesen ins Feld zu führen" (139). Sollten jene Theologen wirklich so gedanken- oder verantwortungslos vorangegangen sein, als sie über die Zensurstufe anderer älterer oder gleichzeitiger Theologen bzw. auch über die in früheren Auflagen ihres eigenen Lehrbuches hinausgingen? Hat die nach den Wirren der Französischen Revolution und der napoleonischen Zeit in steilem Anstieg bis zur imponierenden Höhe der vatikanischen Theologen aufstrebende und seither doch auch gewiß nicht darniederliegende theologische Wissenschaft — und von ihr kann doch nur die Rede sein, nicht von literarischen Erzeugnissen, für welche die theologische Wissenschaft nicht einzustehen braucht —, wenn man von unrühmlichen Einzelbeispielen absieht, die es in jeder Wissenschaft gibt, das nach Jugie gefällte, aber an Schärfe über ihn hinausgehende Urteil verdient, wie es Altaner in den Worten ausspricht: „Im Vergleich zu den im 17. und 18. Jahrhundert veröffentlichten Untersuchungen und erarbeiteten theologischen und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen muß angesichts der eingerissenen Kritiklosigkeit und oberflächlich-summarischen Beweismethode, die mit Über-

treibungen und Verallgemeinerungen arbeitet, von einem entschiedenen Rückschritt und wissenschaftlichen Defizit gesprochen werden" (139)? Was jene Theologen zur wohlerwogenen Erhöhung ihrer differenzierten theologischen Qualifikation der Assumptalehre vermocht hat, war nach der grundsätzlich formalen Seite dem Fortschritt der theologischen Erkenntnislehre (namentlich seit Franzelins Traktat ‚De Traditione') zu danken, nach der grundsätzlich inhaltlichen Seite jener schon mehrfach hervorgehobenen Schwerpunktsverlagerung von der einseitig historischen nach der bedeutsameren dogmatischen Sicht der Assumptatheologie, und schließlich nach der faktisch konkreten Seite hin dem viel stärker in Erscheinung getretenen Konsensus der lehrenden und hörenden Kirche. Das traditionelle ‚probabile' (das in der recht verstandenen Sprache der Schule nie den flachen Sinn einer modern verstandenen „Wahrscheinlichkeit" hatte) konnte in einer schärfer herausgearbeiteten mariologischen Prinzipientheologie Raum geben für ein „demonstrabile"; das herkömmliche „summe temerarium" konnte angesichts der mächtig angewachsenen Bekundung des Assumptaglaubens in der Kirche in die höhere Zensurstufe der „doctrina catholica" bzw. (negativ geurteilt) eines „error in theologia" erhoben werden; ja selbst die noch höhere Einstufung „de fide catholica" ließ sich schon in etwa vertreten — angesichts der Bestimmtheit und Allgemeinheit, mit der sich immer deutlicher das authentische Lehramt der Kirche in schlichter Form für eine kirchlich verbürgte Untrüglichkeit des entscheidenden Punktes — Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen — einzusetzen schien. Die noch bestehenden Zweifel und Meinungsverschiedenheiten der Theologen über den eigentlichen Offenbarungscharakter der Lehre, bzw. über die Erkenntnis des Zusammenhangs mit Schrift und apostolischer Überlieferung konnten bis zur jüngsten Rundfrage Pius XII. beim Gesamtepiskopat des Erdkreises immerhin noch bestehen bleiben. Durch sie ist inzwischen festgestellt, daß die Bischöfe des Erdkreises mit moralischer Einhelligkeit die Rundfrage im Ja-Sinne beantwortet haben. Für die auch von Altaner wieder gebrachte Beanstandung der statistischen Auswertung der von Hentrich - de Moos nachgewiesenen früheren Petitionen von 1332 residierenden Bischöfen sei auf die Erwiderung von W. Hentrich in seiner Abhandlung „De definibilitate Assumptionis B.M.V.", Rom 1949, 44ff. hingewiesen. Das Votum der als Glaubenszeugen befragten Bischöfe ist natürlich unabhängig von etwa beigefügten theologischen Gründen. Gilt das grundsätzlich doch auch schon von den „Petitionen". Und selbst für diese trifft, wenn man das von Hentrich - de Moos veröffentlichte Aktenmaterial genauer prüft, nicht das entschieden übertreibende Urteil Altaners zu: „Fast durchweg feiert der fromme Enthusiasmus Triumphe, und die

ruhig urteilende, auf Tatsachen basierende und durch die nüchterne Logik gelenkte ‚ratio' kommt wenig zur Geltung" (140). Mußten wir doch wiederholt auf theologische Tatsachen der Überlieferung aus Vergangenheit und Gegenwart hinweisen, die Altaner offensichtlich verkennt und der auch die nüchternste ‚ratio theologica' gerecht werden muß.

Die von den Bischöfen vor Beantwortung der päpstlichen Rundfrage vermutlich vielerorts eingeholten theologischen Gutachten entziehen sich leider unserer Einsichtnahme. Aber die rege Beteiligung so vieler Theologen auf der ganzen Welt an der Assumptadiskussion lassen jedenfalls erkennen, wie wenig gerecht Altaner geurteilt hat, als er schrieb: „An Stelle einer soliden Wissenschaft ist eine unwissenschaftliche Methode getreten, die starke, wortreiche Behauptungen aufstellt; bei näherem Zusehen lösen sie sich aber in nichts auf, d. h. sie beweisen nichts, weil Behauptungen nicht Tatsachen und Gründe ersetzen können" (139).

Altaner ist der Meinung, eine Dogmatisierung der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt dürfe vom Standpunkt der theologischen Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Lage nicht unterstützt und nicht erbeten werden, weil für einen Theologen, der es mit seiner Wissenschaft ernst nehme, der Nachweis nicht erbracht sei, daß die Lehre tatsächlich im Glaubensschatz (depositum fidei) der Kirche enthalten sei. Verkennt er damit nicht den gegenwärtigen Stand der Assumptatheologie sowohl nach der Seite ihres methodischen Bewußtseins wie nach der Seite ihrer objektiven Leistung und der gesicherten Ergebnisse? Es liegt uns fern, die — wie allenthalben unter Menschen — aufgetretenen Mängel im Zuge der Assumptabewegung und in der Geschichte der Assumptatheologie bis herab in die Gegenwart leugnen oder beschönigen zu wollen. Man kann es aber begreifen, daß P. J. Filograssi (Greg 1949, 485 f.) das harte Urteil (durissimum iudicium) Altaners mißbilligt und zurückweist, „bei neuzeitlichen Mariologen sei fast regelmäßig Kritiklosigkeit, Oberflächlichkeit in der Beweisführung und unwissenschaftliche Verallgemeinerung anzutreffen" (130). Wenn Altaner selbst so großen Wert darauf legt, daß ein verantwortungsbewußter Theologe sich frage, was „mit Mitteln der theologischen Wissenschaft" an Nachweis für die Definibilität erbracht werden könne, dann hat gerade die neuere Mariologie durch die ihr aufgegebenen Probleme, vor allem auch die Assumptafrage, viel zur genaueren Durchforschung der theologischen Prinzipienlehre und zum wachsend sich läuternden Bewußtsein der sachgerechten Methode beigetragen — ganz abgesehen vom Wachstum mariologischer Erkenntnis nach der inhaltlichen Seite und ihrer Verknüpfung mit Christologie,

Soteriologie, Ekklesiologie und Gnadenlehre. Wenn die strengen Maßstäbe der Theologie auch viel Spreu aussieben, so wird doch ein Kenner der heutigen Theologie schwerlich bestreiten können, daß mit der wachsenden marianischen Bewegung der letzten hundert Jahre und der dadurch angeregten dogmatischen Besinnung und dogmengeschichtlichen Forschung eine Ernte eingebracht worden ist, deren Eindruck Theologen in wachsender Zahl für die Definibilität und Opportunität des Assumptageheimnisses als Offenbarungswahrheit eintreten ließ.

Wo die theologischen Erkenntnisprinzipien klar erkannt und zur Anwendung gebracht sind, ist heute jedenfalls der Beweis durchaus möglich, daß die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariens im Depositum fidei enthalten ist und darum definiert werden kann. Dann aber trifft die Voraussetzung und die Folgerung zu, die Altaner in dem Satz ausspricht: „Wenn ein solcher Beweis möglich sein sollte, dann könnte auch im Namen der theologischen Wissenschaft dem Magisterium der Kirche der Antrag unterbreitet werden, das bisherige Stadium der theologischen Entwicklung durch eine Entscheidung des Magisterium extraordinarium abzulösen und die Lehre von der Assumptio als Dogma zu verkündigen" (129).

Schon oft ist der Vergleich mit dem Vorabend der Immaculatadefinition herangezogen worden. Er fällt gewiß sehr zugunsten der in Aussicht stehenden Assumptadefinition aus, wenn man den unvergleichlich deutlicher und nachdrücklicher ausgesprochenen „consensus theologorum" über ihre Möglichkeit und Opportunität sich vergegenwärtigt, wie es dank den neueren Veröffentlichungen von W. Hentrich leicht gemacht ist[15].

Danach haben in den letzten fünf Jahren 9 von den 10 päpstlichen Universitäten und theologischen Hochschulen Roms, 18 von den 24 kanonisch errichteten Katholischen Universitäten der übrigen Welt, sämtliche kanonisch errichteten Päpstlichen Theologisch-Philosophischen Athenäen und Theologischen Fakultäten außerhalb Roms (mit einer Ausnahme), ferner 20 Päpstliche Theologische Ordensfakultäten (mit Promotionsrecht), sodann sämtliche Theologische Fakultäten der staatlichen Universitäten Österreichs, der Schweiz, Ungarns, Polens, Jugoslawiens und (mit einer Ausnahme) der Tschechoslowakei, außerdem 5 staatliche bezw. staatlich anerkannte Philosophisch-Theologische Hochschulen Deutschlands (im ganzen also 75 theologische Fakultäten), ferner 80 Theologische Ordensstudien, fast alle Päpstlichen Regionalseminarien ‚extra Urbem', etwa 100 andere Zentral-, Regional- oder Diözesan-Priesterseminarien die Möglichkeit und Opportunität dieser Definition als eigentlichen Glaubenssatzes bezeugt — und zwar meist in mehr oder weniger ausführlichen theologischen Denkschriften. Das gleiche taten, auf wissenschaftlichen Kongressen vereint, fast alle Theologieprofessoren in Ländern wie Kanada, Vereinigte Staaten, Spanien und Polen; ebenso die Franziskanertheologen Italiens, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Latein-Amerikas, Kanadas — je auf sechs

[15] Vgl. namentlich: De definibilitate Assumptionis B.M.V., Rom 1949.

nationalen wissenschaftlichen Kongressen, die sich ausschließlich mit der Assumpa-Frage befaßten [16].

Aus diesem bedeutsamen Überblick ließen sich Einzelzüge und besondere Momente hervorheben, die zum größten Teil den positiven Wert und Eindruck noch steigern könnten und die geringe Zahl wohl durchweg weniger bedeutsamer Bedenken einer objektiven Kritik aufwiegen. Ohne auf die stattliche Reihe der darunter vertretenen Theologen von international bekanntem und anerkanntem wissenschaftlichen Ruf einzugehen, darf man doch wohl auch dem Durchschnitt dieser Theologen das notwendige Wissen und verantwortliche Gewissen nicht abstreiten, aus echter theologischer Erkenntnis heraus im Namen der Wissenschaft für die Definibilität und Opportunität der leiblichen Aufnahme Mariens einzutreten.

[16] Die Aufzählung erhebt — wie Hentrich betont — nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, da sie sich nur auf gelegentliche Veröffentlichungen und private Mitteilungen stützt. (Einige der oben mitgezählten Theologenpostulate — Lateranense [Rom], Paderborner Akademie u. a. — stammen aus den Jahren 1949/50 und waren in der genannten Schrift von Hentrich, De definibilitate Assumptionis B.M.V. noch nicht verzeichnet.) Wenn übrigens bei dieser Aufzählung Namen einer Fakultät usw. nicht vertreten sind, so darf man daraus nicht auf ablehnende Haltung schließen, da die angeführten Postulate spontan ergangen und nicht, wie bei der amtlichen Rundfrage des Papstes an die Bischöfe, von vornherein mit einer allseitigen Äußerung gerechnet werden darf. Übrigens fallen die Petitionen der Generalobern bzw. Generalkapitel sämtlicher Priesterorden und fast sämtlicher klerikalen Ordenskongregationen mit ihren vielfach ausführlichen Denkschriften auch theologisch insofern ins Gewicht, als sich diese Postulate naturgemäß auf Gutachten kompetenter Theologen der betreffenden Orden stützen.

Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie

(mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)

Von Franz M. Sladeczek S. J.

Parvus error in principio, magnus in fine: Ein Irrtum in den Anfangsgründen wirkt sich entscheidend und weittragend in den Folgerungen aus. Das gilt auch von der Frage nach dem Wesen der „Einheit", die ähnlich grundlegend ist wie die nach der Natur des „Seins"[1]. Über das Wesen der „Einheit" herrscht unter den großen Scholastikern eine doppelte Auffassung[2].

Die aristotelisch-thomistische Auffassung sieht das Wesen der Einheit in der Negation des Geteiltseins; die großen Scholastiker vor Thomas von Aquin bis auf Albert den Großen einschließlich sehen dagegen das Wesen der Einheit in etwas Positivem, was durch das Sein selbst noch nicht ausgedrückt wird. Wir können diese Auffassung, da sie auf die platonisch-augustinische Philosophie zurückgeht, die platonisch-augustinische Auffassung nennen. Die beiden Ansichten stehen sich insofern kontradiktorisch gegenüber, als die platonisch-augustinische Auffassung das Wesen der Einheit dem Sein als solchem gegenüber in etwas *Positivem* sieht, was die aristotelisch-thomistische leugnet. Nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten kann darum nur eine der beiden Ansichten wahr sein.

Es handelt sich bei dieser Meinungsverschiedenheit nicht so sehr um die unbestimmte, noch nicht in sich abgeschlossene Einheit, sondern vor allem um die in sich abgeschlossene, bestimmte Einheit. Die erstere drückt nur die Identität eines Denkinhalts mit sich selbst aus, ohne etwas über sein reales Geschieden- oder Unterschiedensein von anderen Denkinhalten zu besagen; es ist also nicht ausgeschlossen, daß ein Inhalt, der in diesem Sinne „einer" ist, doch mit einem anderen Inhalt in der Seinsordnung real oder sogar formal identisch ist. Ein solcher Denkinhalt ist z. B. nach dem hl. Thomas die Gutheit (bonitas), die in der Seinsordnung formal identisch ist mit dem „Seienden", obwohl sie gedanklich ein *positives* Merkmal zu ihm hinzufügt[3]. Der „Gutheit" kommt also gegenüber dem „Seienden",

[1] Vgl. Franz M. Sladeczek, S. J., Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin: Schol 5 (1930) 192 ff.

[2] Vgl. Schol 1 (1926) 190^{2}; 203^{1}; 2 (1927) 10^{3}; 5 (1930) 541^{106}.

[3] Thomas von Aquin, S. th. I q. 5 a. 1; In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3; De ver. q. 1 a. 1; q. 21 a. 1.

mit dem sie formal identisch ist, nur eine in sich nicht abgeschlossene Einheit zu[4].

Die in sich abgeschlossene Einheit besagt demgegenüber nicht nur die Identität des betreffenden Denkinhaltes mit sich selbst, sondern auch sein Geschiedensein oder wenigstens (metaphysisches) Unterschiedensein von anderen Inhalten, die aber nicht nur als Denkinhalte, sondern zugleich als Seinsinhalte sich irgendwie von dem ersteren Denkinhalt abheben[5].

Die in sich nicht abgeschlossene Einheit, die nichts anderes als die Identität eines Denkinhalts mit sich selber besagt, wird bisweilen „negative Einheit" genannt, die in sich abgeschlossene Einheit „positive Einheit". Weil aber diese Ausdrücke mißverstanden werden können, verwenden wir sie im allgemeinen nicht.

Die Frage, inwieweit die Einheit eines in sich nicht vollkommen abgeschlossenen Seienden, z. B. die Seinseinheit des Leibes oder die der Seele im lebenden Menschen, ein positives Merkmal besagen kann, soll hier im einzelnen nicht untersucht werden. Das aufgeworfene Problem bezieht sich in erster Linie auf die voll in sich abgeschlossene Einheit. Diese kommt am vollkommensten dem Individuum in seiner vollen Bedeutung, also der Hypostase bzw. der Person, zu[6]. Wir geben im folgenden

I. einen kurzen Überblick über die ideengeschichtliche Entwicklung der Auffassungen über das Wesen der Einheit in gedrängter kritischer Auseinandersetzung mit ihnen und zeigen

II. die Folgerungen, die sich insbesondere aus der aristotelischen Auffassung
   1. für die Philosophie,
   2. für die spekulative Theologie ergeben.

I. Ideengeschichtlicher Überblick

1. Die aristotelisch-thomistische Auffassung vom Wesen der Einheit

1. Die Einheitslehre des Aristoteles ist wesentlich bestimmt durch seine Lehre von der ersten Substanz[7]. Während die zweiten Substanzen die Inhalte der allgemeinen (universellen) Substanzbegriffe,

[4] Ähnlich, wenn auch nicht gleich, verhält sich das „esse ad" zum „esse in" in den Relationen. Eine in sich nicht abgeschlossene Einheit kommt den Seinsvollkommenheiten als solchen (perfectiones) zu, die vor allem in der Philosophie Anselms von weittragender Bedeutung sind (vgl. Schol 5 [1930] 203[57]; 1 [1926] 203[1]), ebenso den absolut betrachteten Naturen, die für die Lösung des Universalienproblems grundlegend sind. Über diese und ihre Einheit siehe vor allem Schol 1 (1926) 188 ff.; 5 (1930) 203[55].

[5] Vgl. Schol 5 (1930) 525 ff.

[6] Was die „transzendentale Einheit" betrifft, so richtet sich nach den verschiedenen Bedeutungen des „Seins" (vgl. Anm. 8) die verschiedene Bedeutung der „Einheit".

[7] Vgl. für die folgenden Ausführungen Schol (1930) 525—533, wo die hier aufgeworfenen Fragen eingehender behandelt werden. Das Wesentliche wird hier zusammengefaßt.

also der Arten und Gattungen sind, ist die erste Substanz das Individuum in seiner eigentlichen Bedeutung, wofür sich bei Thomas auch die Ausdrücke Suppositum, Subsistenz, Hypostase finden. Ein vernunftbegabtes Suppositum ist eine Person.

Diese erste Substanz ist das eigentliche Seiende. Während aber Thomas einen objektiven — damit ist noch nicht gesagt, realen — Unterschied zwischen Dingsein (im eigentlichsten Sinne — Individuum) und Wirklichsein macht, kennt Aristoteles einen solchen Unterschied nicht. Bei ihm fällt die erste Substanz mit dem Sein schlechthin zusammen[8]. Folgerichtig wird die Einheit des Seins letztlich durch die Einheit der ersten Substanz bestimmt, während umgekehrt ein einheitlich Seiendes nur durch *ein* Sein möglich ist[9]. Da nun das Individuum 1. durch die Geschlossenheit und damit durch die Ungeteiltheit in sich und 2. durch den Gegensatz zu der erfahrungsmäßig gegebenen Vielheit selbständiger Einzeldinge (Individuen) und damit durch das Getrenntsein (Geteiltsein) von ihnen bestimmt ist[10], ist die Definition, die Aristoteles für die Einheit schlechthin gibt, verständlich.

Thomas, der diese Definition übernimmt, gibt sie sehr gut mit den Worten wieder: „Es ist offenbar, daß die ‚Einheit' eines jeden Dinges in seiner Ungeteiltheit besteht; infolgedessen wahrt jedes, wie es sein Sein wahrt, auch seine ‚Einheit'"[11]. Den Ausdruck „aliquid", „et-

[8] Ausführlicher ist diese Frage in Schol 5 (1930) 199—203, besonders 201[46] behandelt. Der Ausdruck „Sein" hat eine dreifache Bedeutung, wie Thomas In 1 Sent. d.33 q.1 a.1 ad 1 darlegt. Er bedeutet: 1. Das Dingsein (ens nominaliter sumptum); 2. das Wirklichsein (esse verbaliter spectatum); 3. das Sein des Bindewortes „ist" (esse copulae). Nur das Dingsein kann als „Seiendes" (ens) bezeichnet werden, das „Wirklichsein" nur, insofern es auch unter das Dingsein subsumiert werden kann; dann wird es aber nicht spezifisch als „Wirklichsein" aufgefaßt. Will man eine Bezeichnung, die das „Sein" in seiner dreifachen Bedeutung ausdrückt, so kann nur das Wort „Sein" (esse) in Frage kommen. Das ist bei den folgenden Erörterungen zu beachten. — Der Unterschied von „Dingsein" und „Wirklichsein" wird vielfach als Unterschied von (individueller) „Wesenheit" (essentia) und „Dasein" (existentia) bezeichnet. Da aber die Ausdrücke „Wesenheit" und „Existenz" vieldeutig sind, hat eine solche Ausdrucksweise in der Kontroverse über den Unterschied von „Dingsein" und „Wirklichsein" zu den größten Mißverständnissen geführt, so daß man vielfach aneinander vorbeiredete und Phantome bekämpfte. Wir ziehen darum die unmißverständlichen Ausdrücke „Dingsein" und „Wirklichsein" vor. Nach Aristoteles fällt die erste Substanz nicht bloß mit dem „Dingsein" in seiner eigentlichsten Bedeutung, sondern auch mit dem „Wirklichsein" zusammen.

[9] Metaph. 7, c. 13; 1039 a. 3; De an. 2 c. 1 u. 2. — Thomas, In 7 Metaph. lect. 13.

[10] Vgl. Schol 5 (1930) 526 f.

[11] S. th. 1 q. 11 a. 1. Vgl. H. Meyer, Thomas von Aquin, Bonn 1938, 116 ff. S. 160 sagt er: „Die Bestimmung ‚Eines' (unum) wird durch die Negation gewonnen. Das Eine negiert die Teilung, bringt das Seiende als ungeteiltes zum Ausdruck, ohne zum Sein ein neues Merkmal hinzuzufügen." — P. Bayerschmidt, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie, Münster 1941, schreibt S. 18: „Dem Sein kann

was", erklärt Thomas: „So wie das Sein eins genannt wird, weil es in sich ungeteilt ist, so wird es auch ‚aliquid' (aliud quid), ‚etwas' (d. h. etwas anderes), genannt, weil es ‚getrennt' (divisum) ist von jedem anderen.[12]" Dementsprechend ist das Eine (unum) „indivisum in se et divisum ab omni alio", „das in sich ungeteilte und von jedem anderen getrennte (geteilte) Sein"[13]. Die Einheit besagt im Gegensatz zur Gutheit (bonitas)[14] dem „Sein" gegenüber keine positive Bestimmung, sondern ist positiv mit dem „Sein" selbst gegeben. Soweit etwas „seiend" ist, ist es eins. Die Einheit fügt zum Seienden nur die *Negation* der Geteiltheit des Seins hinzu[15].

Die Lehre des Aristoteles von der „Einheit" geht zurück auf seine Auffassung, daß das eigentliche Sein das Sein der ersten Substanz sei, die von dem Sein selbst nicht mehr als rein logisch unterschieden werden kann. Zu dieser Auffassung kommt Aristoteles durch seinen Gegensatz zu Platon, den er nur so widerlegen zu können glaubt. Die Widerlegung Platons durch Aristoteles ist zutiefst ein Disjunktionsbeweis, wie aus den Darlegungen von E. v. Ivánka hervorgeht[16]. Bei diesem Disjunktionsverfahren läßt aber Aristoteles den modifizierten Teilnahmegedanken ganz außer acht. So große Widersprüche sich auch bei Platon finden, Aristoteles geht in der Ablehnung Platons zu weit. Wohl ist der Teilnahmegedanke erst später im christlichen Platonismus auf seinen Wahrheitsgehalt zurückgeführt worden, so daß dieser modifizierte Teilnahmegedanke Aristoteles fremd war. Aber abgesehen davon, daß dieser Teilnahmegedanke notwendig mit den ersten Seinsgesetzen zusammenhängt und wie diese feststeht[17],

---

nichts hinzugefügt werden, es sei denn eine Negation, die Negation der Teilung. Die Ungeteiltheit des Seienden ist also mit dem Seienden selbst gegeben. Das Seiende und das Eine sind Begriffe, die zusammenfallen, eine Formel, die Sertillanges (Thomas von Aquin, Hellerau 1928, S. 55) mit Recht schicksalhaft für den Thomismus genannt hat. Das ist der Gedanke, den Thomas von Aquin und seine Schule immer und immer wieder betont."

[12] De ver. q. 1 a. 1.

[13] Die entsprechenden Aristoteles-Stellen erklärt Thomas sehr gut: In 3 Metaph. lect. 12; In 4 lect. 2 u. 3; In 5 lect. 8; In 10 lect. 3, 4, 8; S. th. 1 q. 11, besonders a. 1; q. 30 a. 3; In Sent. d. 24 q. 4 a. 3; S. c. gent. 3 c. 32 u. 33; De ver. q. 1 a. 1; q. 8 a. 2; De pot. q. 7 a. 7. Vgl. Anm. 9 11 12.

[14] Vgl. Anm. 3.

[15] Auch in der platonisch-augustinischen Auffassung kann man das „in sich abgeschlossene" Eine als „indivisum in se et divisum ab omni alio" bezeichnen. Seine Einheit besteht aber nicht in der bloßen Negation des Geteiltseins des Seins, wie bei Aristoteles und Thomas, sondern besagt ein *positives* Merkmal des Seins, ähnlich wie die Gutheit (bonitas).

[16] Metaph. l. 1 c. 9. Thomas, In 1 Metaph. lect. 14-17. Vgl. E. v. Ivánka, Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik: Schol 9 (1934) 520 ff. Siehe auch E. Gilson, Der hl. Bonaventura, Hellerau 1939, 293 ff.; 388; 622-623.

[17] Vgl. Schol 2 (1927) 18 ff.; 5 (1930) 199 ff., besonders 201^{46}; $203^{55 \text{ u. } 57}$; 536 ff.; 541^{106}; 548 ff.; 7 (1932) 40 ff.; 1 (1926) 189 ff.; 203^{1}; 4 (1929) 253 ff.

bleibt *sachlich* die Disjunktion des Aristoteles in der Widerlegung Platons unvollständig, und darum nicht beweiskräftig[18].

[18] W. Jaeger hat in seinem Werk: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923 (vgl. von demselben: Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912) entwickelt, wie dieser in seiner Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie, die Aristoteles in demselben Sinne wie Akt und Potenz versteht — anders der hl. Thomas; vgl. Schol 5 [1930] 201[44 u. 45]) platonisches Gedankengut übernommen, umgebildet und weiter entwickelt hat, während seine Einheits- und Substanzlehre aus dem Gegensatz zu Platon entstanden ist (128-170, 228, 736). Jaeger, und vor ihm schon v. Hertling (Materie und Form bei Aristoteles, 1871) und Cl. Baeumker (Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890, 281 ff.; bes. 288) haben dargetan, daß die Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) und die von der Einheit sich nicht widerspruchsfrei miteinander vereinen lassen; Jaeger hat überdies gezeigt, wie Aristoteles sein ganzes Leben damit gerungen hat, hier einen widerspruchsfreien Ausgleich zu finden, ohne sein Ziel zu erreichen. Auf Einzelheiten der Darlegungen Jaegers, die uns im wesentlichen überzeugend erscheinen, näher einzugehen, würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, da die Begründung seiner Auffassung sich durch das ganze Werk hindurchzieht. Dasselbe gilt vom Werke v. Hertlings. E. v. Ivánka sagt a. a. O. (Anm. 16) 520: „Das Grundmotiv der neuen Aristotelesforschung, wie sie vor allem durch W. Jaegers ‚Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles' (1912) und durch seinen ‚Aristoteles' (1923) angeregt worden ist, bildet das Bestreben, die Entwicklung der aristotelischen Philosophie aus der platonischen genetisch zu erfassen." Wenn er sich in Einzelheiten gegen die von Jaeger aufgestellte Entwicklungsreihe der aristotelischen Schriften wendet, so hält er doch den Grundgedanken dieser genetischen Erklärung für richtig. Vgl. E. v. Ivánka, die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles": Schol 7 (1932) 1 ff. Siehe auch A. Mansion, La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents: RevNéoscolPh 29 (1927) 318. — Ähnlich wie Aristoteles hat auch Platon mit der analogen Frage gerungen, wofür die Dialoge „Parmenides" und „Sophistes" — vgl. besonders Sophistes 250[c] — ein fast erschütterndes Zeugnis ablegen. Aus seinen späteren Dialogen geht hervor, daß er sich bewußt war, die volle Wahrheit nicht erlangt zu haben, ihr aber nahe gekommen zu sein. Es legt Zeugnis von der Größe eines Platon und Aristoteles ab, daß sie sich der Grenzen ihrer Erkenntnis bewußt waren. Ergreifend ist es, wenn Platon sagt, Klarheit würden wir in dieser Frage erst bekommen, wenn ein Gott zu uns käme und uns Wahrheit brächte. In der Tat ist es erst dem christlichen Platonismus, vor allem Augustinus, gelungen, in diese tiefsten philosophischen Fragen Klarheit zu bringen — nicht ohne mittelbaren Einfluß der göttlichen Offenbarung. Vgl. auch Stenzel, Metaphysik des Altertums 143. — Über den Unterschied des Begriffes *τὸ τί ἦν εἶναι* vom *τί ἐστιν* bei Aristoteles siehe Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre 34 ff. und Schwegler, Kommentar zur Metaphysik, Bd. 4, 369 ff. Wie beide Auffassungen sich vereinen lassen, zeigt v. Hertling in „Materie und Form bei Aristoteles" (1871). Wenn auch Aristoteles die Wesenheit im Sinne des Wesensgrundes *(τὸ τί ἦν εἶναι)* an sich nicht in demselben Sinne auffaßt, wie das Wesen *(τί ἐστιν)*, so kommt er doch infolge seiner Einheitslehre zu einer nicht widerspruchsfreien Identifizierung dieser beiden Begriffe, wie v. Hertling in der angeführten Schrift dartut. Das führt zu einer Identifizierung von Wesensgrund und Wesen. Aber auch jeder *innere virtuelle Unterschied* zwischen Individuation und Wesen — und damit nach obiger Darlegung auch Wesensgrund — wäre nicht mehr möglich, wie wir noch zeigen werden. So würde die folgerichtig durchgeführte Einheitslehre des Aristoteles wie zur Preisgabe der Lehre von Akt und Potenz — man denke nur an die Ausführungen von Jaeger, v. Hertling und Baeumker — auch zum nominalistisch-konzeptualistischen Rationalismus führen. Näherte sich Aristoteles infolge seiner Substanz- und Einheitslehre, wie Jaeger zeigt, auch immer mehr dieser Auffassung, so

2. Thomas übernimmt von Aristoteles die Definition der Einheit[19]. Gleichwohl weicht er von ihm in den Grundvoraussetzungen dieser Einheitsauffassung ab. Im Gegensatz zu Aristoteles nimmt Thomas einen objektiven Unterschied zwischen „Dingsein" und „Wirklichsein" (essentia et exsistentia) an, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob er diesen Unterschied als realen oder innerlich virtuellen auffaßt[20]. In dieser Lehre vom Unterschied von „Dingsein" und „Wirklichsein" folgt Thomas der Tradition des christlich-augustinischen Platonismus[21].

Dieser Tradition entspricht auch die Lehre des hl. Thomas von den Seinsvollkommenheiten (perfectiones), mit der im wesentlichen die von den „absolut betrachteten Naturen" übereinstimmt, worin Thomas dem neuplatonisch orientierten Avicenna folgt[22]. Diese Lehre ist als solche Aristoteles fremd, wenn auch sachliche Beziehungen zwischen ihr und der aristotelischen Lehre von den „Formen" bestehen[23]. Thomas begründet seine Einheitsauffassung in eigener Art in S. th. 1 q. 11 a. 1 ad 1. Er setzt sich hier mit Avicenna auseinander. Zunächst weist er darauf hin, daß Avicenna das „transzendental" Eine mit dem „Einen als Prinzip der Zahl" verwechselt. Dann sucht er darzutun, daß das „Eine" deswegen dem Sein gegenüber nichts Positives ausdrücken kann, weil dieses positive Merkmal, das selbst „eines" ist, als eigene Entität wiederum nur durch ein neues Merkmal „eines" sein könnte und dieses wiederum durch ein anderes Merkmal und so fort ins Unendliche.

Die Beweisführung des hl. Thomas gilt 1. in bezug auf die „in sich nicht abgeschlossene Einheit", insofern diese nur die Identität eines Denkinhaltes mit sich selbst ausdrückt; würde diese Einheit als etwas Positives von dem Sein sich unterscheiden, mit dem sie identisch ist, so wäre sie mit ihm identisch und als etwas Positives, von ihr Unterschiedenes, zugleich nicht identisch, was geradezu das Widerspruchsprinzip aufheben würde; 2. in bezug auf die in sich abgeschlossene Einheit", wenn diese als neue, selbständige Entität aufgefaßt

bewahrte ihn doch eine glückliche Inkonsequenz vor den unhaltbaren Folgen — Aristoteles wollte wie Platon Metaphysiker sein —, während die späteren Aristoteliker, die mehr die Einheitslehre als die Akt-und-Potenzlehre berücksichtigen, durchgängig konzeptualistische Rationalisten wurden. Vgl. hierüber insbesondere Cl. Beaumker a. a. O. 294 ff.; W. Jaeger a. a. O. 200 ff., 366 ff., 402 u. a.; Lang, Das Kausalproblem, 1. Teil: Geschichte des Kausalproblems (Köln 1904) 84 ff.

[19] Vgl. Anm. 11-13.

[20] Der innere virtuelle Unterschied würde der platonisch-augustinischen Tradition entsprechen. Vgl. Schol 1 (1926) 190^{2}, 2 (1927) 24^{1}.

[21] Vgl. Schol 5 (1930) 201^{46}. Siehe Anm. 8. Über die Folgerungen für das Verhältnis von Substanz und Subsistenz vgl. Schol 5 (1930) 527^{23}.

[22] Vgl. Schol 1 (1926) 188 ff., 5 (1930) 200 ff., 541^{106}.

[23] Vgl. Schol 1 (1926) 203^{1}.

würde. Darum ist auch die skotistische Auffassung der Einheit, von der wir im folgenden Abschnitt sprechen, nicht möglich[24].

Die Beweisführung des hl. Thomas gilt aber *nicht* für die „in sich abgeschlossene Einheit", wenn diese als *positives Merkmal* des Seins aufgefaßt wird, *ohne* eine *eigene selbständige Entität* zu sein; sonst wäre ja auch die Auffassung des hl. Thomas vom Guten (bonum), besser von der Gutheit (bonitas), unmöglich[25], ja jede „positive Soseinsbestimmung" des Seins selber wäre unmöglich, also alle sogenannten einfachen Seinsvollkommenheiten (perfectiones simplices) wären als positive Vollkommenheiten unmöglich, was absurd wäre. Der hl. Thomas würde damit sich selbst aufheben. Diese Inhalte haben, für sich betrachtet, nur eine unabgeschlossene Einheit. Auch das abstrakte Moment des „In-sich-abgeschlossen-Seins" kann von dem, was in dieser Weise eins ist, sich nicht selbst wieder als ein in sich selbst abgeschlossener Seinsinhalt abheben; dagegen ist aber nicht ausgeschlossen, daß die so aufgefaßte Einheit etwas Positives besagt, ebenso wie die Gutheit in sich etwas Positives ist und doch nicht eine in sich abgeschlossene, vom Seienden unterschiedene Einheit[26]. Untereinander können diese Bestimmungen innerlich virtuell oder äußerlich virtuell oder bloß logisch sich voneinander unterscheiden. Der Rückgang ins Unendliche (regressus in infinitum) folgt dann in *gar keiner Weise*, was aus der Unmöglichkeit der oben angeführten Absurditäten klar hervorgeht.

Zu den sachlichen Gründen kommt bei Thomas das Streben, den an der Pariser Universität überhandnehmenden Averroismus, der eine große Gefahr für die Glaubenseinheit der Christenheit bedeutete, mit den eigenen Waffen zu überwinden. Er versuchte darum, das aristotelische System soweit in die christliche Weltanschauung einzubauen, als es mit dem Glauben vereinbar war[27]. Einen ähnlichen Fall haben wir — bei Wahrung aller sachlichen Gründe — in seiner Auffassung, daß wir die Unmöglichkeit der ewigen Schöpfung, die Thomas in sich nicht leugnet, philosophisch nicht erkennen können, obschon sich Thomas hier in Gegensatz zu allen großen Scholastikern und Kirchenlehrern vor ihm setzt[28].

Thomas hat im Kampf gegen den Averroismus eine geniale, einzigartige Synthese zwischen der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinsmetaphysik geschaffen. Diese Synthese ist sachlich unwiderleglich und unübertroffen. Darin liegt sein unvergleichliches Verdienst. Er hat so die Antwort auf das Problem Kants vorweggenommen: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" Denn er zeigt, wie wir in und aus der Erfahrung (den Phänomenen) zu einer wesenhaften (noumenalen) Seinserkenntnis kommen[29].

[24] Vgl. Anm. 46. [25] Vgl. Anm. 3. [26] Vgl. Anm. 4.

[27] Vgl. Fr. M. Sladeczek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 1ff., 18ff.

[28] Ebd. 5.

[29] Mit der „wesenhaften" Erkenntnis ist nicht die der biologischen Species („Arten") gemeint, die in der Regel erst durch Induktion erkannt werden.

In dieser Synthese folgt er keineswegs einseitig Aristoteles. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß er in wesentlichen Punkten im Gegensatz zu Aristoteles dem christlichen Platonismus folgt[30]. So unübertrefflich diese Synthese sachlich in ihrem Wesen ist, so fragt es sich doch, ob sie schon in allen Einzelheiten der untergeordneten Fragen vollkommen ist. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß Thomas die Lösung mancher dieser Fragen ungeklärt gelassen hat. Es fragt sich also, ob man nicht aus sachlichen Gründen in die Synthese der platonisch-augustinischen mit der aristotelischen Seinsmetaphysik statt der aristotelischen die platonisch-augustinische Einheitslehre einbauen muß; darauf werden wir noch zurückkommen.

Seit Thomas v. Aquin übernehmen fast alle scholastischen Denker die aristotelische Einheitsauffassung[31], auch wenn sie ihre Folgerungen — freilich inkonsequent — scharf ablehnen, selbst die augustinische Schule, vor allem Ägidius Romanus. Inwiefern selbst die sko-

Diese induktive Erkenntnis setzt aber, soll sie nicht *jeder* erkenntniskritischen Grundlage entbehren, die wesenhafte Erkenntnis des „Seins" überhaupt voraus. In der Synthese der platonisch-augustinischen und aristotelischen Seinsmetaphysik ist das Verhältnis des „Wirklichseins" zum „Dingsein" entscheidend. Im wesenhaften Verhältnis beider zueinander liegt wurzelhaft die Lösung des Problems der inneren und äußeren Formalursächlichkeit und damit einschließlich des Satzes vom hinreichenden Grunde (denn dieser muß, auch in bezug auf das „Wirklichsein", auf den inneren und äußeren Wesensgrund zurückgeführt werden; vgl. Schol 2 [1927] 31 ff.) und folgerichtig des Kausalproblems überhaupt. Dieses wesenhafte Verhältnis des „Dingseins" zum „Wirklichsein" wird bereits im Widerspruchsprinzip als sein innerer „Seins"- und Erkenntnisgrund mit erkannt. Es unterscheidet sich darum *wesentlich* vom tautologischen Identitätssatz und ist — was die Gegner der Beziehung des Widerspruchsprinzips zum Satz vom hinreichenden Grund nicht immer genügend berücksichtigen, und was zu vielen Meinungsverschiedenheiten Anlaß wird — ein *διότι*-Satz, ein wahres Prinzip, das uns *neue* Erkenntnisse vermittelt, in denen *wurzelhaft* die Lösung obiger Probleme liegt. *Διότι*-Sätze sind Sätze, in denen die behauptete Wahrheit *aus ihrem Seinsgrunde* erkannt wird, und zwar immer mit allgemeingültiger Notwendigkeit. — Als *διότι*-Satz besagt das Widerspruchsprinzip, daß alles, was in sich ist (jedes „Dingsein", ens nominaliter sumptum) mit innerer allgemeingültiger Notwendigkeit einen adaequaten Seinsgrund voraussetzt (letztlich das „Wirklichsein", esse verbaliter spectatum als actus entis; vgl. Schol 5 [1930] 544 f.), durch den es innerlich notwendig seinem Contradictorium entgegengesetzt und durch den (als seinen Seinsgrund) es das ist, was es ist. Damit ist aber zumindest wurzelhaft der Satz vom hinreichenden Seinsgrund gegeben, der nichts anderes besagt, als daß alles, was ist, einen adaequaten Seinsgrund voraussetzt, durch den es das ist, was es ist. Mit Recht sagt darum Thomas, was Pius XI. in seiner Enzyklika „Studiorum ducem" vom 29. Juni 1923 (AAS 15 [1923] 316 f.) anführt: Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia (Th., S. c. gent. 1. 2 c. 83). Siehe vor allem Schol 5 (1930) 548 ff. und 2 (1927) 36[4].

[30] Vgl. Anm. 20–23.

[31] Mit Ausnahme einzelner weniger Scholastiker, die aber die Folgerungen aus der platonisch-augustinischen Einheitslehre nicht ziehen, so vor allem Vazquez: In 1 Sent. d. 128 c. 2. Über Ägidius Romanus siehe ausführlicher P. Bayerschmidt a. a. O. (Anm. 11.) 97 ff.

tistische Auffassung von der aristotelischen Einheitslehre beeinflußt ist, werden wir noch zeigen[32].

Unter Preisgabe der eigentlichen Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) suchen die rationalistisch-konzeptualistischen Systeme folgerichtig, wenn auch einseitig, die aristotelische Auffassung vom Wesen der Einheit durchzuführen. Das gilt schon von den späteren Peripatetikern[33]. Ebenso gilt es von den rationalistischen Konzeptualisten der Frühscholastik wie der Spätscholastik, vor allem von Ockham und seiner Schule. Nicht minder gilt es sachlich von den rationalistischen Richtungen neuzeitlicher Philosophie, wenn auch meist nicht in bewußter Anlehnung an Aristoteles. Oft geht dieser Konzeptualismus mit einem einseitigen Empirismus Hand in Hand. Der tiefere Grund ist der, daß die aristotelische Einheitslehre folgerichtig einen inneren virtuellen Unterschied zwischen Wesenheit und Individuation nicht mehr zuläßt, wie wir bereits angedeutet haben[34] und im folgenden ausführlicher zeigen werden. Es ist daher kein Zufall, daß die aristotelische Einheitslehre, einseitig durchgeführt, schließlich zum Konzeptualismus geführt hat[35].

2. Die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit

Im Unterschiede von der aristotelischen Auffassung vom Wesen der Einheit fassen die großen Scholastiker vor Thomas v. Aquin, vor allem Bonaventura[36] und selbst Albert der Große[37], die Einheit als positive Bestimmung des Seins auf, die mit dem Sein als solchem noch nicht ausgedrückt wird, ähnlich wie Thomas selbst das Gute (bonum), besser die Gutheit (bonitas), auffaßt[38], oder wie nach der Lehre der griechischen Kirchenväter die „Relation" im trinitarischen Geheimnis als „perfectio, quin addat perfectionem" aufgefaßt wird[39].

[32] Vgl. Anm 46. [33] Vgl. Anm. 18. [34] Ebd. Vgl. Anm. 20.

[35] Vgl. Schol 4 (1929) 253 ff.; 7 (1932) 42 ff.; 1 (1926) 188 ff. Wie der rationalistische Konzeptualismus zum Skeptizismus führt, zeigt das System des Nikolaus von Autrecourt, das auf dem Ockhamismus aufbaut. Es wurde unter Clemens VI. 1346 verurteilt; vgl. Denz. n. 553-570, besonders n. 558 und 570. — Der nominalistisch-konzeptualistische Rationalismus der Spätscholastik hat die Bewegung Luthers teils als Reaktion mit hervorgerufen, teils direkt beeinflußt. Siehe hierüber J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I, 1939, 15; 60 ff.; 167 ff.; 172 ff. — Vgl. auch K. Algermissen, Konfessionskunde, Hannover 1939, 608 ff. S. 820 weist er darauf hin, wie der Ockhamismus bis in die auf Kierkegaard zurückgehende „dialektische Theologie" der Gegenwart nachwirkt.

[36] In 1 Sent. d. 24 a. 1 q. 1. Über die Philosophie und Theologie des hl. Bonaventura überhaupt siehe E. Gilson, St. Bonaventure (Paris 1927)); vgl. Rosenmüller, Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (1925).

[37] In 1 Sent. d. 24 a. 3. [38] Vgl. Anm. 3.

[39] Vgl. Chr. Pesch S.J., Praelectiones dogmaticae II[5] (1925) 384 s.

Wenn wir diese Auffassung die platonisch-augustinische nennen, so ist damit nicht gesagt, daß sie schon Platon und Augustinus klar ausgesprochen haben, sondern nur, daß Bonaventura und die anderen, die sie vertreten, mit Albert dem Großen, der sonst weitgehend Aristoteles folgt, sie in Anlehnung an die platonisch-augustinische Philosophie und aus ihr entwickelt haben[40].

Diese großen Scholastiker lehren auch die für das Universalienproblem so entscheidende innere virtuelle Unterscheidung, die eng mit dem Einheitsproblem zusammenhängt, wie wir soeben dargelegt haben[41], so außer Bonaventura Alexander v. Hales, Matthäus v. Aquasparta[42], Petrus Olivi[43], Petrus de Trabibus[44].

Welche Entwicklungsmöglichkeiten diese Auffassung vom Wesen der Einheit in sich schließt, das hier auszuführen, würde zu weit führen. Am Schluß werden wir kurz darauf hinweisen[45].

Eine eigenartige Umbildung der platonisch-augustinischen Einheitslehre unter dem Einfluß der aristotelischen findet sich bei Skotus und seinen Schülern, besonders Mastrius[46].

Die Einheit als positive Bestimmung des Seins wird von den Skotisten bis zu einer eigenen Formalität überspitzt, die formal vom Sein verschieden ist. Andererseits wird die Einheit der Formalitäten, denen die in sich nicht abgeschlossene Einheit der absolut betrachteten Naturen und Seinsvollkommenheiten in der platonisch-augustinischen Philosophie entsprechen würde, ähnlich wie die Einheit in der aristotelischen Lehre als eine in sich abgeschlossene Einheit aufgefaßt, ohne eine neue positive Bestimmung der Formalitäten zu bedeuten — wohl unter dem Einfluß der aristotelischen Lehre. Die formale Einheit bestünde also in der Negation

[40] Auch M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1933, I 576 ff. (n. 303 ff.), II 828 ff. (n. 335 ff.), I 881 ff. (n. 1027 ff.) scheint uns, wenn er auch der Form nach (vgl. Anm. 15) die thomistische Definition anführt, *sachlich* in Anlehnung an die griechischen Kirchenväter, die ja in ihrer Spekulation die platonische Philosophie zugrunde legten, die platonisch-augustinische Auffassung der Einheit zu vertreten, ohne sich freilich klar auszusprechen und ohne sie bei seiner irenisch ausgleichenden Art in seiner Dogmatik konsequent zu entwickeln.

[41] Vgl. Anm. 17, 18, 20, 35 und entsprechenden Text.

[42] Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta (1906).

[43] Vgl. B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis (1921), 4; dort wie in den Prolegomena der Ausgabe der Werke Olivis reiche Literaturangaben.

[44] Vgl. B. Jansen, a. a. O. 7. Ders., Petrus de Trabibus: Festgabe für Cl. Baeumker (1923) 243-254. Ders.: ZKathTh 53 (1929) 528.

[45] Vgl. Anm. 120 ff. und entsprechenden Text.

[46] Duns Scotus, In l. 1 Sent. d. 2 q. 7; d. 5 q. 1; d. 8 q. 4; l. 2 d. 3 q. 1. Mastrius, Log. disp. 1 q. 5 a. 2. Vgl. B. Jansen, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis: ZKathTh 53 (1929) 317 ff. — J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, (1878) I, 265 ff. — R. Meßner O.F.M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus (1942). — L. Meier, Wilhelm v. Nottingham (1336) ein Zeuge für die Entwicklung der Distinctio formalis an der Universität Oxford: Philosophia perennis, Regensburg 1930, I, 217 ff. — Fr. Pelster, Thomas v. Sutton O.P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: ZKathTh 46 (1922) 212 ff., 361 ff.

des „Geteiltseins" der Formalität (indivisio formalitatis), womit eine positive Verschiedenheit (formalis distinctio) von jeder anderen Formalität gegeben wäre. Mit der skotistischen Einheitslehre hängt also innig die Lehre von der formalen Unterscheidung (distinctio formalis) zusammen. Der *mittelbare* Einfluß der aristotelischen Lehre ist unverkennbar. Ockham, der aus der skotistischen Schule hervorgegangen ist, konnte hieran anknüpfen und unter Aufgabe der platonisch-augustinischen Elemente in der skotistischen Lehre seinen nominalistischen Rationalismus ausbauen[47].

Zu welchen Widersprüchen die skotistische Auffassung von der Einheit und folgerichtig die von der formalen Unterscheidung führt, ist bereits dargetan[48]. Was sich an Wahrheitsgehalt in dieser Lehre vorfindet, geht auf die platonisch-augustinischen Elemente in ihr zurück, die in der platonisch-augustinischen Einheitslehre, in der Lehre vom inneren virtuellen Unterschied[49] und der Lehre von den absolut betrachteten Naturen und Seinsvollkommenheiten wurzeln[50].

Interessant wäre es endlich, zu untersuchen, inwieweit die Lehre Eckharts — in gewissem Sinne auch die des Nikolaus von Cues — auf eine Synthese der scharf ausgeprägten Teilnahmelehre (im weiteren Sinne mit der Einheitslehre des Aristoteles zurückgeht.

II. Folgerungen aus der Auffassung vom Wesen der Einheit für die Philosophie und die spekulative Theologie

1. Folgerungen für die Philosophie

a. Für die Lehre von der Einheit der Form

Hält man trotz der obwaltenden Schwierigkeiten[51] an der Synthese der aristotelischen Einheitslehre und der Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) fest, so ergeben sich notwendig die Folgerungen:

Die Lehre von der Einzigkeit der Form, d. h., daß in *einem* Wesen *nur eine* Form sein kann, weil durch die Form, den Akt, das „Sein" kommt. Die Lehre von der Mehrheit der Formen stünde im schroffsten Widerspruch zu dem für die aristotelische Einheitslehre grundlegenden Satz, daß ein einheitliches Wesen nur durch *ein* Sein möglich ist[52].

---

[47] Vgl. Anm. 35. [48] Siehe Text zu Anm. 24.

[49] Vgl. Anm. 41 ff. Die Lehre vom *inneren virtuellen Unterschied* (distinctio *virtualis intrinseca*) hat, der platonisch-augustinischen Tradition folgend, in dem unter den spanischen Scholastikern im 17. Jahrh. heftig entbrannten Universalienstreit vor allem der Suarezianer Lynceus entwickelt: Philosophia scholastica (1654) I lib. 8 tr. 5; III lib. 2 tr. 4. Folgerichtig ist damit nicht vereinbar, daß er dabei die übernommene aristotelische Definition beibehält, während seine Gegner wie Lossada (Logica, 1724, tr. 2 disp. 1 c. 4 ss.) u. a. einseitig an die Einheitslehre des Aristoteles anknüpfend, Konzeptualisten wurden. Vgl. Schol 1 (1926) 190², 5 (1930) 447 f. (nr. 216); 7 (1932) 42.

[50] Vgl. Anm. 4, 20-23, 30, 64 ff. und entsprechenden Text.

[51] Vgl. Anm. 18,

[52] Zu beachten ist die Definition der Seele als Form, die Aristoteles im 1. Kap. des 2. Buches „Über die Seele" gibt: *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη*

Daraus folgt notwendig, daß in dem zusammengesetzten Wesen die Materie (materia prima) rein passive Möglichkeit (pura potentia) ist; hätte die Materie einen eigenen Akt (actus essendi), so wäre ja der Satz preisgegeben, daß ein einheitliches Wesen nur durch *ein* Sein möglich ist. Damit würde aber die aristotelische Einheitslehre selber fallen. Also kann die erste Materie nur rein passive Möglichkeit[53] sein.

Im Continuum kommt die Einheit durch die Form, weil sie als Akt der innere Seinsgrund ist, die Einheit eines Wesens aber nur vom (einen) Sein kommt. Die Teilbarkeit im Continuum geht dementsprechend auf die Potentialität der Materie zurück[54].

Eine weitere Folge ist die Lehre von der forma cadaverica in dem beim Tode lebender Wesen zurückbleibenden Körper. Nach der Einheitslehre des Aristoteles, derzufolge nur die erste Substanz, die vom Sein nur rein logisch unterschieden werden kann, subsistiert, *nicht* die Form in einem zusammengesetzten Wesen, müßte folgerichtig die Unsterblichkeit der Seele geleugnet werden, denn sie könnte ja nach dem Tode nicht subsistieren. In der Tat haben nicht wenige, insbesondere Kirchenväter, Aristoteles vorgeworfen, daß er die Unsterblichkeit der Seele leugne[55]. Mit der Lehre von Akt und Potenz ist dagegen die Unsterblichkeit der Seele vereinbar. Aristoteles selbst hat sich nie klar in dieser Frage ausgesprochen.

Der lebende Mensch dagegen ist nach der Einheitslehre des Aristoteles aus erster Materie, die nur rein passive Möglichkeit ist, und der geistigen Seele zusammengesetzt, die der Wesensgrund nicht nur des geistigen, sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen ist, sondern auch der aktiven physikalischen und chemischen Vorgänge im menschlichen Körper, der durch das *eine* Sein der Seele auch ein einziges Continuum ist[56].

σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει — Vgl. überhaupt die ersten Kapitel dieses Buches. Ferner: Thomas, S. th. 1 q. 39 a. 3; q. 76 a. 2-4; q. 77 a. 2 ad 3; 1 2 q. 4 a. 5 ad. 2; In 2 Sent. d. 1 q. 2 a. 4 ad. 2; d. 18 q. 1 a. 2; S. c. gent. l. 2 c. 54 et 58; De pot. q. 3 a. 8 ad 9; De spir. creat. a. 3 et 4; De an. a. 9 et 11; Quodlib. 11 q. 5; Comp. theol. c. 90 ss. Vgl. Anm. 7-9.

[53] Siehe die Definition, die Aristoteles von der ersten Materie gibt: *Λέγω δ'ὕλην ἣ καθ'αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥριστον τὸ ὄν.* Metaph. l. 7 c. 3; vgl. l. 1 c. 2; Phys. l. 1 c. 9. Thomas, In 1 Phys. lect. 13; In 1 De gener. et corrupt. lect. 1 et 6; In 2 De an. lect. 7; In 7 Metaph. lect. 2; S. th. 1 q. 66 a. 1; q. 76 a. 4; q. 115 a. 1 ad 2; S. c. gent. l. 1 c. 43; De pot q. 3 a. 8; Quodlib. 3 q. 1 a. 1.

[54] In 4 Sent. d. 10 q. 1 a. 8; In De caelo lect. 3.

[55] Eusebius, Praep. Evang., l. 15 c. 6, 9, 10. — Aeneas von Gaza, Theophrastus (PG. 85, 871-1003). Vgl. Anm. 86 f., 103.

[56] Vgl. die in Anm. 52 angegebenen Stellen. Zur Ergänzung seien noch angeführt: S. c. gent. l. 4 c. 80; In 3 Sent. d. 2 q. 1 a. 3; In 4 Sent. d. 44 q. 1 a. 1; q. 2 ad 3; De pot. q. 8 a. 4 ad 2. De ver. q. 10 a. 1 ad 2; Quodlib. 1 a. 4; 3 a. 5. Über die Forma cadaverica und verwandte Fragen siehe Th. M. Zigliara O.P., Summa philosophica II², 187 ff.; bes. 200 ff. Vgl. Anm. 103.

Sämtliche scholastischen Schulen und Systeme vor und nach Thomas außer der streng thomistischen Schule selbst lehnen die Lehre von der Einzigkeit der Form und ihre Folgen für die Auffassung der Materie, des Continuums, der Zusammensetzung des Menschen und dementsprechend der forma cadaverica ab. Sie tun aus spekulativen Gründen — unseres Erachtens überzeugend — dar, daß diese Lehre zu unhaltbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen führt, zumal — wie anfangs gezeigt — die Grundvoraussetzungen dieser Lehre, die ja auf den überspitzten Gegensatz des Aristoteles zu Platon zurückgehen, durchaus unbegründet sind[57].

Auch diejenigen Suarezianer, die eine Einheit der Form lehren, weichen wesentlich von Aristoteles und Thomas ab, weil sie der ersten Materie einen eigenen Akt (actus essendi) zuschreiben[58]; denn damit ist das Grundprinzip der aristotelischen Einheitslehre und der Lehre von der Einzigkeit der Form preisgegeben, daß ein einheitliches Wesen nur durch ein Sein möglich ist.

Wohl hat es einige Gelehrte gegeben, die in der entgegengesetzten Richtung zu weit gingen, wie Petrus Olivi, der die substantielle Einheit von Leib und Seele leugnete und darum vom Konzil von Vienne verurteilt wurde. Das gilt nicht von den großen Scholastikern und Kirchenlehrern, die klar die substanzielle Einheit von Leib und Seele lehren, obwohl sie die Einzigkeit der Form ablehnen. Selbst Albert der Große, der noch als Greis nach Paris wanderte, um seinen großen Schüler Thomas gegen den Vorwurf der Heterodoxie, der ihm aus seiner Lehre von der Einzigkeit der Form erwuchs, zu verteidigen, hat, wie G. M. Manser O. P. dartut, die Mehrheit der Formen gelehrt[59].

Freilich kann man eine Mehrheit der Formen widerspruchsfrei nur dann halten, wenn man an der platonisch-augustinischen Auffassung vom Wesen der Einheit festhält. Denn aus der aristotelischen Einheitslehre ergibt sich — wie gezeigt[60] — als unabweisliche Folgerung die Lehre von der Einzigkeit der Form. Daß das Konzil von Vienne[61]

---

[57] Vgl. M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 105 f.; 251 f.; 278 ff.; 305; 309 ff.; 336 f. Ders., Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines, Louvain 1901. — J. Urrabura S.J., Psychologia I, 1915, 107 ss.; 825 ss. — J. Fröbes S.J., Psychologia speculativa II, 1927, 319 ss. — C. Frank S.J., Philosophia naturalis 2 ed., Friburgi 1949, 156-161, 176-180.

[58] Vgl. Suarez, Disp. metaph. 13 sect. 4 n. 13. — J. Urrabura S.J., Cosmologia, 554 ss. C. Frank l. c.

[59] G. M. Manser O.P., Das Wesen des Thomismus, DivThom(Fr) 4 (1926) 1 ff.

[60] Vgl. Anm. 7-9; 53 und entsprechenden Text.

[61] Denz. n. 481. — B. Jansen S.J., Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: FrStud 3 (1918) 153 ff., 233. — Ders., Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima: Greg 1 (1920) 78 ff.; ders., Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele: ZKathTh 32 (1908) 289 ff.; 471 ff.

nicht die Einheit der Form im thomistischen Sinne gelehrt hat, hat unwiderleglich B. Jansen S. J. nachgewiesen[62].

b. Folgerungen für die Universalienlehre

Wesentlich ist die Frage nach dem Wesen der Einheit für die Lösung der für unsere ganze Erkenntnis grundlegenden Universalienfrage, worauf wir bereits wiederholt hingewiesen haben[63]. Die Universalienfrage ist nur durch die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Naturen (das id, quod des Universale directum) zu lösen, die von der Individuation (Singularität) innerlich virtuell unterschieden sind. Diese absolut betrachteten Naturen finden ihre letzte Erklärung in den Vollkommenheitsgraden (perfectiones) des Seins. Die Anfänge der vor allem in der platonisch-augustinischen Philosophie entwickelten Lehre von den Vollkommenheitsgraden sind in Platons Dialog Phädon zu suchen. Auch Thomas folgt in seiner Kennzeichnung der absolut betrachteten Wesenheiten ausdrücklich dem neuplatonisch orientierten Avicenna. Ebenfalls haben wir darauf hingewiesen, in welchem Verhältnis diese Lehre zur Lehre des Aristoteles über die Formen steht[64], die ja, wie Jaeger entwickelt[65], auf platonisches Gedankengut zurückgeht.

Wie wir bereits angedeutet haben[66], schließt die aristotelische Auffassung vom Wesen der Einheit *folgerichtig* die *innere virtuelle* Unterscheidung aus. Denn ein innerer virtueller Unterschied im existierenden Individuum zwischen der Individuation, d. h. der in sich abgeschlossenen Einheit des Individuums, und der absolut betrachteten Wesenheit[67] ist nicht möglich, wenn die Individuation gegenüber dieser Wesenheit kein positives Seinsmerkmal bedeutet. Unter Voraussetzung der aristotelischen Lehre kann sie aber kein positives Seinsmerkmal bedeuten und darum nicht innerlich virtuell von der Wesenheit unterschieden (distinguiert) sein. Der Grund ist folgender: Die individuelle Wesenheit ist das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung. Dieses ist nach Aristoteles die erste Substanz, und diese fällt nach seiner Auffassung mit dem „Sein" schlechthin zusammen. Ihre in sich abgeschlossene Einheit, d. h. ihre Individuation kann darum keine andere sein als die des Seins, und umgekehrt; sonst würde ex supposito die erste Substanz

[62] Nicht bloß spekulative Gründe, sondern auch die Ergebnisse der Naturwissenschaften sprechen für die Mehrheit der Formen. Nach diesen Ergebnissen ist der menschliche Leib kein Continuum, sondern besteht aus Atomen, die wiederum aus selbständigen oder wenigstens diskreten Elementarteilchen zusammengesetzt sind. Damit fällt aber auch die Lehre von der Einheit der Form, die voraussetzen muß, daß der menschliche Körper ein einziges Continuum sei. — Vgl. die Kontroverse Th. Wulf S.J. — P. Hoenen S.J. über diese Fragen: Greg 9 (1928) 443 ff.

[63] Vgl. Anm. 18, 33-35, 47, 49 und 17, 20-23 mit entsprechendem Text.

[64] Zum Ganzen: Schol 1 (1926) 188 ff., 7 (1932) 12 ff., 4 (1929) 253 ff. und die in Anm. 17 u. 35 angegebenen Stellen; über das Verhältnis der absolut betrachteten Naturen zu den aristotelischen Formen besonders Schol 1 (1926) 203[1], 5 (1930) 203[55 u. 57] und 541[106].

[65] Vgl. Anm. 18. [66] Ende von I 1.

[67] Um diese handelt es sich hier; vgl. Schol 1 (1926) 188 ff., 5 (1930) 547 f.

schlechthin mit dem Sein zusammenfallen und zugleich unter der Rücksicht der Einheit nicht mit ihm zusammenfallen, also nicht schlechthin zusammenfallen. Die Einheit des Seins als bloßes „Ungeteiltsein" ist aber gegenüber dem Sein kein positives Merkmal; also fügt auch die in sich abgeschlossene Einheit der ersten Substanz und daher die Individuation nach dieser Auffassung kein positives Merkmal zur Wesenheit hinzu und kann daher nicht innerlich virtuell von ihr verschieden sein. Damit ist aber eine Lösung des Universalienproblems im Sinne des gemäßigten Realismus unmöglich und der Konzeptualismus die unabweisliche Folge. Daraus ergibt sich, daß eine Lösung des Universalienproblems im Sinne des gemäßigten Realismus nur unter Zugrundelegung der platonisch-augustinischen Einheitslehre möglich ist — denn eine dritte Möglichkeit gibt es nicht[68]. Es ist darum verständlich, daß die konzeptualistischen Rationalisten gerade an die *aristotelische Einheitslehre* anknüpfen[69].

Es ist aber auch verständlich, daß innerhalb der streng thomistischen Schulen in der Lösung des Universalienproblems und verwandter Fragen sich zwei Richtungen entwickeln konnten, die sich einander gegenüberstehen, von denen die eine mehr die aristotelische Lehre von der Einheit, die andere mehr die auf platonisches Gedankengut zurückgehende Lehre von Akt und Potenz berücksichtigt. Die erste kommt folgerichtig zur Leugnung des inneren virtuellen Unterschiedes, nähert sich aber dadurch bedenklich dem Konzeptualismus — zu ihr gehört Blanche O. P.[70]. Auch Sertillanges O. P. und Manser O. P. scheinen ihr zuzuneigen. Die andere Richtung vertritt vor allem Garrigou-Lagrange O. P., womit seine Lehre von der abstraktiven Intuition zusammenhängt[71]. Freilich setzt er sich in eine nicht widerspruchsfreie Spannung zur aristotelischen Einheitslehre. Diese Spannung innerhalb der streng thomistischen Schule bekräftigt so unsere bereits s a c h l i c h begründete Auffassung, daß die Lösung des Universalienproblems die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit fordert, diese somit der objektiven Wahrheit entspricht.[72].

---

[68] Schon in der Einleitung zeigten wir, inwieweit die beiden Auffassungen von der „Einheit" sich kontradiktorisch gegenüberstehen.

[69] Vgl. Anm. 18, 35, 63 f.

[70] Vgl. Schol 5 (1930) 536^{82}. Wie Blanche sich in Gegensatz zum hl. Thomas selbst setzt, siehe ebd. 536^{83}. Vgl. Schol 4 (1929) 148. — G. M. Manser O.P., Das Wesen des Thomismus: DivThom(Fr) 4 (1926) 1 ff. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin 1925^{4}.

[71] Dieu, son existence et sa nature[4] (Paris 1923) Chap. II. Sect. 2. Vgl. Schol 7 (1932) 42^{16}, 2 (1927) 28^{1}. Vgl. auch Zigliara O.P., Summa Philosophica I^{15} 324 ff.

[72] Mit der Universalienlehre und damit mit der Einheitslehre hängt die Lehre vom Urteil eng zusammen. Auch hier mögen einige Hinweise genügen. Die Grundlage des Urteils bildet die Einheit von Material- und Formalobjekt in der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, wie sie Thomas im Anschluß an Aristoteles entwickelt hat. (Vgl. Fr. M. Sladeczek S.J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 [1926] 188 ff.) Es entspricht dies ganz dem bekannten Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Leider hat Aristoteles diese Lehre in seiner Auffassung vom Urteil nicht weiter ausgebaut, bzw. die Einheit des Material- und Formalobjektes nicht widerspruchsfrei mit der von der ersten Substanz her bestimmten Einheit identifiziert (vgl. die in Anm. 18 genannten diesbezüglichen Ausführungen von Jaeger, Baeumker und v. Hertling), vor allem in seinen logischen Schriften, aber auch in der Metaphysik (man beachte das 2.-10. Kapitel im 7. Buch der Metaphysik). Das Urteil bekommt so einen formalen Charakter; die Logik tendiert zu einer Subsumptionslogik hin. Es ist darum verständlich, daß die konzeptualistischen Rationalisten aller Zeiten mit Vorliebe an die logischen

c. Weltanschauliche Folgerungen

Weltanschaulich nähert sich Aristoteles infolge seiner Einheitslehre, wie Jaeger[73] zeigt, mehr und mehr einem bedenklichen Pluralismus[74] und dementsprechend in der Gotteslehre einem Deismus. So wird seine Leugnung der Schöpfung und der Vorsehung Gottes verständlich, weswegen ihn orthodoxe Kirchenväter so scharf ablehnen[75]. Die Unannehmbarkeit der Folgerungen des Pluralismus[76] fordert so die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit.

Es ist klar, daß die Auffassung von der Einheit auch die Auffassung von der Analogie des Seins bestimmt. Diese Lehre muß widerspruchsfrei durchgeführt werden. Eine pluralistische Einheitsauffassung, die sich aus der einseitigen aristotelischen Einheitsauffassung folgerichtig ergibt, führt entweder zur Unerkennbarkeit Gottes[77] oder aber — Extreme berühren sich — zur rationalistischen Leugnung der Analogie, wie wir sie vor allem bei den extremen Arianern Eunomius und Aëtius haben, die auch aus diesem Grunde von den orthodoxen Kirchenvätern bekämpft werden[78]. Die verschiedenen Auffassungen der Analogie des Seins vermeiden um so mehr die inneren Widersprüche, je mehr sie die Analogie auf den Teilnahmegedanken

Schriften des Aristoteles anknüpfen. (Man denke nur an die logischen Wanderprediger der Frühscholastik.) Eine Subsumptionslogik ist durchaus möglich, wenn auch nicht ausreichend; sie wird erst falsch, wenn man das Wesen des Urteils in der Subsumption aufgehen läßt. Auf der Grundlage der platonisch-augustinischen Einheitslehre läßt sich, ausgehend von der Einheit des Material- und Formalobjektes in der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, die Urteilslehre widerspruchsfrei so entwickeln, daß man dem Wesen des Urteils gerecht wird. Auch die neueren phänomenologisch-logischen und empirisch-psychologischen Urteilsforschungen stehen damit weitgehend im Einklang. Vgl. Schol 5 (1930) 192–195, ganz besonders 195[14-17]. Vgl. außerdem Schol 2 (1927) 7 ff.; 5 (1930) 206 ff., 546 ff.; 7 (1932) 30 ff. — Hingewiesen sei auch auf die Arbeiten, die die aufgeworfenen Fragen von verschiedenem, zum Teil gegensätzlichem Standpunkt aus behandeln, ohne daß wir hier näher zu ihnen Stellung nehmen, von: C. Nink, Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung: Schol 18 (1943) 239 ff. J. de Vries, Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik: Schol 14 (1939) 161 ff. J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff. Zum Grundansatz des existenzialphilosophischen Denkens: Schol 14 (1939) 321 ff. — Siehe ferner: F. Weidauer, Zur Syllogistik (Neue philosophische Studien 3, 4), München 1928.

[73] Vgl. Anm. 18.

[74] Vgl. Anm. 63.

[75] Ambrosius, De offic. 13 n. 48–50 (PL 66, 41).

[76] Schol 2 (1927) 29 f.

[77] Eine solche Folgerung zieht der Thomist Blanche O.P. im Gegensatz zum hl. Thomas selbst, worauf wir schon in Anm. 70 hingewiesen haben. — Vor allem wird die Unerkennbarkeit des „ganz anderen Gottes" im rationalistischen Konzeptualismus Ockhams gelehrt.

[78] Vgl. Anm. 102 f.

zurückführen[79], womit folgerichtig die platonisch-augustinische Auffassung von der Einheit gegeben ist.

2. Folgerungen aus der Auffassung vom Wesen der Einheit für die spekulative Erklärung des Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnisses

Wir sprechen hier von der ausgesprochen aristotelischen Einheitslehre, nicht von der thomistischen, die, wie gezeigt, in wesentlichen Punkten von der aristotelischen abweicht[80]. Wohl nirgends zeigt sich der Unterschied beider Auffassungen so sehr, wie gerade in den spekulativ-theologischen Folgerungen. Nach der aristotelischen Einheitslehre besteht zwischen der ersten Substanz und dem Sein nicht mehr als ein logischer Unterschied. Deswegen ist nicht bloß eine einheitliche Substanz nur durch *ein* Sein möglich, sondern auch umgekehrt *ein* wirkliches Sein ist notwendig eine erste Substanz und damit notwendig subsistierend, sonst hätten wir eben mehr als einen bloß logischen Unterschied[81]. Daraus aber folgt notwendig, daß auch nicht mehr als ein bloß logischer Unterschied zwischen Substanz und Hypostase (Person) besteht[82], während das Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnis mehr als einen solchen Unterschied fordern.

So ist es verständlich, daß die trinitarischen und christologischen Irrlehrer sich mit Vorliebe auf die Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles berufen.

Das offenbart sich vor allem in dem ganz auf die aristotelische Philosophie zurückgehenden Grundsatz, auf den sie sich immer wieder berufen: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Seiende ein „Eines" konstituieren[83]. Dem Sinn nach heißt das: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Seiende ein drittes vollständiges Seiendes konstituieren — oder besser, da es sich, wie aus unsern Darlegungen hervorgeht, nicht bloß um das ens nominaliter sumptum, sondern auch um das esse verbaliter sumptum (vgl. Anm. 8) handelt: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Sein ein drittes Eines konstituieren. Das ist nur die negative Formulierung der aristotelischen Einheits- und Substanzauffassung.

Daß sich die Irrlehrer zur Begründung ihrer Ansichten auf die Dialektik des Aristoteles berufen, steht aus den Quellen zweifellos fest. Daß es sich dabei in erster Linie um die Einheits- und Substanzlehre

[79] Schol 5 (1930) 535-539, bes. 538[94]. Vgl. H. Lennerz, Die natürliche Gotteserkenntnis (1926) und die Besprechung des Werkes in Schol 2 (1927) 94 f.

[80] Vgl. Anm. 3, 21 u. 28, 20-23, 30.

[81] Vgl. Anm. 7-9, 21, 53, 60 und entsprechenden Text.

[82] Vgl. Schol 5 (1930) 527[23].

[83] *Ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται:* Duo perfecta unum tertium constituere non posse: Athanasius, contra Apollinarem, l. 1 und 2. Leontius Byzantinus, Contra Nestorium et Eutych., l. 1.

des Aristoteles handelt, wird nicht immer unmittelbar bezeugt, geht aber mittelbar unzweifelhaft hervor.

Zunächst geht es, abgesehen von ausdrücklicher Berufung auf die Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles, wie z. B. bei Johannes Philoponus[84], unmittelbar aus obigem Grundsatz hervor, der nicht nur für die Nestorianer und Monophysiten grundlegend wurde, sondern schon von Athanasius[85], dem größten Gegner der Arianer und Apollinaristen, bekämpft wurde. Die Dialektik des Aristoteles, auf die die Irrlehrer nach den Quellen ihre Ansichten ausdrücklich stützen, baut sich ja auf seine Einheits- und Substanzlehre auf[86]. Sinngemäß käme eine andere Lehre aus der Dialektik des Aristoteles für die versuchte Begründung der Irrlehren auch gar nicht in Frage. Aus diesem Grunde bekämpfen die orthodoxen Kirchenlehrer Aristoteles noch mehr und noch schärfer als wegen seiner Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, der Schöpfung und der Vorsehung Gottes, obschon, wie oben dargetan, auch diese Leugnung mit der Einheitslehre zusammenhängt[87].

Soweit für einzelne Irrlehrer, besonders aus früherer Zeit, die Bezeugung schwächer ist, spricht der genetische Zusammenhang der Irrlehren untereinander, der zwar nicht immer durch Abhängigkeit, sondern oft auch durch Antithese — aber Antithese auf derselben dialektischen Grundlage — zustandekam, für die Beziehung zur aristotelischen Substanz- und Einheitslehre.

Was A. v. Harnack von den Arianern sagt, läßt sich im wesentlichen von allen christologischen Irrlehrern sagen: „Es ist unrichtig, den ganzen Gegensatz der Orthodoxen und Arianer auf den Gegensatz des Platonismus und Aristotelismus zurückzuführen; allein es ist richtig, daß man den Gegensatz nicht verstehen kann, wenn man nicht auf die verschiedene philosophische Methode achtet. Der aristotelische Rationalismus beherrscht die antiochenische Schule[88].

Im folgenden wollen wir unter Anführung des Quellenmaterials, ohne dieses, was weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde, im einzelnen zu analysieren, vor allem den genetischen Zusammenhang der Irrlehren untereinander und ihre Abhängigkeit von

[84] Vgl. Anm. 109. [85] Vgl. Anm. 83. [86] Vgl. Anm. 18 und 72.
[87] Vgl. Anm. 55, 75, 103.
[88] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II 185 ff. Über den genetischen Zusammenhang S. 190. Vgl. F. A. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I (Tübingen 1841) 387 ff. A. Donner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten I (Stuttgart 1854) 859. Th. Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum (abgekürzt R.A.Ch.) Leipzig 1943, Artikel: Aristoteles von J. H. Waszink und W. Heffening, 657 ff. Hergenröther, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiet, Würzburg 1866. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule, Weißenburg 1866. Ders., Theodor von Mopsuestia und Julius Afrikanus als Exegeten, Freiburg 1880.

der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles dartun, worauf bereits Feßler[89] im allgemeinen in seiner Patrologie hingewiesen hat.

a. Unter den altchristlichen Kirchenschriftstellern waren es zuerst Häretiker, die ihre Ansichten durch die aristotelische Lehre zu stützen suchten; deswegen nennt schon Clemens von Alexandrien[90] Aristoteles den Vater der Häresien. Die ersten, die grundsätzlich die aristotelische Lehre in ihr System einbauten — der Eigenart ihres Systems entsprechend kann es sich nur um die Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles handeln — waren die Theodotianer, die Bischof Alexander von Alexandrien[91] in genetischen Zusammenhang mit den Arianern bringt. In einem Rundschreiben aus den Anfängen der arianischen Streitigkeiten bezeichnet Bischof Alexander († 328) Lucian, Paul v. Samosata, Artemas, Ebion im Zusammenhang mit Arius als die eigentlichen Väter der Häresie.

Artemas (oder Artemon) hängt von Theodot dem Älteren, dem Begründer des dynamischen Monarchianismus, ab, nach dem Christus nicht Gott und eingeborener Gottessohn, sondern Adoptivsohn Gottes und bloßer Mensch ist, dem Gott Vater als Kraft innewohnt, wie Theodot auch seine Verleugnung Christi während der Verfolgungszeit damit zu entschuldigen suchte, daß er nicht Gott, sondern einen Menschen verleugnet hätte. Wie die Ebioniten leugnete er die Gottheit Christi, weswegen Bischof Alexander die Theodotianer in Verbindung mit Ebion bringt und A. Knöpfler in seiner Kirchengeschichte[92] den dynamischen Monarchianismus geradezu ebionitischen Monarchianismus nennt. Während aber die Ebioniten aus judaistischen Bestrebungen leugneten, daß Christus Gott sei, versuchten die Theodotianer, besonders Artemas, spekulativ ihren Irrtum zu begründen, und beriefen sich dabei auf die aristotelische Lehre[93], wobei es sich sinngemäß nur um die Substanz- und Einheitslehre handeln kann, was auch aus dem späteren genetischen Zusammenhang hervorgeht[94].

b. Ein Schüler des Artemas ist Paul von Samosata, seit 200 Bischof von Antiochien. Eusebius[95] bezeichnet Artemas als (geistigen) Vater des Bischofs Paul von Samosata. Dieser lehrte, Christus sei ein bloßer Mensch, dem der Logos als Kraft innewohne. Dieser Logos aber ist dieselbe Person wie der Vater. Paul von Samosata leugnete somit sowohl die Gottheit Christi und die hypostatische Union wie das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Kihn[96] tut dar, daß Paul von Samosata, der ein sehr gewandter Dialektiker war, sich offenbar auf die Lehre des Aristoteles stützte, wobei es sich dem inneren Zusammenhang nach nur um die Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles handeln kann.

---

[89] Institutiones Patrologiae, I (1850) 332 ss.; II 486 ss.; 639 ss. Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquin, 1. Band (Regensburg 1858) 46.

[90] Clemens Alex., Strom. 5, 66. Siehe auch Irenäus 1, 20; 2, 14 f., 19; Hippolyt, Philos. 7, 14 ff., 24. Tertullian, De praescript. haeret. 7.— Harnack a. a. O. I[4] 268; Werner a a. O.; R.A.Ch., a. a. O. Vgl. Athanasius, Ep. synod.; Socrates, H. E. I, 6.

[91] A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 304 f., 315 ff. — PG 18, 561.

[92] Freiburg 1889, 91. Vgl. Ehrhard a.a.O. 316.

[93] Eusebius, der uns über sie berichtet, wirft ihnen darum vor, daß sie die Werke des Aristoteles höher achteten als die Hl. Schrift. Er zitiert aus dem „Kleinen Labyrinth", einer Schrift gegen die Theodotianer: „Sie mißbrauchen die Wissenschaft der Ungläubigen zum Beweis ihrer häretischen Anschauung". H. E., V 28, 32. Eusebius lobt Platon im Gegensatz zu Aristoteles.

[94] Daß die Methode der Theodotianer die aristotelische gewesen sei, ist nach Harnack offenbar: a.a.O. I[4] 640, 711, 737[1]; R.A.Ch. a.a.O.

[95] H. E. III 30, VII 30.

[96] A.a.O. 46 f. — Ehrhard a.a.O. 316. — Harnack a.a.O. 317.

c. Mit Paul von Samosata bringt Bischof Alexander von Alexandrien Lucian in Verbindung[97]. Die Lehre Lucians läßt sich schwer feststellen, da von seinen Schriften fast nichts mehr erhalten ist. Daß aber Lucians Gottes- und Logos-Lehre in der Richtung des Arianismus liegt, darf, auch ganz abgesehen vom Zeugnis des Bischofs Alexander von Alexandrien[98], als sicher angesehen werden[99].

Nach J. H. Waszink[100] steht der Einfluß der Aristotelischen Lehre auf Lucian von Antiochien, den Lehrer des Arius, unzweifelhaft fest; dieser verknüpft aber den Adoptianismus der Theodotianer mit der Logos-Ktisma-Lehre, und bedient sich, um seine Ansichten durchzusetzen, der aristotelischen Dialektik.

d. Arius[101], Schüler Lucians, und besonders die Häupter der streng arianischen Richtung, Aëtius und Eunomius[102], begründeten ihre Lehre, der Logos sei der Substanz nach vom Vater verschieden, weil er eine andere Person als der Vater ist und darum ein Geschöpf (Ktisma) des Vaters sein muß, mit der Lehre des Aristoteles, und zwar sinngemäß mit der Lehre von der Einheit und der ersten Substanz[103].

---

[97] Daß es sich dabei um den Presbyter Lucian, den bekannten Leiter der antiochenischen Schule handelt, ist allgemeine Ansicht. Die Einwendungen, die Fr. Loofs in seiner Schrift über Paul von Samosata dagegen vorbringt, widerlegt A. Ehrhard (a.a.O. 304) überzeugend.

[98] Vgl. Anm. 91.

[99] Arius und die Führer der arianischen Partei nannten sich mit Stolz Syllukianisten, d. h. Schüler des Lucian, so wie sie auch tatsächlich unmittelbar oder mittelbar seine Schüler waren, so außer Arius selbst Eusebius von Nikomedien, Astorius, Moris von Chalcedon, Pheagnis, Bischof von Nicäa, Eudoxius, Bischof von Konstantinopel, Numenius, die alle Nicephorus als Schüler Lucians anführt, sowie Bischof Leontius von Antiochien, dessen Schüler Aëtius, Diakon von Antiochien, und dessen Schüler Eunomius aus Kappadocien, Diakon von Antiochien, später Bischof von Cyzicus, ferner Theodor, Bischof von Heraclea und Eusebius, Bischof von Emesa in Phönizien: Socr. I, 6 — Arius in seinem Brief an Eusebius von Nikomedien (Theod. H.E. I, 5), Nikephorus (VIII, 31), Philostorgius (II, 3; 13-15;; III, 15). Im Anfang des 5. Jahrh. galt Lucian als Patriarch und Lehrer der Arianer. Epiphanius (Haer. 43, 76) und Marius Victorinus nennen Arianer „Lucianisten" (Vgl. Sozomenus III, 5; Harnack a.a.O. II[4] 188 ff.: „Arius, Schüler von Lucian". Kihn a.a.O. 50).

[100] In R.A.Ch.; vgl. Anm. 88.

[101] Epiphanius, Haer. 69., n. 3., n. 69 weist auf die Beziehung von Arius zu Aristoteles hin. Die aristotelische Dialektik soll die Ansichten des Arius erhärten, die er in seinen bruchstückweise erhaltenen Schriften äußert, so vor allem in Thalia bei Athanasius, Oratio I contra Arianos n. 5, 6. Vgl. Epiphanius Haer. 69, n. 6-8. — Harnack a.a.O. 189[2]; Feßler a.a.O. I 334. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II[10] 141.

[102] Über die Abhängigkeit der Arianer von der aristotelischen Dialektik: Epiphanius 76. Siehe vor allem daselbst die 74 Thesen des Aëtius. Nach Theodoret soll Aëtius selbst seine „Theologie" als „Technologie" bezeichnet haben: Theod., Haer. fab. IV 3. — Ferner: Philostorgius III 15. — Auch die Kirchenhistoriker weisen bei ihren geschichtlichen Berichten über die Arianer auf die Abhängigkeit ihrer Lehren von der Dialektik des Aristoteles — dem Sinn nach handelt es sich hier um die Einheits- und Substanzlehre — hin; so Socr. H.E. I c. 5; II c. 35. Sozomenus H.E. I c. 15; VII c. 17. Theodoret H.E. I c. 2-4. Siehe Eunomius, Apologetikos: PG 30, 836 ss. — Harnack a.a.O. 156, 189[2], 252. Feßler a.a.O. 332 ss.

[103] Während Athanasius, dem wir so manchen geschichtlichen Bericht über die Arianer verdanken, im Kampf mit ihnen hauptsächlich auf die Offenbarungsquellen zurückgeht, findet sich doch bei ihm zuerst der ganz auf die Einheitslehre des Aristoteles zurückgehende Grundsatz, daß zwei vollständige Seiende (zwei Substanzen; denn das eigentliche vollständige Seiende ist nach Aristoteles die Substanz) kein drittes Seiendes bilden können, freilich im

e. Der Nestorianismus, der in der antiochenischen Schule entstand, geht der Eigenart dieser Schule[104] entsprechend bewußt auf die aristotelische Substanz- und Einheitslehre zurück. Wenn nach der strengen Einheitslehre des Aristoteles die (menschliche) erste Substanz notwendig Person ist, muß die menschliche Substanz (Natur) Christi, da sie ja von der göttlichen Substanz des Logos verschieden ist, notwendig eine Person sein. So kommen wir notwendig in Christus wie zu einer göttlichen und menschlichen Substanz, so auch zu einer göttlichen und menschlichen Person, die nur durch eine moralische Einheit miteinander verbunden sind. Die hypostatische Union in Christus wird geleugnet. Die Mutter Christi ist dann nicht mehr Gottesgebärerin, sondern nur Christusgebärerin. Diese Folgerungen wurden in Ablehnung des Arianismus aus der Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles gezogen[105].

Kampf gegen die Apollinaristen, die trotz ihrer weitgehenden Berücksichtigung Platons doch auch von der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre abhängig sind. Auf die Abhängigkeit der Arianer von Aristoteles gehen die Kappadozier, Hieronymus, Ambrosius, Nemesius näher ein. — Athanasius, Oratio I contra Arianos besonders c. 22; Historia Arianorum ad Monachos, besonders c. 21, 29, 45, 67, 74-76; Apologia contra Arianos c. 58; De synodo Arimin. u. a. Vgl. Anm. 83, 91. — Gregorius Nyssenus, Contra Eunomium l. 1 u. l. 6: PG 40, 247-467, bes. 261 u. 265; 709-758, bes. 770. Gregor schreibt, daß die *Ἀριστοτέλου κακοτεχνία*, „die verderbliche Dialektik des Aristoteles", dem Aëtius Anlaß zur Gottlosigkeit wurde. Basilius Magnus, Adv. Eunomium l 1, n. 5, n. 9 (PG 29, 515 u. 531). Gregorius Nazianismus, Orat. 32, n. 25 (PG 36, 201). Vgl. auch Orat. 28, n. 11; 21, n. 12-13; 27, n. 2. Feßler a.a.O. 334. R.A.Ch., a.a.O. Hieronymus, Contra Luciferianos (PL, 23, 155-182, bes. 166: Accedit ad hoc, quod Ariana haeresis magis cum sapienta saeculi facit, et argumentationum rivos de Aristotelis fontibus mutuatur. Über die „spineta" der aristotelischen Dialektik siehe Adv. Helv. 2. — R.A.Ch., a.a.O. — Ambrosius, De fide 1, 5 (PL 16, 558-559, n. 42): Omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt (Ariani), quae philosophorum sententia definitur non adstruendi vim habere, sed studium destruendi. Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. „Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis": 1 Cor 4, 20. Vgl. Exp. in ps. 118, sermo 22, n. 10 (PL 15, 1539): (Ariani) reliquerunt Apostolum, sequuntur Aristotelem. Vgl. Anm. 75. Ferner: Nemesius, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (PG 40, 504 ff.). K. Werner, a.a.O., sagt: Nemesius u. a. sprechen sich mehr oder weniger gegen Aristoteles aus, teils wider die sachlichen Irrtümer desselben, unter welchen namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele als bloßer Entelechie des Leibes getadelt werden — teils, und zwar vornehmlich gegen den vorwitzigen Mißbrauch der aristotelischen Dialektik. Letztere Klage wurde insbesondere gegen Eunomius erhoben, der in den arianischen Streitigkeiten eine große Rolle spielte und mit den Mitteln einer flachen Sophistik eine absolute Begreiflichkeit Gottes dartun wollte.... Man könnte in ihm bereits einen Vorläufer der extremsten Nominalisten des Mittelalters erblicken.

[104] Kihn a.a.O.; Ehrhard a.a.O. 307.

[105] In dieser Gedankenrichtung bewegt sich in bewußter Anlehnung an Aristoteles der berühmte Diodor von Tarsus, wie aus den erhaltenen Fragmenten der Schriften Diodors, die Marius Mercator uns überliefert hat, hervorgeht. Vgl. PL 48; Harnack a.a.O. II[5] 267. Vgl. seine Schrift: Diodor von Tarsus (1901), bes. 52-54; 225-230; 240-241; R.A.Ch., a.a.O., 662 f.; Kihn a.a.O., 54 ff.; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I (1909) 92-116. Diodors Schüler, Theodor von Mopsuestia, trägt diese Lehre schon klarer vor. Vgl. das Fragment: De incarnatione: PG 66, 969-994; Kihn a.a.O. 61 ff. und seine Schrift über Theodor, a.a.O.; R.A.Ch., a.a.O. Feßler, a.a.O., II 487. Nestorius, Theodors Schüler, bringt dann diese Lehre zur vollen Entfaltung. Vgl. Nestorii

Bei den Nestorianern ist die Abhängigkeit von der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles ganz klar; denn der schon erwähnte Grundsatz, auf dem sie ihre Lehre aufbauen, ist nichts anderes als die negative Formulierung der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre[106].

f. Im Gegensatz zum Nestorianismus entstand der Monophysitismus[107]. Er beruht aber auf derselben dialektischen Grundlage wie der Nestorianismus. Gerade seine Hauptvertreter berufen sich ausdrücklich auf den schon wiederholt erwähnten Grundsatz[108], der die dialektische Grundlage des Nestorianismus ist. Da Christus, nach dem Konzil von Ephesus nur *eine* Person ist, so muß, da nach Aristoteles eine Hypostase (Person) nur durch *ein* Sein (nur *eine* vollständige Substanz) gebildet werden kann, die *eine* Person Christi auch nur *eine* Natur (Substanz) haben, und deswegen muß die göttliche und die menschliche Natur in Christus zu *einer einzigen* Natur (Substanz) verschmelzen. Das ist aber gerade die Lehre des Monophysitismus.

Ganz bewußt greift Johannes Philoponus[109] auf die aristotelische Substanz- und Einheitslehre zurück. Konsequent überträgt er sie auch auf das Trinitätsgeheimnis[110] und kommt zu einem ausgesprochenen Tritheismus[111].

g. In gleicher Weise wie den Monophysiten Johannes Philoponus führt die aristotelische Substanz- und Einheitslehre im frühen Mittelalter Roscelin von Compiègne nicht nur zu seinem nominalistisch-konzeptualistischen Rationalismus, sondern auch zu einer ausgesprochenen Drei-Götter-Lehre (Tritheismus), die er auf der Synode zu Soissons (1092) widerrufen mußte. Sein bedeutendster Schüler, Abälard, kam zum entgegengesetzten Extrem, einem Modalismus, der die Dreiheit der Personen in Gott leugnet[112]. Seine Ansichten wurden zu Sens (1140) verurteilt.

---

sermo 13, n. 32; S. Anastasius Sinaita in *Ὁδηγῷ* c. 9 (ed. Gretzer p. 150); Feßler a.a.O. II 487; Kihn a.a.O. 66 ff.

[106] Vgl. Anm. 83 u. 103, Feßler, a.a.O. II 486 ff.; Kihn a.a.O. 66 ff.; Harnack a.a.O. II 300; Überweg a.a.O. II 142; R.A.Ch. a.a.O.

[107] Feßler a.a.O. II 639 ff.; Harnack a.a.O. II 300 und 413-414; Überweg a.a.O. II, 142; R.A.Ch. a.a.O.

[108] Vgl. Anm. 106.

[109] Siehe das Fragment seines Werkes: Schiedsrichter, *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως* bei Johannes Damascenus, De haer. 83. Vgl. J. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, mit einer Abhandlung über die Tritheisten, München 1862, 286 ff.

[110] Harnack a.a.O. II 301, der auch auf Askunages und Petrus von Kallinoko hinweist. Grabmann a.a.O. 96-97; R.A.Ch. a.a.O.

[111] Nach allem ist es verständlich, daß die syrischen Schulen der Nestorianer und Monophysiten Hochburgen des Aristotelismus wurden. Denn seine Substanz- und Einheitslehre war ja die Grundlage ihrer Irrlehren; so bei den Nestorianern die Schulen bei Resaina und Kinnesrin, und bei den syrischen Monophysiten insbesondere die zu Edessa und Nisibis. Wie von ihnen die Kenntnis des Aristoteles über die Araber zu den mittelalterlichen Scholastikern kam, ist bekannt. Vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, 1922; ders., Aristoteles bei den Syrern im 5. bis 8. Jahrhundert. Überweg II[11] a.a.O. 28; vgl. die umfangreichen Literaturangaben daselbst. E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros (Paris 1852); R. Duval, La littérature syriaque (Paris 1899) 253; Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900) 37.

[112] Unseres Erachtens aus denselben rationalistischen Grundauffassungen wie Roscelin; doch gehen wir hier auf die Abälardkontroverse nicht näher ein. Hingewiesen sei auch auf Gilbert de la Porrée, der in seinen trinitarischen Auffassungen, die zu Paris (1147) und Reims (1148) verurteilt wurden, unseres Erachtens ebenfalls, wenn auch nur mittelbar, von der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre beeinflußt ist. Einen ähnlichen Einfluß scheint diese

2. Diese Folgerungen aus der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles kommen für die thomistische Lehre nicht in Frage, weil, wie dargetan, Thomas aus dem christlichen Platonismus die Lehre von der Unterscheidung des Dingseins und Wirklichseins und die von den Seinsvollkommenheiten übernommen hat, die mit der von den absolut betrachteten Naturen übereinstimmt. Gleichwohl hält er im Prinzip, wie wir bei der Lehre von der Einzigkeit der Form gesehen, an der aristotelischen Anschauung fest, daß ein vollständiges Wesen nur durch *ein* Sein zustande kommt. Wie er selbst das Inkarnationsgeheimnis erklärt, ist umstritten. Eine Anzahl von Thomisten — es herrscht hier keine Einheit in der streng thomistischen Schule — vertritt in strenger Folgerichtigkeit obigen Prinzips die Ansicht, daß auch in Christus nur ein „Sein" sein kann, und darum die menschliche Natur Christi durch das „Sein" des göttlichen Wortes existiert[113]. Es ist schwer einzusehen, wie dann die spekulativen Gründe, die von den Theologen mit Recht gegen den Monophysitismus vorgebracht werden, noch in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalten werden können.

In der spekulativen Erörterung des Trinitätsgeheimnisses führen thomistische Theologen wie L. Billot S. J.[114] auf Grund der aristotelischen Einheits- und Substanzlehre die Subsistenz auf das göttliche „Sein", dagegen auf die Relationen, denen der Charakter positiver Vollkommenheiten (perfectiones) abgesprochen wird, die Inkommunikabilität zurück, während nach patristischer Auffassung[115] die Relationen, die die göttlichen Personen konstituieren, positive Voll-

Lehre auch auf die trinitarischen Irrtümer des Abtes Joachim, die das 4. Laterankonzil verurteilte (1215), gehabt zu haben. Vgl. Denz. n. 368 ff.; 389 ff.; 431 ff; Überweg a.a.O. II[11] 22-24.

[113] Vgl. S.th. 3 q. 17 a. 2; q. 19 a. 1 ad 4; In 3 Sent. d. 6 q. 2 a. 2; Quodl. 9 q. 2 a. 2. De unione Verbi a. 1 ad 10; a. 4; Comp. theol. c. 2 n. 2. Siehe J. Dalmau, De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam (Barcinone 1923); vgl. daselbst die umfangreichen Literaturangaben. Joh. Capreolus, Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis; In 3 Sent. d. 5 q. 3, d. 6 q. 1. L. Billot, De Verbo incarnato (Prati 1912). Tiphanus, Declaratio ac defensio scholastica doctrinae Sanctorum Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona (ed. Jovene, Parisiis 1881). Über die Ansicht des hl. Thomas selbst vgl. die Kontroverse: Fr. Pelster S. J., La quaestio disputata de Saint Thomas „De unione Verbi Incarnati": ArchPh 3, cahier 2, 198 ff. — Synave O.P., Besprechung des obigen Artikels von Pelster in Bulletin thomiste 3, 1 ff. Ferner Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin (Kain 1926) 193 ff. M. de la Taille, Mysterium fidei[3], Parisiis 1931, 514, Anm. 1.

[114] L. Billot, De Deo uno et trino[3] (Romae 1897), vor allem 371 ff.

[115] Die widerspruchsfreie Erklärung des Inkarnations- und Trinitätsgeheimnisses scheint uns die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit zu fordern. Sie entspricht auch der patristischen Auffassung, an die Scheeben in seiner Dogmatik anknüpft. Ist ja doch die vollkommenste „positive" Einheit, die Einheit der göttlichen Person, eine subsistierende Relation. Siehe Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 834 (n. 910). — P. Bayerschmidt a.a.O. (Anm. 11) 15 f.: „Es ist klar, daß die Antwort auf die Frage (nach der Einheit

kommenheiten sind und mit ihnen das volle „Personsein", also auch die Subsistenz, gegeben ist[116].

Abschließende Erwägungen

Wir sehen, daß die Synthese, die der hl. Thomas zwischen der platonisch-augustinischen und aristotelischen Seinsmetaphysik geschaffen hat[117], in ihren Wesenszügen in gar keiner Weise beeinträchtigt wird, ob man nun in sie die aristotelische oder die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der „Einheit" einbaut. Auch in anderen solchen Fragen hat die spätere theologische und philosophische Spekulation sich für die platonisch-augustinische Auffassung entschieden. So nur war es möglich, daß das monumentale Werk der Dogmatik von M. Scheeben[118] geschaffen wurde, das eine Weiterführung und einen wirklichen Fortschritt in der theologischen Erkenntnis be-

---

des Seins in Christus) abhängig ist von dem Begriff, den man vom Sein und von der Einheit hat. Hier aber liegen denn auch die Brunnstuben für die verschiedenen Ströme, die sich auch in dieser christologischen Frage bald, nachdem sie aufgeworfen war, bildeten. Der eine, der in Thomas von Aquin seinen Ursprung besaß, hielt streng an nur einem einzigen Sein im wahren Sinn des Wortes fest, der andere gab neben dem personalen Sein in Christus doch noch mehrere esse zu. Es sind die zwei Auffassungen des Seins, die sich, seitdem Aristoteles Plato kritisierte, im philosophischen Leben des Abendlandes gebildet haben und die mit Recht den Namen dieser beiden größten griechischen Denker als Signatur tragen." B. entwickelt dann in seinem Werk ausführlicher die Ansichten beider Richtungen in der Früh- und Hochscholastik, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

[116] Hingewiesen sei auch auf den Einfluß, den die aristotelische Dialektik auf den Naturalismus der Pelagianer ausgeübt hat, worauf sowohl Kihn a. a. O. 184 ff. wie Harnack hinweisen (a. a. O. III^5 109^4; 168-170, 188^2). Er geht zunächst mittelbar aus der genetischen Abhängigkeit des Pelagianismus von der rationalistischen Grundauffassung des Nestorianismus hervor, mit dem er zusammen auf dem Konzil zu Ephesus verurteilt worden ist: Denz. n. 126 f. Nach Marius Mercator (PL 48, 111 u. 632) hat der Syrer Rufinus den „Pelagianismus" des infolge der aristotelischen Dialektik der antiochenischen Schule stark rationalistisch eingestellten Theodor von Mopsuestia, bei dem sich bereits die Lehre des Nestorius im wesentlichen vorfindet (vgl. Anm. 105), unter Papst Anastasius (398-402) nach Rom gebracht und hier dem Pelagius, Coelestinus und Julian übermittelt. Tatsächlich finden sich die Hauptsätze des „Pelagianismus" bereits bei Theodor von Mopsuestia. Julian trat mit ihm in Verbindung und schätzte seine Schriften sehr hoch. Siehe das Fragment bei Marius Mercator (PL 48, 1051). Julian von Eclanum wollte nichts von Laien und ungebildeten Klerikern wissen, „quia non possunt secundum categorias Aristotelis iudicare". Vor allem haben die Abhängigkeit des konzeptualistisch-rationalistischen Naturalismus der Pelagianer von der aristotelischen Dialektik die Gegner des Pelagianismus dargetan, sowohl Augustinus, der gerade aus diesem Grunde Aristoteles, den er sonst schätzt, ablehnt, wie Hieronymus. Vgl. Augustinus, Contra Julianum I 4; II 10; III 2; V 14; VI 18, 20. Confessiones VIII 2. — Hieronymus, Contra Pelag., l. 1 (PL 23, 519-560, bes. 529 u. 555). Den Pelagianismus des rationalistischen Konzeptualismus Ockhams und seinen reaktiven Einfluß auf Luther tut J. Lortz a.a.O. (vgl. Anm. 35) 173 ff. dar.

[117] Ausführlich in Anm. 29.

[118] Vgl. Anm. 40 u. 115.

deutet. Schon vorher ist diesen Weg in der Frage nach dem Wesen der Liebe der hl. Franz von Sales gegangen und hat so seinen unvergleichlichen Theotimus geschaffen[119]. Uns scheint, daß die sachlichen Gründe verlangen, auch in der Frage nach dem Wesen der „Einheit" denselben Weg zu gehen.

Nach Sertillanges ist die Einheitslehre schicksalhaft für den Thomismus; sie ist aber auch schicksalhaft für die platonisch-augustinische Einheitsauffassung und könnte schicksalhaft werden für die geistige Auseinandersetzung westlichen und östlichen Denkens im nahen wie im fernen Osten.

J. Tyciak sagt in „Wege östlicher Theologie" (G. Wunderle zur Vollendung seines 65. Lebensjahres zugeeignet) S. 14: „In der Tiefe und Dichte des morgenländischen Denkens lebt eine solche Intensität, daß ein Durchdenken der abendländischen Probleme aus der morgenländischen Tradition zu fruchtbarster Begegnung werden könnte." Er zeigt dann, wie seit den Zeiten der Kirchenväter das morgenländische Denken so ganz platonisch orientiert ist und ihm die Spekulation eines Augustinus und Bonaventura, für die ja die Einheitslehre auch schicksalhaft ist, kongenial ist[120].

Wie mit dem nahen Osten, könnte auch für die geistige Begegnung mit dem fernen Osten die Einheitslehre in ihrer spekulativ-weltanschaulichen Auswirkung schicksalhaft werden. A. Väth S. J.[121] weist auf die große, aber auch überaus schwierige Aufgabe hin, die für die Bekehrung der vornehmen Inder (Brahmanen) von größter Bedeutung wäre, die Glaubenswahrheiten spekulativ in einer Weise darzulegen, wie sie dem von der Vedanta-Philosophie her bestimmten indischen Denken entspricht. Diesem Denken ist aber die platonisch-augustinische Denkweise, wie sie in der Theologie des hl. Bonaventura einen klassischen Ausdruck gefunden hat, mehr gemäß als die aristotelische Denkweise[122].

Doch ist dieser pragmatische Standpunkt natürlich nicht entscheidend für die Bejahung der platonisch-augustinischen Einheitslehre, sondern ausschlaggebend sind die sachlichen Gründe, wie wir sie dargelegt haben.

---

[119] Vgl. die Darlegungen Scheebens über die vorthomistische Auffassung der Liebe a.a.O. (Vgl. Anm. 40) I 733 ff. (n. 656 ff.) 850 ff. (n. 950 ff., bes. n. 954).

[120] Vgl. auch E. v. Ivánka, Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie: Schol 14 (1939) 373 ff. — Ferner W. Schubart, Europa und die Seele des Ostens, Luzern 1946. Schubart weist vor allem auf die Bedeutung des franziskanischen Geistes für die Annäherung an den Osten hin. Der Theologe des franziskanischen Geistes ist aber, wie E. Gilson sagt (vgl. Anm. 36), der hl. Bonaventura, für dessen Denken die Einheitslehre ebenso schicksalhaft ist, wie nach Sertillanges für den Thomismus. Die augustinisch-franziskanische spekulative Theologie könnte schicksalhaft sein für eine geistige Begegnung des Westens und des Ostens.

[121] A. Väth, Im Kampf mit der Zauberwelt des Hinduismus, Berlin 1928, 214-216.

[122] Dies wurde dem Verf. nicht nur von J. Neuner S. J., dem Dogmatik-Professor im Nobili-Kolleg zu Poona (Indien) bestätigt, sondern auch von einem brahmanischen Gelehrten (Pandit Tarachanel Roy), der in einem Vortrag in der Goethe-Gesellschaft zu Dresden darlegte, wie sich von Japan bis Kapland, vor allem über Indien, eine geistige Kulturfront entwickelt, die bei aller Anerkennung der technischen Leistungen des Westens niemals das rationale Denken des Westens bejahen wird. Eine geistige Begegnung des Westens und des fernen Ostens ist nach ihm nur auf dem Boden der platonischen Philosophie möglich.

Dazu mag noch diese Erwägung hinzukommen: Die Frage nach dem Wesen der Einheit hängt nicht bloß mit der nach dem Wesen der Identität, wobei die materielle und formelle, transzendente und bloß tatsächliche, partielle und totale, adäquate und inadäquate, absolute und relative, kategorische und hypothetische Identität zu unterscheiden ist, sondern ebenso innig oder noch inniger mit der der Relationen zusammen, die wiederum zu den verschiedenen Arten der Identität in Beziehung stehen, der Relationen, deren Wesen — wir sehen hier von der tieferen Unterscheidung der transzendentalen und prädikamentalen Relationen ganz ab — zum erstenmal widerspruchsfrei Augustinus erfaßt[123] und so den Weg zur Lösung der scheinbaren Antinomien gebahnt hat, deren weder Platon noch Aristoteles ganz Herr wurden — der Relationen, die eine große, reiche Mannigfaltigkeit in sich schließen.

Wie die formelle Wirkung aktueller realer Relationen eine reale Einigung und damit „Einheit" sein kann, womit besonders bei Begründungsverhältnissen eine (wechselseitige) Teilnahme am Sein des anderen gegeben sein kann[124], so kann auch die „Einheit" — sei es, daß es sich um ein unum per se, sei es, daß es sich um eine unio per se handelt — ohne Dazwischenkunft eines „dritten Seins" durch aktuelle reale Relationen oder nach Art[125] derselben erklärt werden. Auf dieser Grundlage erschließen sich die Wege zur Erklärung der Einheit von Leib

[123] Vgl. Schol 5 (1930) 347 ff.; 2 (1927) 14 ff., 22. Siehe daselbst die Literaturangaben über die Relationen. Hervorgehoben sei L. Billot, De Deo uno et Trino[3] (Romae 1897) 371 ff.; A. Horvath O.P., Metaphysik der Relationen (Graz 1914); A. S. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910). Zu erwähnen ist auch M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927). Zu beachten sind die selbständigen Untersuchungen R. Guardinis über die (relativen) Gegensätze in: Der Gegensatz, Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925. Vgl. die Besprechung dieser Schrift in Schol 3 (1928) 244 ff.

[124] Dabei bleibt der Satz zu Recht bestehen: Relatio distinguit, opponit. R. Guardini a.a.O. versteht unter (relativem) Gegensatz jenes „eigentümliche Verhältnis, in dem jeweils zwei Momente einander ausschließen und doch wieder verbunden sind, ja einander geradezu voraussetzen". Nach ihm läßt sich dadurch das Konkret-Lebendige in seiner Eigenart bestimmen. Es vereinigt in sich stärkste Spannung mit unzerreißbarer Einheit. Man könnte sagen, daß so, wie das „Konkret-Lebendige", auch das „Existentielle" überhaupt in seiner Eigenart erfaßt werden könnte, wenn sich mit dem Wort „existentiell", das fast zu einem Schlagwort geworden ist, nicht irrige Ansichten verknüpfen würden.

[125] Wir sagen ausdrücklich nach „Art" derselben. So erklärt auch Thomas von Aquin die Unio hypostatica zuweilen nach „Art" der Relationen, ohne daß sie deswegen schlechthin als Relation bezeichnet wird. Dasselbe gilt von der unio substantialis zwischen Leib und Seele. Außerdem ist hier der Unterschied zwischen prädikamentaler und transzendentaler Relation und bei dieser zwischen potentieller und aktueller sehr zu beachten. Vgl. Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 862 (n. 396 ff.) Freilich unterscheidet hier Scheeben nicht klar und scharf genug, so daß seine Ausführungen mißverstanden werden können. Das auf dem Konzil zu Ephesus (Denz. n. 216) verurteilte κατὰ σχέσιν ist so zu ver-

und Seele im Menschen, überhaupt von Materie, auch wenn sie einen eignen actus essendi hat, und Form, auch bei einer Mehrheit der Formen, von der Einheit von „Wirklichsein" und „Dingsein" (Existenz und Essenz) im Geschöpf, Akt und Potenz, der Einheit von Substanz und Akzidentien und dieser untereinander[126], von Substanz und Subsistenz (Person), von Wesen und Individualität (Singularität), von der Einheit der Seinsvollkommenheiten (perfectiones) miteinander in einem Individuum, der Einheit im Continuum und der Einheit bei intensiver Steigerung qualitativen Seins usf., der Gegensatz-Einheit zwischen erkennendem Subjekt und Objekt und liebendem Subjekt und geliebtem Gegenstand, besonders bei gegenseitiger Liebe, der Freundschaftsliebe, — und — soweit es sich um eine unio per se handelt — für das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer, für die Analogie des Seins, für die mannigfaltigen Formen realer menschlicher Gemeinschaft, für die Einheit im Kosmos, die wesentlich mehr ist als eine Summe von Atomen u. a., theologisch ganz besonders für das Inkarnations- und Trinitätsgeheimnis — man beachte, daß die Circuminsessio, wodurch der Vater im Sohn und der Sohn im Vater, überhaupt eine göttliche Person real in der anderen ist, wie auf dem göttlichen Sein und den Prozessionen ebenso auf den Relationen beruht —, für die Teilnahme an der göttlichen Natur in der heiligmachenden Gnade und der auf ihr beruhenden Gemeinschaft der Heiligen, dem mystischen Leibe Christi in seiner mannigfaltigen Entfaltung[127]. Sind diese Wege vor allem von den großen Kirchenlehrern, Philosophen und Theologen vor Thomas beschritten worden, woran insbesondere Scheeben anknüpft, so eröffnet sich hier weithin der

stehen, daß die unio hypostatica nicht in dem Sinn als Relation bezeichnet werden darf, als sie relatio accidentalis zwischen zwei in sich abgeschlossenen Seienden (supposita, Personen) wäre, wie die Nestorianer die unio hypostatica auffaßten. Da dem *κατὰ σχέσιν* das *καθ' ὑπόστασιν* gegenübersteht, aber nicht gesagt werden kann, die Einigung *ist ὑπόστασις*, so ist auch beim *κατὰ σχέσιν nicht* gemeint, die Einigung *ist* Beziehung *(σχέσις)*. Was verurteilt ist, ist nur dies, daß das *Ergebnis* der Einigung *nicht* eine Hypostase *(ὑπόστασις)* sondern *nur* eine Beziehung *(σχέσις)* ist, bzw. eine *nur* durch eine Beziehung verbundene Zweiheit von Personen (Hypostasen). Vgl. Anm. 115.

[126] Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung werden die Akzidentien und Teile einer Substanz durch die erste Substanz individuiert: S. th. 1 q. 29 a. 1 u. ad 2; q. 39 a. 3: In 1 Sent. d. 9 q. 1 a. 2; 2 d. 2 q. 1 a. 2; 4 d. 4 q. 1 a. 3. — S. th. 1 q. 75 a. 2 ad 1; 3 q. 2 a. 2 ad 3; q. 16 a. 12 ad 2; q. 77 a. 2. Diese Auffassung wird folgerichtig von allen nicht-thomistischen Schulen abgelehnt. Die Akzidentien und Teile einer Substanz sind zwar nicht individuell im Sinne eines Suppositums, aber durch ihr „eigenes" Sein individuell im Sinne der Singularität, die eine letzte Gegebenheit ist und sich nur durch den Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen (Universalien) und ihren Inhalt bestimmen läßt. Das fordert aber eine andere Erklärung der „Einheit" als die „aristotelisch-thomistische".

[127] Siehe die Darlegungen Papst Pius' XII. in seiner Enzyklika Mystici Corporis (AAS 35 [1943] 193 ff., bes. 220 ff., 225 ff., 231 ff.) über die Kirche als den mystischen Leib Christi im Unterschied zu einer bloß moralischen Einheit.

philosophischen und spekulativ-theologischen Forschung[128] in Fortführung der Tradition ein fruchtbares Neuland.

[128] Zu unterscheiden wären auch die statischen und die dynamischen Relationen, die mit der Eigenart der „Aktivität" (actio) gegeben sind. Ihre höchste Verwirklichung finden die dynamischen Relationen in der Lebensmitteilung im innertrinitarischen Leben. So sagt Thomas S. th. 1 q. 41 a. 1 ad 2: Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. . . . Actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio, quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Das principium quo der innertrinitarischen Lebensmitteilungen ist die göttliche Natur in ihrer wesentlichen Mitteilbarkeit und Mitteilsamkeit. „Es ist dieselbe Mitteilsamkeit der göttlichen Natur, welche dem Vater die Macht gibt, sie mitzuteilen, und dem Sohne, sie aus dem Vater zu besitzen." S. th. 1 q. 41 a. 4 und 5. S. c. gent. l. 4 c. 13. Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 865; 840 f.; 861, wo die processio im Anschluß an die griechischen Kirchenväter σχέσις, relatio, genannt wird. Empirisch wird die dynamische Relation aus der Tatsache „des Lebens" festgestellt, das, wie die „Bewegung" überhaupt und die „Zeitdauer", nicht ohne dynamische Relationen (wenigstens innerlich oder äußerlich virtuelle dynamische Relationen) erklärt wird. Vgl. Th. S. th. 1 q. 41 a. 1 ad 2. Aus dem Begriff der „zeitlichen Dauer" gewinnen wir durch die via negationis, affirmationis et eminentiae den Begriff der Ewigkeit, als ungeteilter, einfacher, unveränderlicher Dauer, des „stehenden Jetzt". Treffend definiert Boëthius (De consol. phil. l. 5 pr. 6) die Ewigkeit: Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Das ewige Leben Gottes, das das principium quo der innertrinitarischen Lebensmitteilung ist, ist identisch mit dem „einzigen, ureinen und übereinen Wesen Gottes", das nach Scheeben (a.a.O. I 578) „nicht bloß der erste Grund und das höchste Ideal aller Einheit in den übrigen Wesen ist, sondern auch als die unendlich reiche Einheit der Grund und das Ideal aller Vielheit und Mannigfaltigkeit außer ihm, und in seiner unwandelbaren, ewigen Einheit der einigende Mittelpunkt ist, von welchem alle übrigen Wesen in ihrer Vielheit getragen und zusammengehalten und auf welchen dieselben bezogen werden." (Vgl. Scheeben a.a.O. I 503 f.; 839 ff.; besonders 841.)

Gottes geeinte Vielheit

Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

I. Wesen und Kräfte

Wer in die Gotteslehre des Areopagiten, des Lehrers der göttlichen Ureinheit, eindringt, wird es selbstverständlich finden, daß das Uranliegen neuplatonischer Philosophie auch ihn bedrängen muß: Wie aus dem einen Gott die vielfältige Schöpfung hervorgehen kann. Die Schärfe, die seine Ausdrucksweise auch gerade dieser Polarität Göttliche Einheit — geschöpfliche Vielheit verleiht[1], läßt das Problem in noch größerer Härte erscheinen, statt es zu lösen. War schon beim eigentlichen Neuplatonismus durch die Zuhilfenahme von Zwischenwesen zwischen dem Einen und der vielfältigen Welt das Problem keineswegs gelöst worden, so gehört erst recht bei Dionysius, dessen philosophische Spekulation ja doch der christlichen Lehre nicht widersprechen sondern dienen wollte, der Schöpfungsvorgang in die Geheimniswelt Gottes hinein. Da die überwesentliche Einheit Gottes in jenes *ἄδυτον* getaucht ist, in das kein geschaffener Blick dringen kann, und der noch so begnadete Blick des Geschöpfes eben doch nur bis zu den *πρόοδοι* des Einen gelangen kann, so ist auf die Lösung der Frage verzichtet, wie die vielfältige Welt in dem einen Gott ihren Ursprung haben kann. Dieses Hervorgehen ist ja gar nicht bis zur Urquelle hin verfolgt.

Bei aller Betonung der Transzendenz des Einen weiß sich Dionysius nicht genug zu tun, die Bindung der Geschöpfe an die Urgottheit immer wieder hervorzuheben, dessen *πρόνοια* ständig den Bereich des Geschaffenen durchwaltet. Die Tatsache des Geschaffenseins begründet die Möglichkeit, von den Geschöpfen zum Schöpfer erkenntnismäßig aufzusteigen. Auch Dionysius kennt die zwischen Schöpfer und Geschöpf waltende Analogie, wenn auch der Begriff Analogie bei ihm wesentlich anderes sagt als in der Scholastik. Die ganze kataphatische Theologie hat die Analogia entis zur Voraussetzung. Die Hymnologie der Urgottheit vom Geschaffenen her ist möglich, weil alles Geschaffene sein Wesen und seine Eigenschaften durch die Teilnahme am göttlichen Urheber besitzt.

Wenn aber so von den vielfältigen Geschöpfen die Linien zu dem einen Schöpfer aufsteigen, wie „im Mittelpunkt alle Radien des Kreises

[1] C. H. I, 2; PG 3, 121 B.

miteinander in einer einzigen Einigung bestehen" und „der Punkt des Zentrums in sich alle die Radien begreift, die auf einsförmige Weise untereinander und mit dem einen Ausgangspunkt geeint sind"[2], so muß irgendeine Vielheit der eine Schöpfer doch auch in sich besitzen, da sonst die aus den Geschöpfen genommene Gottesvorstellung einfachhin unwahr wäre. Deshalb „wird er bei jeglicher Vorstellung von den Dingen von der Schrift vervielfältigt gedacht"[3]. So spricht Dionysius ausdrücklich von verschiedenen *θεουργικὰ φῶτα*, die den verschiedenartigen Strahlen in der Schöpfung entsprechen[4]. So steht auch bei Dionysius jene Frage im Mittelpunkt der Beachtung, wie denn der eine Gott eine *ἁπλῆ καὶ πολυποίκιλος σοφία*[5] sein kann. „Wie können die Theologen (= die heiligen Schriftsteller) die Urgottheit als Kraft bezeichnen, da sie doch über jede Kraft erhaben ist?"[6] Wenn die irdische Hierarchie mit ihrer bunten Vielgestaltigkeit, als „eine Nachahmung der höheren, immateriellen, himmlischen Hierarchie, diese immaterielle Hierarchie mit materiellen Gestalten und stofflichen Zusammensetzungen „durchbuntet *(διαποικίλασα)*"[7], dann verweist eine solche Nachahmung doch auf irgendeine Vielfalt auch im Immateriellen. So muß Dionysius mit seinen neuplatonischen Lehrern zu der Auffassung kommen, daß eine erste Brechung des Strahles aus dem unzugänglichen Lichte der Urgottheit schon im göttlichen Raum selbst geschieht, noch bevor der Lichtstrahl in die Welt hervorgeht[8].

Wie stellt sich Dionysius nun die von ihm in Gott gefundene Vielheit vor? Am stärksten behauptet ist sie in der immer wiederkehrenden Versicherung, daß die geschöpflichen Dinge in Gott zusammenbestehen[9], ja schon vor ihrem weltlichen Dasein in Gott vorherbestanden haben[10]. Wird auch in diesem Vorenthaltensein die eminente Seinsweise dieser Dinge in Gott betont, so ist damit doch eine zumindest virtuelle Vielheit in Gott gegeben. Denn es sind eben doch immer „alle seienden Dinge", die Gott in sich „überhat" und „vorherhat"[11]. Daß die Ideen aller Dinge in Gott sind, genügt zur Deutung dieser Stellen nicht. Es wird sogar das ideale In-Gott-sein von einem anderen unterschieden, wenn gesagt wird, daß „alles, was auch immer irgendwie ist, in dem Vorherseienden sowohl ist wie gedacht wird"[12].

[2] D. N. V, 6; PG 3, 821 A.

[3] D. N. V, 8; PG 3, 824 A: *Καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τῶν λογίων ὁ ὄντως προὼν κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται.*

[4] D. N. I, 4; PG 3, 592 B.

[5] C. H. XV, 4; PG 3, 337 A.

[6] D. N. VIII, 1; PG 3, 889 C.

[7] C. H. I, 3; PG 3, 121 C.

[8] Siehe die Darlegung der innergöttlichen Struktur etwa D. N. V, 5; PG 3, 820 AB.

[9] D. N. I, 5; PG 3, 593 D: *τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκε.*

[10] D. N. V, 4; PG 3, 817 D: *ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς.*

[11] D. N. VIII, 6; PG 3, 893 C.: *. . . τὸν ὑπερδύναμον Θεὸν ὑμνοῦμεν . . . μᾶλλον δὲ καὶ ὑπερέχοντα καὶ προέχοντα πάντα τὰ ὄντα κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον.*

[12] D. N. V, 5; PG 3, 820 A.

Zwar sieht auch die scholastische Philosophie die göttliche Wesenheit als das Fundament der Possibilien an, ohne dadurch im geringsten eine Vielheit, es sei denn eine rein virtuelle, in Gott zu begründen. Die nach Dionysius in der göttlichen Ursache aller Geschöpfe liegende Vielheit hat einen entschieden realeren Charakter. Darauf mag schon das vorhin angeführte Zitat deuten. Und in der Aussage, daß einerseits das Wesen Gottes nicht durch Symbole dargestellt werden kann und dem aufsteigenden Verstand unzugänglich bleibt, anderseits aber die Kräfte in Gott durch Symbole ausgedrückt werden, so daß der namenlose Gott zugleich der vielnamige ist[13], ist eine irgendwie reale Vielheit in Gott deutlich genug ausgedrückt. Demgegenüber wird dann allerdings immer wieder betont, daß es zwar *διακρίσεις* in Gott gebe, aber dadurch keineswegs die überwesentliche *ἕνωσις* angetastet werde. Nicht nur, daß alle *διακρίσεις* in Gott in ständigem Frieden und Ruhe existieren und dieser Friede, „wenn er sich vervielfältigt, seine eigene Einigung nicht verliert“[14]. Dieser Friede besteht, weil Gott wohl durch das Vielfältige der bunten geschaffenen Dinge bezeichnet wird, ohne selbst vielfältig zu sein: „Einförmig ist Gott geschieden“[15]. Aber er ist eben doch geschieden. Dionysius sieht eine Struktur in Gott, und diese wurde, so fremd sie abendländischem Denken immer gewesen ist, durch die ganze griechische Tradition hindurch bis zu den Palamiten des 14. Jahrhunderts getragen, bei denen sie die Blüte ihrer Entwicklung fand.

Damit die göttliche *ἕνωσις* schöpferisch in die Vielheit der Welt hinein tätig sein kann, müssen sich zunächst irgendwie geartete *διακρίσεις* im göttlichen Bereich selbst offenbaren. Jenes Sein-an-sich, Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw., die Prinzipien für jedes weitere schöpferische Geschehen, sind wohl irgendwie von Gott hervorgebracht. Es könnte sogar bisweilen scheinen, als ob sie selbst als Geschöpfe zu gelten hätten, also schon außerhalb des innergöttlichen Raumes ständen[16]. So deutet es auch I. Kanakis [17], der bei Dionysius den Prozeß der geschöpflichen Weltentstehung in die drei Stadien geteilt sieht: Sein-an-sich als das zuerst Geschaffene; die Prinzipien, Vorbilder oder

---

[13] z. B. D. N. IX, 5; PG 3, 913 A. [14] D. N. XI, 1; PG 3, 949 A.

[15] D. N. II, 11; PG 3, 649 B: *ἡνωμένως διακρίνεται.*

[16] D. N. XI, 2 und 6; PG 3, 949 und 953: *Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ῥητέον, ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑπόστασις καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνωμένα καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος ἕστηκεν.*

Οὐκ ἔστιν ἐναντίον, αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν Θεὸν, καὶ τῆς αὐτοζωῆς . . . ὑποστάτην· τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρώτως ὄντων, ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων, λέγεται· τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὼν ὑπερουσίως.

[17] Dionysius der Areopagit nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt, Leipzig 1881.

Vorherbestimmungen des Seins, z. B. das Leben-an-sich als Prinzip alles Lebendigen; als Drittes dann die Entstehung der einzelnen Seienden durch Verbindung des ersten mit dem zweiten nach Art von Materie und Form. Die gleiche Deutung gibt O. Siebert[18]. So wären denn Sein-an-sich und die Prinzipien Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw. von der Urgottheit nach außen gesetzte Prinzipien, die sich außerhalb des innergöttlichen Bezirkes unter Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft fänden, um zum Einzelseienden zu werden.

Man mag die dreistufige Struktur im Schöpfungsprozeß bei Dionysius wohl so aufstellen. Man muß aber wohl das Sein-an-sich nicht so sehr als das „gestaltlose Sein, die reine Materie" außerhalb Gottes ansehen, wie Kanakis es tut, und die Prinzipien Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw. nicht zunächst als die außerhalb Gottes zur Materie hinzutretende Form. Vielmehr scheint uns nach dem Sinn des Dionysius das Sein-an-sich und Leben-an-sich usw. durchaus im innergöttlichen Bereich zu liegen, als die von der ἕνωσις der Urgottheit verschiedenen (und doch die Einheit nicht sprengenden) διακρίσεις, die erst ein schöpferisches Hervorgehen in die Vielheit der Welt ermöglichen. Gewiß muß, wenn der schaffende Gott diese Prinzipien schöpferisch miteinander verbunden hat und so das geschaffene Wesen ins Dasein setzt, dem existierenden Ding diese Struktur innerlichst eigen sein. Insofern ist die Ausführung von Kanakis durchaus richtig. Aber sie scheint zu übersehen, daß nach des Dionysius Aussagen Sein-an-sich und Leben-an-sich usw. zunächst zum innergöttlichen Bereich gehörende διακρίσεις sind. Sie sind bei ihm nicht für sich existierende Ideen, auch nicht eigentliche Zwischenwesen, die im Schöpfungsvorgang eine erste Etappe außerhalb des göttlichen Bereiches bilden, wie wir sie in der Weiterführung areopagitischer Philosophie bei Scotus Eriugena und auch in der russischen Sophiotik finden. Es sind wohl πρόοδοι vom einen Gott, die aber noch nicht soweit hervorgegangen sind, daß sie schon außerhalb Gottes lägen. „Göttliche Geschiedenheit sind die gütigen Ausgänge der Urgottheit. Da sie nämlich allen Wesen sich schenkt und die Anteilnahme an allen Gütern über sie ausströmt, so wird sie auf geeinte Weise geschieden und, ohne aus dem Einen hinauszutreten, auf einige Weise vermehrt und vervielfältigt."[19] Die διάκρισις scheint also als Akt des in die Geschiedenheit Hinaustretens verstanden werden zu müssen. Es klingt diese Stelle mit den ihr folgenden Sätzen sogar fast wie pantheistischer Emanatismus, den man tatsächlich mehrfach bei Dionysius hat finden wollen, aber wohl zu Unrecht. Er lehrt keinen Emanatismus,

[18] Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894.

[19] D. N. II, 11; PG 3, 649 B.

sondern das Hinaustreten Gottes in die Vielheit ist ihm schöpferische Tat der Urgottheit. Und die διάκρισις ist in Wirklichkeit nicht nur der Akt, in dem die Urgottheit in die Vielheit hinaustritt, sondern will eine in Gott bestehende Vielheit behaupten. Denn die Geschöpfe haben ihre vielfältigen Gaben und Kräfte durch Anteilnahme an den Prinzipien und Kräften, die in Gott in einer (virtuellen?) Vielheit liegen. „Vor allen anderen Arten der Teilnahme an ihm ist das Sein an erster Stelle hervorgebracht, und es ist das Sein-an-sich eher als Leben-an-sich und Weisheit-an-sich und Gottähnlichkeit-an-sich."[20]

Es sieht hier aus, als ob diese Prinzipien wirklich erst im außergöttlichen Raum existierende Geschöpfe wären, also auch Dinge. Aber wenn es dann weiter heißt, daß diese und „alle anderen Prinzipien, an denen die Dinge teilhaben, vor allen diesen Anteil am Sein haben", dann dürften hier gerade die Dinge, das was außerhalb Gottes als Einzelwesen existiert, den Prinzipien gegenübergestellt sein. Oder diese Prinzipien sind real existierende Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, was aber dem Sinn des Dionysius widerspricht, der diese Prinzipien deutlich in den innergöttlichen Bereich verlegt. Denn wenn einerseits die Urgottheit über allem liegt, so daß sie das Unerreichbare ist, an dem man in Wahrheit nicht teilnehmen kann[21], und anderseits es doch in Gott irgendwie vielfältige Kräfte gibt, an denen die geschaffenen Dinge Anteil und dadurch Existenz haben[22], dann können diese innergöttlichen Kräfte nur die Prinzipien von Sein-an-sich, Leben-an-sich usw. sein, an denen die geschaffenen Dinge teilnehmen. Wenn wir oben sagten, daß Gott nach Dionysius der ὑπερούσιος sei, von dem die οὐσία nicht aussagbar ist, so braucht das dieser Deutung nicht zu widersprechen. Denn da, wo in Gott schon die Scheidung in die Prinzipien und Kräfte geschehen ist, wo also auch Sein und οὐσία ausgesagt werden kann, ist er ja nicht mehr der eigentliche Ureine, ὑπερούσιος, den Dionysius mit der Urgottheit meint. Dem Zweifel über die Deutung der Prinzipien Leben-an-sich usw., den übrigens schon der Adressat der „Göttlichen Namen" anmeldete, macht Dionysius selbst ein Ende, indem er ausdrücklich sagt, daß „Gott Macht-an-sich, Leben-an-sich usw. ist"[22a], daß also diese Prinzipien etwas in Gott sind. Es gibt aber über diesen Prinzipien in Gott das Wesen der Urgottheit selbst, und das unterscheidet er an dieser Stelle von den (virtuell) geschiedenen Kräften durch die Bezeichnung „Ursache von Leben-an-sich" usw. Denn das war die Frage des Adressaten gewesen, „was eigentlich mit den Worten Sein-an-sich, Leben-an-sich, Weisheit-an-sich gesagt sei". Er war „mit sich selbst nicht ins Reine ge-

[20] D. N. V, 5; PG 3, 820 A. [21] Ep. II; PG 3, 1068 A.
[22] Vgl. die Ausführungen in D. N. XI; PG 3, 948 ff.
[22a] D. N. XI, 6; PG 3, 953 D.

kommen, wie Dionysius Gott bald Leben-an-sich, bald wieder Urheber des Lebens-an-sich nenne". An dieser Stelle schließt Dionysius auch eine Deutung dieser Prinzipien als Zwischenwesen aus und sagt klar genug, daß diese Prinzipien in Wirklichkeit mit Gott identisch sind, eine virtuelle Geschiedenheit im innergöttlichen Bereich: „Wir behaupten nicht, daß das Sein-an-sich als die Ursache alles Seienden irgendeine göttliche oder engelhafte Wesenheit sei . . ., noch wollen wir irgendeine andere lebenzeugende Gottheit annehmen neben dem übergöttlichen Leben, welches Ursache aller Lebewesen und des Lebens-an-sich ist, noch wollen wir, daß es, um es kurz zu sagen, ursprüngliche und schaffende Wesen und Hypostasen gebe, welche einige sogar in oberflächlicher Rede auch Götter und Bildner des Weltalls genannt haben. Aber weder sie noch ihre Väter wußten, um wahr und richtig zu sprechen, daß jene nicht existieren. Wir sagen vielmehr, Sein-an-sich, Leben-an-sich und Gottheit-an-sich sei in ursprunghafter, göttlicher und verursachender Weise der eine überursprüngliche und überwesentliche Urquell und Ursprung von allem. Im Sinne der Mitteilung aber nennen wir die von Gott, dem Unmitteilbaren, ausstrahlenden fürsorglichen Kräfte Wesengebung-an-sich, Belebung-an-sich, Vergöttlichung-an-sich, woran die Dinge ihrer Natur entsprechend teilnehmen, so daß sie existierend, lebendig und göttlich sind und heißen und so auch hinsichtlich der anderen Bezeichnungen."[23]

So findet denn Dionysius in Gott eine Scheidung im doppelten Sinn, einmal die zwischen dem Wesen des Ureinen, wo das göttliche Sein in steter Unveränderlichkeit und beständiger Ruhe west, und der Vielheit seiner Kräfte, der Prinzipien der Schöpfung, wo dieses urgöttliche Sein, das trotz aller Selbstgleichheit und Beständigkeit ein dynamisch aufgefaßtes Sein ist, in die schöpferische Lebendigkeit hervorgetreten ist. Und dann die Scheidung dieser Prinzipien untereinander, durch die Gott zum *πολυώνυμος* wird, dem all die verschiedenartigen Namen zugehören, von denen das Buch „Von göttlichen Namen" handelt. „Gemäß diesen und jenen Ursachen und Kräften benennen sie die überklare und übernamige Güte."[24] Der gleiche Dionysius, der Gott als *πάσης σοφίας ὑπεριδρυμένος* bezeichnet, sagt doch, daß Gott die *αἰσθητά* nicht erkennen könne, wenn er *πάσης αἰσθήσεως ὑπεριδρυμένος* wäre[25]. Es müssen also doch Kräfte in Gott sein, durch die er mit den Geschöpfen anteilgebend in Beziehung steht, die aber doch nicht

[23] D. N. II, 6; PG 3, 953 B: *Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν, ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν . . . οὐδὲ ζωογόνον ἄλλη θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων ὅσα ζῇ καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν, οὔτε . . . ἀρχικὸς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις . . . Ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν οὖν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν . . .*

[24] D. N. I, 8; PG 3, 597 A. [25] D. N. VII, 2; PG 3, 868 C.

hinfällig machen, daß die Urgottheit in ihrem innersten Wesen *ὑπερδρυμένη* über alle Kräfte ist. So geschah es denn, daß Moses bei seinem Aufstieg bis zu Gott selbst zuerst viele Lichter sah — die schon in eine Vielheit zerstreuten Lichtstrahlen des urgöttlichen Lichtes —, ehe er zu Gottes Wesen selbst kam[26]. Wir aber in unserer menschlichen, wenn auch von der Gnade getragenen Gotteserkenntnis kommen nur zu den göttlichen *δυνάμεις* und haben doch etwas von Gott erkannt[27].

II. Ideelle Vielheit

1. Die göttlichen Ideen. Auch für den Areopagiten sind die Geschöpfe Abbilder göttlicher Urbilder, *εἰκόνες τῶν θείων παραδειγμάτων*[28], wenn man auch seine Theologie nicht eigentlich Bildtheologie nennen kann. Er bevorzugt den Vergleich des Lichtes mit seinen Strahlen als Fassung für seine theologischen Gedanken. Aber was er sagen will, ist Gleiches oder doch sehr Ähnliches wie die Bildtheologie. Für uns Heutige wird vielleicht sogar das eigentliche Anliegen der patristischen Abbildtheologie in der Lichttheologie des Dionysius greifbarer. Daß nämlich die Geschöpfe Sein und Schönheit besitzen durch die Teilnahme am göttlichen Sein und seiner Volkommenheit und daß die Geschöpfe Bilder der göttlichen Eigenschaften sind, bedeutet, daß sie mit diesen im realen Kontakt der Teilnahme stehen. Das neuplatonisch-patristisch gefaßte Abbild ist nicht Erinnerungszeichen oder reine, den betrachtenden Geist zum Urbild hinlenkende Ähnlichkeit, sondern besitzt etwas vom Urbild selbst in sich.

Das aber haben die Geschöpfe auch in der Theologie des Areopagiten, die darauf drängt, bei der Betrachtung der Dinge durch ihre sichtbare und greifbare Hülle hindurchzudringen. Denn in ihr liegen als Tieferes die *λόγοι*, die als innerstes Licht durch die Hülle strahlen und von dem Geist gesehen werden, der fähig ist, dieses Licht zu sehen[29]. Diese Logoi, die im inneren Grund aller geschaffenen Dinge verborgen leuchten, ermöglichen als Abbilder göttlicher Wirklichkeiten dem Eingeweihten einen Aufstieg zu Gott[30]. Ja, dieses Bild ist ein Stück der göttlichen Wirklichkeit selbst, eingefangen in der Erkennbarkeit eines geschaffenen Wesens. Die Logoi in den Dingen sind ein Ort, an dem Gott sich dem Menschen nähert. Das ist der Ort Gottes, den Moses sah. Durch diese Logoi „wird seine über alle Erkenntnis hinausgehende Gegenwart angezeigt“[31]. Sie sind wie der Lichtfleck, den das Licht der in Gott bestehenden Ideen auf dem Grund der Einzelgeschöpfe erleuchtet. Die *παραδείγματα* vom Geschöpflichen in

[26] M. Th. I, 3; PG 3, 1000 D.
[27] D. N. II, 7; PG 3, 645 A.
[28] D. N. VII, 3; PG 3, 869 D.
[29] D. N. IV, 1; PG 3, 693 C.
[30] D. N. VII, 3; PG 3, 869 D.
[31] M. Th. I, 3; PG 3, 1000 D.

Gott, in denen die Geschöpfe ihre Urbilder haben, leuchten und strahlen nach außen. Denn es gibt keine Idee in Gott, an der nicht teilgenommen würde[32]. Die Paradeigmata lassen in den tatsächlich existierenden Geschöpfen das Licht ihrer Logoi erstrahlen. Es ist die Aufgabe der Geschöpfe, so nahe der Lichtquelle der göttlichen Idee zu stehen, daß ihr Licht in ungetrübter Anteilnahme in ihnen leuchtet. Die seienden Dinge müssen bewahrt werden gemäß ihrer jeweiligen Idee[33]. Alle „Ideen der seienden Dinge aber bestehen in der Ursache aller Dinge vorher in einer einzigen überwesentlichen Einigung“ [34].

Wenn es nun auch sozusagen eine Zeitlang Ideen von Geschöpfen in Gott gab, ohne daß sie schon Nachbilder im geschöpflichen Raum gehabt hätten, scheint es doch nach des Dionysius Auffassung keine Idee in Gott zu geben, die nicht auch in der geschöpflichen Existenz ihr Nachbild hätte. So dürfte die Freiheit des Schöpfungsaktes, die anderswo schon als „libertas exercitii“ bei Dionysius fraglich erscheint, von hier aus auch als „libertas specificationis“ in Frage gestellt sein. Denn es gibt beim Areopagiten zwar einen formalen Unterschied zwischen Ideen und Analogien. Trotzdem erscheinen Ideen (als die innergöttlichen Urbilder) und Analogien (als die von Gottes Willen ausgehenden Bestimmungen und Anordnungen zum Dasein und Sosein) wesentlich aneinandergekoppelt. Die *παραδείγματα* der Dinge in Gott scheinen zugleich die *προωρισμοί* zu sein, kraft deren die in den Ideen gefaßten Dinge auch schon zum Dasein bestimmt sind[35]. Wenn Dionysius das Urgute und Urschöne *ἀρχὴ παραδειγματική, τελετική, ποιητική, εἰδική, στοιχειωτική* nennt[36], dann hat er damit verschiedene Gesichtspunkte des einen göttlichen Prinzips bezeichnet, und gerade durch diese Verbindung des idealen und des vorherbestimmenden Momentes gibt er zu erkennen, wie sehr nach seinen Begriffen beides zusammengebunden ist, so daß tatsächlich die Freiheit der Schöpfung fraglich erscheint. Dennoch hebt der hier niedergelegte Gedankengang nach Dionysius die Freiheit des Schöpfungsaktes nicht notwendig auf. Die Urgottheit selbst bleibt frei. In jenem Reich, in dem die Ureinheit Gottes schon in die Vielheit von Ideen und Analogien auseinandergegangen ist, ist Schöpfung schon geplant und beschlossen und deshalb keine Idee vorhanden, deren Ausführung nicht beschlossen wäre.

Ist nun alles Geschaffene nichts anderes als die in die geschöpfliche Existenz geführten Ideen, die längst vorher in Gott bestehen, dann muß Dionysius von daher konsequent zur Behauptung kommen, daß es nichts existierendes Böses geben könne. Wenn auch seine Abhand-

[32] D. N. IX, 3; PG 3, 912 A.
[33] D. N. VIII, 9; PG 3, 897 C.
[34] D. N. V, 8; PG 3, 824 C.
[35] D. N. V, 8; PG 3, 824 C.
[36] D. N. IV, 10; PG 3, 705 D.

lung über das Böse im vierten Kapitel des Buches „Über Göttliche Namen" durch die Eigenart ihrer Ausführung und Stilart verrät, daß sie, so wie sie daliegt, nicht erst auf dem Boden dionysischen Denkens gewachsen ist, mag sie auch so sehr von seinen sonstigen Ausführungen abweichen, daß sie zur Verräterin an der areopagitischen Pseudepigraphie geworden ist — denn da sie den Stempel des Proklus an sich trägt, müssen die angeblichen areopagitischen Schriften nach Proklus entstanden sein[37] —, so ist der Inhalt dieser Lehre vom Bösen keineswegs ein Fremdkörper im dionysischen System. Das Böse kann auch nach seinem System nichts Existierendes sein, weder für sich, noch in irgendeinem anderen bestehenden Wesen. Alles, was besteht, muß ja seine Idee vorher in Gott haben. „Wenn etwas irgendwie ist, so ist es und wird gedacht in dem Vorherseienden."[38] In Gott, dem Urguten, aber kann es nicht die Idee von etwas Bösem geben. Deshalb sind „die schöpferischen Faktoren des Bösen nicht Logoi und Dynameis, sondern Ohnmacht, Schwäche, unsymmetrische Vermischung der unähnlichen Dinge"[39]. Wenn die Ideen der Geschöpfe, die Gott in sich trägt, fehlerhaft verwirklicht werden in der außergöttlichen Existenz, dann entsteht das Böse. Dabei macht Dionysius dann wenig Unterschied zwischen moralischem Bösen und physischem Übel.

2. Analogien. Kein Begriff findet sich beim Areopagiten häufiger als der der Analogie oder gleichbedeutende wie *τὸ ἐφικτόν*, *τὸ οἰκεῖον*. Die hierarchische Ordnung des Daseins, die das ganze Werk des Dionysius durchzieht, resultiert aus dem, was er Analogie nennt. „Es vermag die Person des Hierarchen einerseits selbst, entsprechend seiner Natur und seiner Analogie und Stellung, in den göttlichen Dingen vollendet und vergöttlicht zu werden, anderseits die Untergebenen, je nach Würdigkeit der einzelnen, an der heiligen Vergottung, die ihm selbst von seiten Gottes geworden, Anteil nehmen zu lassen."[40] Dadurch, daß jedem Geschöpf seine Analogie bestimmt ist, entsteht die hierarchische Ordnung der Welt. Der Begriff der Analogie aber hat bei dem Ps.-Areopagiten einen gänzlich anderen Sinn als der uns geläufige von Aristoteles herkommende scholastische Analogiebegriff. Bei Dionysius bedeutet die Analogie jene bestimmte Daseins- und Vollkommenheitsstufe, die von Gottes Willen für das Geschöpf festgelegt ist und die das Geschöpf zu erfüllen hat. Stellen wir also Gott und Geschöpf gegenüber, so ist die Analogie nicht so sehr ein beide Pole umfassendes Verhältnis, sondern es handelt sich um zwei Analogien, die in Einklang und Übereinstimmung miteinander zu bringen

[37] Gleichzeitig, aber unabhängig voneinander haben H. Koch und J. Stiglmayr S. J. den Beweis dafür geliefert.
[38] D. N. V, 5; PG 3, 820 A. [39] D. N. IV, 31; PG 3, 732 B.
[40] E. H. I, 2; PG 3, 372 D.

sind. Die Analogie ist also, insofern sie in Gott besteht, eine Entscheidung seines Willens, eine Bestimmung; und, soweit es die Kreatur angeht, ein Sein-sollendes, das die Kreatur zu erfüllen hat. Das ist mit der Vielfältigkeit der Schöpfung gegeben, die nicht in eingestaltiger Weise am Ureinen teilnehmen kann, sondern jedes Geschöpf nimmt in einem bestimmten Grade an der Vollkommenheit des Einen teil. „Nicht auf eine Weise nehmen sie an eben diesem Einen teil, sondern so, wie einem jeden die göttliche Waage gemäß dem Zukommenden die Teilnahme zuteilt." [41].

V. Lossky [42] hat in zehn Paragraphen fast ebensoviele Bedeutungen des Analogiebegriffes bei Dionysius herausgearbeitet. Die Verschiedenheiten sind jedoch nicht der Art, daß man berechtigt wäre, von verschiedenen Analogiebegriffen zu reden. Es ist vielmehr jedesmal ein neuer Gesichtspunkt des einen Begriffes, der die von Gott herkommende Bestimmung der jeweils sein sollenden Seins- und Vollkommenheitsstufe des Geschöpfes ist.

In Gott, von dem „die Analogien der seienden Dinge" [43] herkommen, ist die Analogie die Bestimmung des dem Geschöpf zukommenden Standes, in dem das Geschöpf an der göttlichen Vollkommenheit teilzunehmen hat. Somit liegt hier die Analogie sehr nahe an der Idee, die Gott vom Geschöpf hat; denn sobald Gott die Idee eines Geschöpfes in sich trägt, ist diese Idee auch dazu bestimmt, von einem existierenden Geschöpf verwirklicht zu werden. Beide Begriffe, Idee und Analogie, liegen in Gott so eng zusammen, daß Lossky sie einfachhin identifiziert. Er glaubt, die Ideen im dionysischen Sinn Ursachen der Dinge nennen und Kausalität mit Manifestation gleichsetzen zu sollen. Wer aber genau die Terminologie des Areopagiten untersucht, wird finden, daß er sehr wohl zwischen einer Exemplar- und einer Wirkursächlichkeit unterscheidet. Exemplarursache der Dinge sind die Ideen Gottes. Als Wirkursachen aber treten in Gott die Analogien hinzu, die formaliter etwas anderes sind als die Ideen. Lossky dürfte den Sinn des Areopagiten nicht genau wiedergeben, wenn er sagt, daß die Analogien die Ideen Gottes vom Sein sind. Nach der Idee, die Gott vom geschöpflichen Sein hat, bestimmt er in der Analogie die Verwirklichung der Ideen im Geschöpf. Das ist die Wirklichkeit, die Gott den Namen der Gerechtigkeit einträgt, daß „er allen Dingen das Gebührende zuteilt, Ebenmaß, Schönheit, Wohlordnung, Einrichtung und alle Zuweisungen und Stufen für jegliches Wesen gemäß dem wahrhaft gerechtesten Gesetz bestimmt und für alle Dinge der

[41] E. H. 1, 2; PG 3, 373 B.
[42] La notion des analogies chez Denys le Ps.-Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 279 ff.
[43] D. N. VI, 10; PG 3, 705 C.

Urheber ihrer individuellen Selbsttätigkeit ist"[44]. Wenn Gott die einzelnen Geschöpfe *ἀναλόγως* zu sich emporzieht[45], dann doch deshalb, weil er, der sich selbst stets gleichbleibt, „an und für sich selbst und in sich auf dem herrlichsten Gebiete der Selbstgleichheit fest und unbefleckt begründet"[46], die Seinsstufe, der entsprechend er die einzelnen Geschöpfe behandelt, vorher bestimmt, ihre Analogie also vorher in sich selbst gehabt hat.

Dieser göttlichen Bestimmung entspricht dann in den Geschöpfen die Analogie der ihnen bestimmten Seinsstufe. Bei der Darlegung der himmlischen Hierarchie, deren einzelne Stufen in verschiedenem Grade am Urgöttlichen teilnehmen, weiß Dionysius diesen Unterschied der Teilnahme mit keinem kürzeren und das Wesentliche besser treffenden Ausdruck wiederzugeben als mit dem Wort, jede hierarchische Stufe nehme teil *κατὰ τὴν ἑκάστης πρὸς τὰς θεουργικὰς μετουσίας ἀναλογίαν*[47]. Es ist ja nicht von ungefähr, daß gerade der Doctor hierarchicus so häufig mit diesem Begriff der Analogie im oben dargelegten Sinn arbeitet. Die hierarchische Ordnung der Schöpfung entspringt eben daraus, daß die Analogie der innergöttlichen Bestimmung in der existierenden Welt ihre Verwirklichung erfährt. Hier liegt der eigentliche Anwendungsbereich des dionysischen Analogiebegriffes. Die Analogien, in denen die Geschöpfe existieren, müssen den innergöttlichen Analogien parallel geschaltet sein. Darin wirkt sich der Friede der gottgesetzten Hierarchie in der Schöpfung aus, daß alle Geschöpfe im großen Kosmos zusammenhängen, aber doch jedes einzelne unvermischt *κατὰ τὸ οἰκεῖον εἶδος* besteht[48]. Bedenkt man, daß gerade das *οἰκεῖον* eines Geschöpfes das ist, was ihm auf Grund seiner Analogie zukommt, dann verweist gerade auch an dieser Stelle die Analogie der Geschöpfe auf die innergöttliche Idee, die das Geschöpf, seine Analogie erfüllend, abbilden soll.

Es ist also die Analogie im geschöpflichen Bereich das, was dem Geschöpf an Kapazität mitgegeben ist, auf daß es sie erfülle. Es sind alle seine Fähigkeiten mit allen Grenzen, die ihm als endlichem Geschöpf gesetzt sind einfachhin dadurch, daß es in eine bestimmte Stufe hineingestellt ist und daher am Beginn der höheren Stufe seine Grenze findet. So ist z. B. *ἡ καθ' ἡμᾶς ἀναλογία* unfähig, ohne Vermittlung zu den geistigen Schauungen sich auszurecken[49]. Diese dem Geschöpf jeweils bestimmte Analogie ist nun keineswegs etwas rein Passives. Die Gabe der Analogie ist vielmehr nach Dionysius Aufgabe für das Geschöpf. Als *σύνεργος* Gottes soll es durch das Ringen um Erfüllung der ihm gegebenen Analogie in der vom *ἔρως* getriebenen *ἰδιο-*

[44] D. N. VIII, 7; PG 3, 893 D.
[45] C. H. I, 2; PG 3, 121 B.
[46] D. N. IX, 4; PG 3, 912 B.
[47] C. H. XIII, 4; PG 3, 305 C.
[48] D. N. XI, 2; PG 3, 949 C.
[49] C. H. II, 2; PG 3, 140 A.

πραγία selbst dafür sorgen, daß die Analogie, in die es gestellt ist, wirklich parallel läuft der Analogie, die Gott gemäß seiner Idee in sich festgelegt hat.

Es ist also, um in einer anthropomorphen Scheidung das Wirken des einen zu zerlegen, die Idee in Gott seinem Verstand zugeordnet und die Analogie seinem Willen, der die Verwirklichung der Idee im existierenden Geschöpf bestimmt. Der zum Wesen der Offenbarungsreligion gehörende Gedanke scheint also dem Dionysius sehr lieb zu sein, daß ein persönlicher Gott über allem Geschaffenen waltet, in persönlichstem Willensakt dem Geschöpf seine Daseinsstufe und seinen Vollkommenheitsgrad bestimmend. Und doch findet man in der Darlegung dieser göttlichen Bestimmung bei Dionysius Äußerungen, die den Gedanken an den persönlich bestimmenden und waltenden Gott durch eine sonderbar damit verbundene Auffassung von einer naturnotwendigen Harmonie verdunkeln, einer Harmonie, deren Einzelglieder und Stufen mehr aus einer unpersönlichen Naturnotwendigkeit herrühren als aus einem frei bestimmenden persönlichen Gotteswillen[50]. Auch hier vertritt der Ps.-Areopagite krisenhaft stark eine über allem, auch über dem Willen Gottes waltende Naturmacht, die auch der Schöpfung die vom Offenbarungsglauben geforderte Freiheit nicht eindeutig zu wahren und auch in der hierarchischen Ordnung der Analogien bedenklich stark zu walten scheint.

3. Pronoia. Das Band zwischen der innergöttlichen Analogie und der Analogie im Bereich des Geschöpfes ist mehr als die Ausführung eines Auftrages. Die Dinge haben nach Dionysius im ureinen Gott ihren Vorbestand und sind in ihrer Eigenexistenz stets an ihn gebunden, da von Gott die Fäden einer Pronoia (Vorsehung) in die Vielheit mannigfaltiger Pronoiai in den Dingen ausgehen, so die vielfältigen Analogien in den Dingen an die einsförmig existierenden Analogien in Gott bindend. „Die Gottheit hat einfach und unbegrenzt in sich das Seiende voraus durch die mannigfaltige Güte ihrer einen und allursächlichen Pronoia.“ [51] Auch hier ist das Bild von den Radien des Kreises passend. Die Vielfalt der Radien, die alle Punkte des Kreises an den einen Mittelpunkt binden, ist das Bild für die in die Vielheit der πρόνοιαι auseinandergehende einsförmige πρόνοια in Gott.

Sollen die Analogien in den Geschöpfen Abbilder der innergöttlichen Ideen, Verwirklichung der innergöttlichen Analogien sein, so bedarf es der von Gott ausgehenden Kraft, die geschöpfliche und innergöttliche Analogien in Verbindung hält. So wird die Pronoia jene προνοητικὴ δύναμις, die durch alle Analogienstufen der hier-

[50] Vgl. z. B. C. H. IX, 2; PG 3, 260 B. oder X, 1; PG 3, 273 A.
[51] D. N. I, 7; PG 3, 957 A.

archisch gebauten Schöpfung hindurchgeht und die „einfache Erkenntnis in eine Vielheit zerlegt, so wie es der Emporführung des bedürftigeren Wesens entspricht.“ [52]

So finden wir denn, wie beim Begriff der Analogie, auch im areopagitischen Pronoia-Begriff ein doppeltes Element: die Pronoia in Gott und die Pronoia, wie sie in die Vielheit des Geschaffenen hervorgeht. Was dem christlichen alltäglichen Denken als Vorsehung vorschwebt, ist etwas in Gott, seine alles durchschauende Erkenntnis und seine alles vorsorglich leitende Willensentscheidung. Auch Dionysius sieht die Pronoia zunächst in Gott am Werke. Es ist der göttliche Eros, der über den Dingen waltet, aber eben, weil er Eros ist, nicht im innergöttlichen Bezirk bleiben kann, sondern sich über die von ihm ins Dasein gesetzte Welt fürsorgend ergießt, also ἔρως ἐκστατικός [53] wird. In der Pronoia tritt Gott aus sich selbst heraus und wird den Dingen gegenwärtig; oder er nimmt die Dinge in sich hinein, wird selbst Bewegung, weil er die Pronoia aller bewegten Dinge in sich hat. „Man muß glauben, daß er selbst bewegt wird, nicht nach Art einer Fahrt oder Veränderung oder Umwandlung oder Wendung . . ., sondern insofern er . . . allseitig für alles Fürsorge hegt *(προνοεῖν)* und allem durch seine unwiderstehliche, universale Umfassung sowie durch seine fürsorglichen Ausgänge *(προνοητικαῖς προόδοις)* und Einwirkungen auf die ganze Schöpfung gegenwärtig ist.“ [54] Liegt die Pronoia auch in Gott, so kennzeichnet sie doch Gott als den, der aus seiner Einheit irgendwie in die Vielheit hinausgetreten ist. Es ist die Gottheit selbst, insofern sie nach außen tritt und die Schöpfung umsorgt und umfaßt. Ja, Dionysius glaubt, daß die Gottheit ihren Namen gerade daher habe, daß sie die alles sehende *(θεότης: θεάω)* Pronoia ist. „Gottheit bezeichnet die Vorsehung, welche alles schaut und in vollkommener Güte auch alles umkreist *(θεότης: θέω)* und zusammenhält, indem sie alles mit sich erfüllt und alles, was an ihrer Vorsehung Anteil hat, überragt.“ [55]

Daraus versteht sich nun leichter, wie Dionysius immer wieder von den *πρόνοιαι* sprechen kann. Handelt es sich in der Pronoia, wie wir sie eben besprachen, um eine Kraft und Tätigkeit in Gott, so kann eine Fülle von *πρόνοιαι* ihren Platz nicht im Bereich des ureinen Gottes haben. Hier tritt das andere Element des dionysischen Pronoiabegriffes auf: Daß sie auch etwas außer Gott Bestehendes zu sein scheint, ähnlich wie wir ein zweifaches Element in den Analogien gefunden haben. Dennoch liegt ein Unterschied vor. Die Pronoiai, wie sie in den Geschöpfen liegen, sind nicht irgendwelche Kräfte oder Aufgaben, die einer innergöttlichen Pronoia parallel geschaltet wer-

[52] C. H. XV, 3; PG 3, 332 B.
[53] D. N. IV, 13; PG 3, 712 AB.
[54] D. N. IX, 9; PG 3, 916 C.
[55] D. N. XII, 2; PG 3, 969 C.

den müssen. *Πρόνοια* und *πρόνοιαι* sind in Wirklichkeit gar nicht zwei verschiedene Kräftebereiche innerhalb und außerhalb Gottes.

Im schöpferischen Wirken tritt ja nach Dionysius Gott irgendwie aus seiner Einheit in die Vielheit heraus. Ist nun aber die Pronoia die Gottheit selbst, wie sie in die Vielheit der Geschöpfe hinein am Werke ist, so muß die Pronoia aus der Einheit im Einen Gott zur Vielheit der Pronoiai in den Kreaturen werden. Die Gottheit, die geschaffen hat und ihre schöpferische Tätigkeit niemals aufhören läßt, ist der Vielheit der Geschöpfe stets gegenwärtig und ist gerade wegen dieses Gegenwärtigseins Pronoia oder vielmehr Pronoiai.

In den Ausführungen des Dionysius läßt sich deutlich verfolgen, wie sich die Pronoia aus der Einheit im göttlichen Bereich in immer tiefere Vielheit auseinanderfaltet. Die Pronoia waltet ja zunächst als die eine über der ganzen Welt — „einer ist der Ursprung und die Pronoia aller Dinge“ [56] — über ihr strahlend und wirkend wie die Sonne, die ihr Licht allgemein über die ganze Erde ergießt, aber auch jedes einzelne Wesen durchstrahlt. So ist denn gerade die Gottheit, insofern sie Pronoia ist, das Gute, das „geistiges Licht genannt wird, weil es ein quellenhafter Strahl und eine übersprudelnde Lichtergießung ist. Diese bestrahlt aus ihrer Lichtfülle alle Geister über der Welt, um die Welt und auf der Welt, sie verjüngt alle geistigen Kräfte derselben, sie umschließt alle Geister, denn sie ist über alle ausgebreitet, und, über alle erhaben, übertrifft sie alle. Mit einem Worte, sie enthält als Prinzip des Lichtes und überlichtes Licht alle Gewalt der lichtspendenden Kraft in sich, da sie dieselbe eminenter und im vorhinein besitzt und die geistigen und vernünftigen Wesen alle vereinigt und zusammen verbunden hält. Denn wie die Unwissenheit die Eigenschaft hat, die Irrenden zu trennen, so ist es der Anwesenheit des geistigen Lichtes eigen, alle, die es erleuchtet, zu sammeln und in eins zu vereinigen und zu vervollkommnen.“ [57] Das Licht der Pronoia aber durchdringt den ganzen Kosmos, über dem als Ganzem es erstrahlt, auch in seinen einzelnen Stufen und Einzeldingen, die die Ordnung des Ganzen ausmachen. Sowohl in der senkrechten Richtung ist die Pronoia die „überleitende Kraft, die die äußersten Gegensätze verbindet und das Erste mit dem Zweiten und das Zweite mit dem Ersten zueinanderstrebend oder fürsorglich verhaftet.“ [58]. Aber auch innerhalb der einzelnen Stufen in der waagrechten Richtung erhält die Pronoia jedes Wesen in seiner ihm bestimmten Stellung und wird dadurch zur *εἰρηνόδωρος πρόνοια* [59].

Es ist ein Lieblingsgedanke des irenischen Ps.-Areopagiten, daß das göttliche Eine in die Vielheit der *πρόνοιαι* aus sich selbst herausgeht

[56] C. H. IX, 4; PG 3, 261 B. [57] D. N. IV, 6; PG 3, 701 AB.
[58] C. H. XV, 8; PG 3, 337 B. [59] D. N. XI, 3; PG 3, 952 C.

und in den Einzeldingen wirkt, sie in ihrer Selbstgleichheit erhaltend und dadurch den Frieden schenkend. „Alle Dinge lieben es, mit sich selbst Frieden zu haben und geeint zu sein und keinen Ruck und keinen Fall aus sich und aus ihren Eigentümlichkeiten zu erleiden. Der allvollkommene Friede hat auch die Kraft, die unvermischte Selbstgleichheit *(ἰδιότης)* zu bewahren, indem er durch seine friedengebenden Vorsehungen all die Dinge in unerschüttertem und unverwirrtem Verhältnis zu sich und zueinander hält und alles mit ständiger und unnachgiebiger Macht in seinem Frieden und Unbewegtsein festigt."[60] Will die göttliche Pronoia die einzelnen Stufen der Hierarchie geschlossen zusammenhalten, so muß sie schon in die Einzelwesen eindringen, aus denen das Ganze einer hierarchischen Stufe wird. Die *παντελαὶ πρόνοιαι* müssen auch *μερικαὶ πρόνοιαι* werden[61].

In den einzelnen Wesen aber trifft die Pronoia eine andere Kraft, die sich ihr entgegenarbeitet, auf daß durch das Zusammenwirken beider jedes Geschöpf in der ihm von der Urgottheit bestimmten Analogie erhalten werde. Denn ohne die Kraft der Pronoia kann kein Geschöpf seine Analogie erfüllen. „Die Pronoia will jede Natur erhalten, und deshalb sorgt sie für die Wesen, die nach eigenem Willen handeln, so wie es sich selbst bestimmenden Wesen entspricht, und sorgt desgleichen für das Ganze und für das Einzelne in Anpassung an das Ganze und das Einzelne, je nachdem die Natur der der Vorsehung unterstehenden Wesen die fürsorglichen Güteerweise der gesamten und mannigfachen Vorsehung, die sich einem jeden Wesen entsprechend vollziehen, aufzunehmen imstande ist."[62]

Da aber nun in den Einzeldingen der Eros die Kraft ist, die sie nach oben drängt, so werden die Geschöpfe dadurch, daß in ihnen die Pronoia Gottes und der Eros, die treibende Kraft ihrer *αὐτοκίνησις*, zusammentreffen, zu den *σύνεργοι* Gottes. Darin gerade besteht das Mitwirken mit Gott in den Geschöpfen, daß sie im Zusammenwirken von Pronoia und Eros die ihnen von Gott bestimmte Analogie erfüllen.

Wenn man nun aus den Geschöpfen erkennend zu Gott aufsteigen kann, dann ist es die Gottheit, insofern sie Pronoia ist, die man aus den Geschöpfen erkennt und preist. „Weil die Gottheit als die subsistierende Güte unmittelbar durch ihr Sein die Ursache von allem Seienden ist, so muß die urgütige Pronoia der Urgottheit aus allen verursachten Wesen gepriesen werden."[63]

---

[60] Ebd. [61] D. N. I, 8; PG 3, 597 A. [62] D. N. IV, 33; PG 3, 733 BC.

[63] D. h. in den verursachten Wesen erkannt und deshalb gepriesen werden. So wohl richtiger als „von allen verursachten Wesen gepriesen werden", wie J. Stiglmayr übersetzt: D. N. I, 5; PG 3, 539 D.

Besprechungen

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* 8° (XXVI u. 478 S.) Hamburg 1948, Claasen u. Goverts. DM 20.—.

Dieses bedeutsame nachgelassene Werk des Begründers der Phänomenologie geht in der vorliegenden Form, wie der Herausgeber L. Landgrebe im Vorwort berichtet, auf mitstenographierte Vorlesungen und andere mündliche Äußerungen H.s sowie auf Zusätze des Herausgebers, die nachträglich von H. gebilligt wurden, zurück; eine genaue „Quellenscheidung" ist nicht mehr möglich, die literarische Fassung ist Werk des Herausgebers. Das Buch wurde bereits 1938/39 in Prag gedruckt, aber nach dem Einmarsch Hitlers bis auf 200 bereits nach England verkaufte Exemplare eingestampft. So findet es erst jetzt in photomechanischem Neudruck seinen Weg in eine weitere Öffentlichkeit.

Bedeutsam ist schon die umfangreiche Einleitung (1-72) über Sinn und Umgrenzung der Untersuchung. Gleich zu Anfang betont H. mit Entschiedenheit, daß jedes Urteil auf eine „vorprädikative Evidenz" zurückgehen muß. Nur darin findet das Urteil seine Rechtfertigung, daß es auf das Sich-selbst-Geben des Gegenstandes zurückgeführt wird. Das gilt nicht nur von den Erfahrungsurteilen, sondern auch von den apodiktischen Urteilen; auch sie geben nicht „Wahrheiten an sich" wieder, sondern beruhen auf einer „vorprädikativen", d. h. noch nicht begrifflich geformten, Erfassung des Gegenstandes. In jedem Urteil liegt letztlich eine Beziehung auf individuelle Gegenstände und damit auf Erfahrung (21). Nicht von jedem beliebigen Urteil aus kann der Rückgang auf die letztlich zugrunde liegende Evidenz angetreten werden, da die meisten Urteile schon durchsetzt sind mit dem Niederschlag logischer Leistungen, sei es mit wissenschaftlichen Überzeugungen, sei es mit Überzeugungen des praktischen Lebens. Hinter all diese Vorformungen zurückzugehen auf die letztlich zugrunde liegende „schlichte Erfahrung", ist Aufgabe der Phänomenologie.

Der 1. Teil (73-230) bietet dementsprechend eine äußerst feinsinnige, ins Einzelne gehende Analyse der vorprädikativen Erfahrung. Schon das aller bewußten Zuwendung zu einzelnen Gegenständen vorausliegende „Feld der Vorgegebenheit" ist nicht ein „Gewühl" von Daten, sondern hat seine bestimmte Struktur. Das Sichzuwenden zu auffallenden Einzelheiten ist die erste aktive Leistung des erkennenden Subjekts. Im weiteren Verlauf der Untersuchungen folgen sehr interessante Darlegungen über den Ursprung der Modalitäten des Urteils aus der rezeptiven Erfahrung; freilich ist dabei nicht so sehr an die Modalitäten im aristotelischen, als vielmehr im kantischen Sinn gedacht. Als erste Modalisierung erscheint sogar die Negation; sie hat ihre erste Grundlage in der Nichterfüllung einer Erwartung (97). Es folgen anregende Ausführungen über die Erfahrungsgrundlagen des Zweifels und der Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsurteile. Das 2. Kap. behandelt den Unterschied von schlichtem Erfassen und „Explikation" eines Gegenstandes. Explikation wird verstanden als das Eingehen auf den „Innenhorizont" eines Gegenstandes, das Beachten seiner Teile und Eigenschaften. Hier ist das Ursprungsfeld der Kategorien „Substrat" und „Bestimmung"; sie werden nicht im gleichen Sinn wie „Substanz" und „Akzidens" verstanden, da auch die Teile „Bestimmungen" heißen. H. unterscheidet selbständige und unselbständige Bestimmungen oder auch relative und absolute Substrate und Bestimmungen. Absolutes Substrat ist ein Substrat, das nicht mehr als Bestimmung eines andern, absolute Bestimmung eine solche, die selbst nicht mehr als Substrat aufgefaßt werden kann. Das Eingehen auf den „Außenhorizont" des Gegenstandes führt zur Beziehungserfassung (3. Kap.). Die verschiedenen Arten von Beziehungen werden in der vorprädikativen Schicht aufgespürt, bis zu Be-

ziehungen zwischen Wahrnehmungsdingen und bloß fiktiven Gegenständen der Phantasie. Für alle Beziehungserfassung ist notwendige Voraussetzung, daß sich die Beziehungsglieder in der Einheit *einer* Anschauung finden; diese Einheit wird durch die Einheit der Zeit geschaffen; nicht unbedingt notwendig ist die Einheit der objektiven Zeit; genügen kann schließlich die Einheit der Erlebniszeit, die sogar Wahrnehmungs- und Vorstellungsdinge noch verbindet.

Im 2. Teil (231-380) wendet sich der Verf. dem prädikativen Denken zu. Das 1. Kap. handelt vom Urteil in seinen wichtigsten Formen. Das Urteil ist Ergebnis einer Spontaneität; jedoch ist diese nicht als Erzeugen des Gegenstandes selbst, sondern nur als Erzeugen der Erkenntnis von selbstgegebenen Gegenständen aufzufassen (235). Sein Sinn ist, das in der Rezeptivität Erfahrene festzuhalten, mitteilbar zu machen und intersubjektiv zu konstituieren. Feinsinnig spürt der Verf. dem Weg von der schlichten Wahrnehmung und Explikation zum einfachen Urteil „S ist p" nach. Neben die „Ist-Urteile" stellt er als gleichursprünglich die „Hat-Urteile"; ja, die „Ist-Urteile- können in „Hat-Urteile" umgewandelt werden: „S ist rot" wird so zu „S hat Röte". Das 2. Kap. behandelt die „Verstandesgegenständlichkeiten" (entia rationis), denen kein Gegenstand in der Wahrnehmung unmittelbar entspricht, die aber doch im rezeptiv Erfaßbaren fundiert sind; sie werden also im prädikativen Tun als solche erzeugt. Zu ihnen rechnet H. auch die „Sachverhalte", d. h. die einfachen Urteilsinhalte als solche, die selbst wieder Gegenstand einer Aussage werden können (z. B.: „S ist p" ist wahr). Ihr Verhältnis zur Zeit wird ausführlich untersucht: sie sind auf alle Zeit bezogen, überzeitlich. Weitere, z. T. recht subtile Untersuchungen gelten der Seinsart der „Bedeutung", des „Sinnes", von Kulturdingen. Das 3. Kap. behandelt die Modalitäten des Urteils. Zur Modalisierung des Urteils kommt es, wo das Urteil nicht auf Grund ursprünglicher Selbstgebung des Gegenstandes erfolgt (330). Auch das negative Urteil wird als eine Modalisierung des einzig ursprünglichen positiven Urteils betrachtet; es ist sozusagen eine Durchstreichung eines bejahenden Urteils. Eigenartig ist die Auffassung des Zweifels als eines momentanen Sichentscheidens bald für die eine, bald für die andere Seite (366). Weiter werden das Vermutungs- und Wahrscheinlichkeitsurteil und die Modi der Gewißheit besprochen. Die Stärke der Überzeugung hängt nach H. nur vom Grad und der Reinheit der Evidenz ab (369) — wohl ein zu weit gehender Intellektualismus.

Der 3. Teil (381-460) behandelt die Konstitution der Allgemeingegenständlichkeiten, und zwar das 1. Kap. die der empirischen Allgemeinheiten, das 2. Kap. die Gewinnung der reinen Allgemeinheiten durch Wesenserschauung, das 3. Kap. die allgemeinen Urteile. Hier treten die bekannten Thesen der Husserlschen Phänomenologie klar hervor. Schon im empirischen Bereich werden die allgemeinen Typen als etwas streng Eines aufgefaßt, an dem die Einzelnen Anteil haben. „Man darf nicht meinen . . ., jeder Gegenstand habe sein ihm einwohnendes Moment, etwa der Röte . . ., jeder sein individuelles Moment, aber in Gleiche" (393); vielmehr haben die Einzelnen nur eine Beziehung zu dem einen identischen Allgemeinen. Das Allgemeine hat dabei ein rein ideales Sein, freilich nicht im platonischen Sinn ein zu allem Subjektiven bezugloses An-sich-Sein (397). Erst recht gilt das natürlich von den reinen Wesenheiten. Die „Wesenserschauung", durch die sie gewonnen werden, wird eingehend beschrieben (410-428). Aus dem empirischen Einzelnen kann das reine Wesen nicht durch Abstraktion gewonnen werden, sondern es müssen verschiedene Variationen gedanklich durchlaufen werden, bis sich die Einsicht einstellt, daß bei jedem beliebigen Wechsel der außerwesentlichen Momente doch dieses Wesen sich notwendig durchhält. Im folgenden geht H. auf das Problem der Gewinnung oberster Gattungen ein (432-443). Die Bildung des universellen Urteils wird ähnlich wie die der reinen Wesenheiten durch einen Übergang vom Einzelnen zu einem „beliebigen überhaupt" erklärt.

Leider fehlt dem Werk ein Sachverzeichnis, das erst den überaus reichen, hier nur angedeuteten Inhalt im einzelnen recht auswertbar machen würde.

Das Werk ist ohne Zweifel für Logik und Erkenntnislehre höchst bedeutsam, vor allem, weil es gegenüber der idealistischen Auffassung vom Konstruieren des Gegenstandes im Urteil so entschieden die Abhängigkeit des urteilenden Denkens vom vorgegebenen, sich evident darbietenden Gegenstand betont und im einzelnen zu zeigen sucht, wie die begrifflichen Formen aus der „vorprädikativen" Erfahrung entstehen.

Doch bleiben hier noch bedeutsame *Fragen* offen. Man könnte zuweilen den Eindruck gewinnen, die „vorprädikative Erfahrung" sei im Sinne H.s eine rein sinnliche Erfahrung, obwohl das nirgends ausdrücklich gesagt wird. Könnten dann aber aus ihr, wenn auch nur auf dem Umweg über die „beliebige Variation", *reine* Wesenheiten gewonnen werden, die apodiktisch notwendige Urteile ermöglichen? Wenn aber das reine Wesen im konkreten Einzelnen geistig erfaßt wird, wozu ist dann das Durchlaufen der Variationsreihe notwendig? Setzt nicht die Einsicht, daß ein bestimmtes Wesen in jeder beliebigen konkreten Gestalt sich durchhält, bereits die Erfassung dieses Wesens voraus? Wahr ist freilich, daß die Einsicht, daß ein Wesen unter jeder beliebigen Bedingung notwendig ein weiteres Merkmal (als „Proprium") mit sich führt, uns den Charakter dieses Wesens als eines „reinen" Wesens erst klar zum Bewußtsein bringt.

Befremdlich wirkt auch die Auffassung, daß im ersten einfachen Urteil (z. B.: „Dies ist rot") das Prädikat noch ein singulärer Terminus („dieses Rot") sei, und daß diesem Einzelbegriff nur die *formell allgemeine Einheit* der Art gegenübergestellt wird. Hier sieht Thomas (De ente et essentia, c. 4) ohne Zweifel richtiger, wenn er die „natura absolute considerata", die im Urteil ausgesagt wird, sowohl von der individuellen wie von der universalen Einheit absehen läßt. Nur so kann erklärt werden, wie das gedachte Wesen wirklich in den Einzeldingen, und zwar als vervielfachtes, existiert.

Die letztlich entscheidende Frage ist schließlich die nach dem *Sein* der aufgewiesenen Gegenstände und Strukturen. Es könnte zunächst den Anschein erwecken, als schreibe H. den Gegenständen allein auf Grund der äußern Wahrnehmung im Sinn des „naiven Realismus" reales Ansichsein zu. Doch ist zu beachten, daß er stets nur von „Wirklichkeit" spricht. Der Seinscharakter dieser „Wirklichkeit" bleibt in der Schwebe; gewiß wird sie in Gegensatz gesetzt zur „Fiktion" der frei schaffenden Phantasie; aber damit ist noch nicht ausgeschlossen, daß ihr „esse" doch nur ein „percipi" ist. Nur in einer einzigen, leicht zu übersehenden Anmerkung erwähnt H., daß „auch der Gegenstand selbst unter transzendentalem Gesichtspunkt Produkt der Konstitution ist" (301). In der Tat steht dieser letzte Idealismus, vorausgesetzt, daß die Konstitution des Gegenstandes dem urteilenden Denken vorangeht, nicht im Widerspruch zu den phänomenologischen Analysen des Werkes, die sich in einer gegen Realismus und Idealismus letztlich noch neutralen Sphäre halten. Daraus ergibt sich freilich, daß die Lösung der letzten Seinsfrage nicht durch die Analyse der Sinnenwelt allein gefunden werden kann.

Kurz hingewiesen sei noch auf den Begriff eines „Urteils im weiteren Sinn", das sich schon in der vorprädikativen Sphäre finde (62), und auf die Bemerkungen über das Zustandekommen der Dingwahrnehmung durch Zusammenwirken verschiedener sinnlicher Funktionen (72); wir haben hier interessante Parallelen zu dem „iudicium sensus" des hl. Thomas und zu der scholastischen Lehre über die Bildung des „phantasma" durch die äußern und innern Sinne.

J. de Vries S.J.

Zur Seins- und Transzendentalienlehre liegen drei Schriften vor. Eine Neuerscheinung: L. M. Régis, O.P., *L'Odyssée de la Métaphysique*. Conférence Albert-le-Grand 1949. 8° (96 S.) Paris 1949, Doll. 1.—, geb. Doll. 1.50. — Zwei Neuauflagen: N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, 3. (unveränderte) Aufl. gr. 8° (115 S.) Stuttgart 1949, Kohlhammer. — O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, 3. erweiterte Aufl. gr. 8° (125 S.) Stuttgart 1949, Kohlhammer, DM 6.80.

1. Zu L. M. Régis, L'Odyssée de la Métaphysique. Jede Arbeit, die auf einer umfassenden und tiefen Erkenntnis des unvergänglichen Werkes des hl. Thomas von Aquin beruht, wird ihrem Gegenstand eine Gestalt geben, die auch in der Gegenwartsdiskussion wesentliche Bedeutung hat. Die Arbeit von R., des Leiters des Instituts für mittelalterliche Studien von Montréal, nun stellt die thomistische Seins- und Transzendentalienlehre auf kurzem Raum in ihrer überzeitlichen und zugleich gegenwartsnahen Bedeutung in ansprechender und geistvoller Form vor. Sie entfaltet im 1. Teil das Subjekt der Metaphysik, das Sein, seine transzendentalen Attribute, seine letzte Heimat in Gott. Sie zeichnet im 2. Teil die großen Schicksale (les tribulations) der Metaphysik; in der vorplatonischen Zeit der griechischen Philosophie: die Spekulationen über das Eine und Viele, über Sinnes- und Verstandeserkenntnis; ferner die platonische und aristotelische Seinslehre, die dann Thomas von Aquin in einer einzigarten Synthese vollendet hat. Dankbar begrüßen wir diese wertvolle Schrift, die eine hervorragende Kenntnis des hl. Thomas verrät und seine Lehre in neuen Aspekten ergründet. Vielleicht geht der Verf. etwas zu weit, wenn ihm der Satz unterläuft, daß nur Thomas die wahre Natur des metaphysischen Seins und der Transzendentalien entdeckt habe (43). Wichtiger aber in sachlicher Hinsicht sind wohl folgende Fragen: Ist das Dasein (esse) actus essentiae oder aber actus huius entis, quod habet essentiam tamquam principium sui ultimum constitutivum? Wenn Letzteres offenbar der Fall ist, dann muß man auch die dem Daseienden logisch vorgeordnete Singularität und haecceitas in ihrer Beziehung zu essentia, zum Seienden, Dieses- und Daseienden offenlegen. Die Betrachtung bleibt unabgeschlossen, wenn sie nur sagt: essentia und exsistentia sind im ens contingens real unterschieden. Gewiß sind sie das. Aber sie sind zugleich innere, das eine ens contingenter exsistens konstituierende Prinzipien. Wie konstituieren sie es? Wie konstituiert die Zweiheit der inneren Gründe die Einheit des ens constitutum? Wie ferner sind in dem einen ens contingenter exsistens mehrere, sinnvoll-final geordnete innere Gründe: essentia, Singularität, haecceitas und exsistentia? Wie und wodurch letztlich als inneren Möglichkeitsgrund ist das eine ens contingenter existens auch in seinem Subjekt- und Objektsein innerlich in Potenz-Akt-Stufung aufgebaut, so daß es ist: ens, hoc ens und hoc ens exsistens? Könnte die Betrachtung nicht einen großen Schritt vorwärts tun und im Gespräch der Gegenwart dadurch entscheidende Antriebe gewinnen, wenn sie dazu überginge, mit der gleichen Hingabe und Aufgeschlossenheit die Seins- und Transzendentalienlehre des Duns Skotus und Suarez zu studieren und auf die Thomistische Lehre zu beziehen? Hat nicht Thomas von Aquin auch gerade dadurch seine überzeitliche Bedeutung erlangt, daß er das gesamte, ihm zugängliche Wissen seiner Zeit und der Vergangenheit auswertete? Der Skotistische Seins- und Erkenntnisbegriff unterscheidet sich vom Thomistischen. Besonders unter dem Einfluß transzendental-idealistischer Grundgedanken erkennen angesehene Philosophen der Gegenwart, daß die Philosophie an ihrem Anfang zurückgehen muß über das Singuläre, Tatsächliche und Empirische hinaus zu den vorsingulären, vortatsächlichen und vorempirischen (apriorischen) inneren Gründen der Gegenstände, der Tatsachen, ihrer Erfahrung, ja überhaupt: ihrer Erkenntnis. Um grundsätzlich dieselbe Frage aber geht es bei Thomas von Aquin in der Lehre von der inneren Erschließung des Seienden, geht es, und zwar wohl noch mehr reflex und explicite, insbesondere bei Duns Skotus in seiner Lehre von den formalitates rerum und der distinctio formalis (maior et minor) ex natura rei. Das Studium der mittelalterlichen Philosophie ist wesentlich bedeutsam. Ebenso wesentlich aber und dem innersten Denken der großen Lehrer der Hochscholastik entsprechend ist es, die Hochscholastik, insbesondere den hl. Thomas nicht als den letzten, unüberschreitbaren Gipfel der Philosophie zu betrachten, sondern die scholastischen Fragestellungen zu den neuzeitlichen Problemen innerlich in Beziehung zu bringen und so beide, Scholastik und neuzeitliche Philosophie, in ihren Fragen und Lösungen weiterzuführen. Scholastik und neuzeitliche Philosophie dürfen nicht fremd oder gar überheblich neben- oder

gegeneinander stehen, sondern müssen beide voneinander zu lernen bereit sein. Sie können voneinander lernen und dies nicht bloß in peripheren Fragen, sondern in erster Linie an ihrer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlage.

2. N. Hartmanns Versuch, der Ontologie neue Wege zu erschließen, ist bekannt und in dieser Zeitschrift oft gewürdigt worden: vgl. bes. 20.-24. (1949) 98; ebd. weitere Hinweise. Wir wollen früher Gesagtes nicht wiederholen, müssen aber feststellen, daß H.s Meinung, „die alte, von Aristoteles bis zum Ausklang der Scholastik herrschende Ontologie" sei überwunden, nicht auf einer inneren Erkenntnis irgendeiner der großen scholastischen Richtungen, weder des Thomismus noch des Skotismus noch des Suarezianismus, beruht. Als Merkmal der Realität betrachtet H. Zeit und Individualität. Bewegtheit und Werden kennzeichnen die allgemeine Seinsart des Realen. Daß die Individualität ein inneres, das Seiende selbst konstituierendes, ihm also seinslogisch vorgeordnetes Prinzip ist, bleibt unberücksichtigt. Ebenso, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit von der selbst innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebauten Substanz der Dinge logisch notwendigerweise begründete, ihrem Prinzip darum entsprechende gemischte Seinsvollkommenheiten sind. Bewegtheit und Werden kennzeichnen gewiß das raum-zeitliche Seiende, sind aber nicht sein Wesen, sondern weisen auf das Seiende und seine statisch-dynamische Grundgestalt, näherhin auf die innere Potenz-Akt-Seinsstufung des ens contingens zurück. Das Seiende aber in seinem Wesen, seinen inneren Gründen und Beziehungen sowie in seinen darin gegründeten wesensnotwendigen einheitlich-sinnvoll-final geordneten Vollkommenheiten herauszustellen, ist das erste Anliegen der Ontologie.

3. O. F. Bollnow erstrebt eine systematische Klärung der philosophischen Grundbegriffe in der deutschen Existenzphilosophie, vor allem bei Heidegger und Jaspers. In einer Zeit, wo die bis dahin als selbstverständlich hingenommenen Wertordnungen fragwürdig geworden waren, sollte in der eigenen Existenz ein letzter, von allem äußeren Geschehen unberührbarer Halt gefunden werden. Philosophische Ergründung, zeitgeschichtliche und zeitkritische Betrachtung verbinden sich in den innerlich recht verschiedenen Versuchen, die als Existenzphilosophie bezeichnet werden. B. sieht wesentliche Grenzen der Existenzphilosophie, er erkennt die Notwendigkeit einer tieferen Grundlegung. Dem stimmen wir zu. Worin aber besteht diese tiefere Ergründung, der (namentlich von Heidegger so entschieden geforderte) Rückgang vom Seienden, Unmittelbaren und Gegebenen (zum „Sein", Heidegger) zu den inneren Gründen des Seienden, Unmittelbaren und Gegebenen, die selbst nicht mehr Seiende sind, und doch weder ein Nichts noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, die im Unmittelbaren und Gegebenen verhüllt und offenbar sind, ja verhüllt und offenbar sein müssen? Von verschiedener Seite, je eignen Voraussetzungen und verschiedenem Erkenntnisbegriff aus gehen heute ernste Arbeiten auf dieses Ziel zu. Von einer Einhelligkeit im Vorgehen, in der Bestimmung des Gesuchten, in der Bestimmung des Weges und Zieles des Suchens sind wir noch weit entfernt, und zwar auch bei den Vertretern der scholastischen Philosophie. C. Nink S. J.

Rehm, W., *Kierkegaard und der Verführer*. 8° (620 S.) München 1949, Rinn.

Der Verf. legt in diesem Buch die Frucht seiner zehnjährigen Auseinandersetzung mit Kierkegaard vor. Bereits in seinen Studien zur Literatur- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts („*Experimentum Medietatis*", München 1947, Rinn) hat R. den geistigen Raum eröffnet, in dem er auf Kierkegaard stößt. Seine Begegnung mit dem großen dänischen Theologen hat sich dort im Schatten von deutscher Romantik, von Jacobsen, dem dänischen Romanschriftsteller und Lyriker des ausgehenden 19. Jahrhunderts, und von Rilke vollzogen. In diesem Dreieck gewinnt Kierkegaard eine Beleuchtung, die sein inneres Wesen, aus dem er gelebt, gelitten und geschrieben hat, als „Verführer-Rolle" herausstellen soll. Diese Verführer-Rolle hat sich in einem ersten Entwurf, der schon in R.s „Experimentum Medietatis" aufleuchtet, von

der deutschen Romantik her ergeben: Das „Tagebuch des Verführers" sieht in Kierkegaards „Entweder-Oder" seine Motive in der Romantik vorgezeichnet. Die Romantik ist der Verführung des „aufgeschwollenen Ich", das sich Gottes als der Lebensmitte bemächtigt, in ihrem „poetischen Nihilismus" erlegen. Die Verführer-Rolle hat sich weiter von Jacobsen her ergeben, der nach R. die „dichterische Verkörperung" Kierkegaards ist („Experimentum Medietatis" 169 u. a.) und der Verführung seiner ästhetischen, egoistischen Schwermut erliegt (ebd. 239 u. a.). Sie hat sich schließlich von Rilke her ergeben, indem das „produktive Versuchen an Gott" im Grundmotiv des „Experimentum Medietatis" von Beginn an mitschwingt. „Produktives Versuchen an Gott" bedeutet für Rilke die dichterische Schöpfung einer Gottesidee, die ihm zur Vollentfaltung seines Genies unentbehrlich ist; denn Gott ist für Rilke keine Gegebenheit, das Genie muß ihn erst erdichten, weil es ohne Gottes Eigenschaften nicht wachsen kann (vgl. ebd. 11 und 240 die Worte Rilkes in den Briefen aus Muzot: „Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod"). Aber dieses „Abnehmen" und „Zurückfallen" wirkt sich gerade an der verführerischen Dichterexistenz aus, die dem Verf. zufolge Kierkegaards Wesen bestimmt. Die Dichterexistenz hat mit ihrem produktiven Versuchen an Gott „eine Richtung aufs Religiöse, die mit der Verzweiflung der Resignation etwas gemein hat, nur daß die Gottesvorstellung dabei ist" (ebd. 49). Und wie Rilke für R. die Not des „Experiments" des modernen Menschen, der sich mit Gott entzweit hat und ihn wie Jacobsens „Frau Marie Grubbe" und „Niels Lyhne" nicht wieder zu finden vermag, mit dem „stillen, schweren, geduldigen Weg hin zu Gott, der Arbeit an ihm und dem Willen, sich produktiv an ihm zu versuchen" und mit der „eigentümlich dunklen Himmelfahrt in eine vernachlässigte Stelle des Himmels" (268) erlöst, so begleitet Rilke den Verf. auch in seiner Kierkegaard-Interpretation „Kierkegaard und der Verführer" (200, 557 u. a.).

Hier wird Kierkegaard im Lichte Rilkes zu einem religiösen Dichter (379, 502 ff., 522 u. a.), zu einem religiösen Verführer (520 u. a.), ja zu einem „religiösen Nihilisten" (500). Dieses Ergebnis R.s wird noch verständlicher, wenn er die Geistesverwandtschaft Kierkegaard-Gide, die Rilke feststellen wollte, ebenfalls anführt (572). In der Nachbarschaft von A. Gide, diesem dichterisch gemilderten Vorläufer Sartres, muß das Kierkegaardbild freilich an seinem christlich-evangelischen Kern verlieren und Züge annehmen, die es R. dann erlauben, Kierkegaard neben die „großen Verführer" Rousseau, Wagner, Nietzsche und George zu stellen (517). So bewegt sich die breite, bis ins literarhistorische Detail gehende und mit reichem Quellenmaterial versehene Untersuchung zwischen dem Erbe der „unüberwindlichen" Romantik (347 f.) und dem Ausmünden in den Esoterismus jüngster Literaturreligionsstiftung: George und Rilke!

Von seitenlangen Rhapsodien abgesehen, bietet auch dieses sehr gründlich abgefaßte Werk R.s eine Fülle von Anregungen, die für die kommende Kierkegaard-Forschung von hohem Wert sein können. Hierhin gehört besonders die ausführliche Analyse des Romantischen. Auch was R. über die Ironie und das „Interessante", das „Dämonische", das „Geniale" und das „Spiel" in ihrem Bezug zum „poetischen Nihilismus" sagt, ist im Rahmen philosophischer Anthropologie als illustrierende Ausfaltung der „ästhetischen" Stufe der Kierkegaardschen Stadienlehre von Bedeutung. Denn das Stadium des Genußmenschen ist der Entfaltungsraum des „Johannes", des pseudonymen Verfassers des „Tagebuchs des Verführers", dem R. bis in die letzten Seelenwinkel, zuweilen mit Tiefbohrern Freudschen Stils, nachtastet. Im romantischen Narzismus, dem berauschten Verliebtsein in das eigene Ich und der reflektierten Selbstliebe (165), sieht R. die Wurzel romantischen Lebens; in Johannes, dem Verführer, findet er seine höchste Aufgipfelung. Narzismus bestimmt auch die „Dichterexistenz", die für Kierkegaard ebenfalls noch im Raum des ersten Stadiums beheimatet ist. Kierkegaards schriftstellerisches

Talent hat dann in der Darstellung dieses welt- und ichverhafteten ästhetischen Menschen ein reiches Betätigungsfeld gefunden.

Abwegig hingegen erscheint es, die Deskription des menschlichen Verhaltens im „ästhetischen" Stadium zur tragenden Schicht und zur Herzmitte Kierkegaards zu deuten, wie es R. versucht. Denn gegen das im ästhetischen Stadium verwurzelte Menschenbild richtet sich Kierkegaards Polemik vom „Entweder-Oder" bis zu den Flugblättern des „Augenblicks" und bis zur Auseinandersetzung mit Grundtvig, Mynster und Martensen. Kierkegaard weiß sich allein im Evangelium und der radikalen Kreuzesnachfolge beheimatet. Für ihn ist der Mensch sich erst in der Nachfolge Christi als echter Mensch geschenkt. Die Tagebücher und Predigten sind dafür nicht der einzige Beweis. Eine existenzialtheologische Durchlichtung des gesamten von Kierkegaard hinterlassenen Werkes fehlt uns heute noch — Einzeluntersuchungen haben aber erwiesen, daß sich das schwer zu fassende kierkegaardsche Schrifttum erst von dem Kern evangelischer Nachfolge her klärt und rundet; so E. Petersen, J. B. Lotz, H. U. von Balthasar u. a.

Auch abgesehen davon bietet die Interpretation des „Verführer-Motivs" bei Kierkegaard noch Schwierigkeiten. Gewiß klingt das „Verführen" in den Schriften Kierkegaards immer wieder an, auch ohne Bezug auf das „Tagebuch des Verführers", und zwar mit Begriffen wie „indirekte Mitteilung", „Mitteilung in der Form des Gegensatzes" und „Betrug", Begriffen, deren sich auch Johannes, der Verführer, bediente. Scheinbar liegt also eine Übertragung des „ästhetischen" Verführertums in das ethisch-religiöse Gebiet vor. Denn indirektes Verfahren und Betrug gehören zum Werkzeug eines Verführers. Jedoch kommt der „indirekten Mitteilung" und den ihr verwandten Begriffen in den ethisch-religiösen Stadien ein neuer Inhalt zu. Dieser neue Inhalt lichtet sich aber erst von Kierkegaards theologischem Freiheitsbegriff her, von dem er unter anderem in den Tagbüchern einmal sagt: „Daß Gott freie Wesen sich gegenüber schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern an dem sie hängen blieb" (Tagebücher, ed. Haecker, Leipzig 1941, 93). Für Kierkegaard liegt im Leben der einzelnen Person ein qualitativer Sprung zwischen dem ästhetischen und ethisch-religiösem Stadium, wie es im 2. Teil von „Entweder-Oder" sowie im 2. und 3. Teil der „Stadien" eingehend dargelegt ist. Dieser Sprung geschieht auf Grund der Freiheit von Wahl und Entscheidung; mit der Neusetzung der Person in der Freiheit vollzieht sich zugleich eine Umwandlung der menschlichen Verhaltensweisen, zu denen auch die im ästhetischen Stadium erörterte „indirekte Mitteilung" gehört. War diese bisher ausgeklügelter Kunstgriff und trügerischer Umweg im Spiel des romantischen Verführers zur Befriedigung narzistischen Genusses, so ist sie jetzt im ethisch-religiösen Raum Ausdruck der sokratischen Methode (ethisches Stadium) und Form der Begegnung christlicher Personen (religiöses Stadium).

„Indirekte Mitteilung" ist Ausdruck der sokratischen Methode, indem Sokrates seine Schüler den Weg zur Wahrheit in unantastbarer Freiheit suchen läßt und selbst nur die Hilfestellung einer Lehre gibt, die sich in dialektische Ausdrucksformen kleidet. Kierkegaard bezeichnet sie als indirekte Mitteilung oder Mitteilung in der Form des Gegensatzes. So sagt Quidam in den „Stadien" über die Lehrweise des Sokrates: „Der wahre Ernst ist auf eine jede Gefahr aufmerksam, auch auf diese, daß einer bona fide ein gedankenloser Jünger würde, was am besten dadurch vermieden wird, daß der Gegensatz als Form der Darstellung (indirekte Mitteilung) benutzt wird. In meinen Gedanken ist mit Ausnahme von solchen beauftragten Individualitäten wie die Apostel, deren dialektische Stellung ich nicht fassen kann, keiner ernster gewesen als der, welcher in der Form des Scherzes seine Gedanken kleidete (Sokrates), und keiner, der so sympathetisch seine Mitmenschen geliebt hat und keiner, der so tief die Gottheit bewundert hat" (nach der dänischen Ausgabe, Kopenhagen 1845, 266). Im religiösen Stadium besagt indirekte Mitteilung als Ausdrucksform der Begegnung von christlichen Personen, den Mitmenschen in seiner Freiheit Gott gegenüber zu belassen, damit der Mensch

für sich selbst die Wahrheit in Gott findet. Denn Gott allein vermag einer Person wesentlich zu helfen, während der Mitmensch nur Anlaß sein kann (vgl. den Assessor im „Entweder-Oder").

Im grellen Licht seiner zugespitzten Dialektik setzt Kierkegaard an Stelle der indirekten Mitteilung oder der Mitteilung in Form des Gegensatzes zuweilen das Wort „Betrug". So sagt Quidam in den „Stadien", nachdem er seine Gedanken über den christlichen Prediger ausgeführt hat: „. . . Die höchste Wahrheit über mein Verhältnis zu ihm (dem Zuhörer und dem Mitmenschen) ist diese: ich kann ihm in nichts wesentlich helfen . . . und die adäquateste Form für diese Wahrheit ist, daß ich ihn betrüge. Denn sonst wäre es ja möglich, daß er sich irrte und . . . betrogen würde, dadurch nämlich, daß er glaubte, sie von mir gelernt zu haben" (nach der dänischen Ausgabe a. a. O. 265). Wie Kierkegaard hier den Betrug als Form der indirekten Mitteilung von dem moralisch zu verwerfenden Betrug unterscheidet, geht daraus hervor, daß in diesem Zitat der „Betrug" im ersten Sinn („daß ich ihn betrüge") als Mittel erscheint, den Betrug im moralisch verwerflichen Sinn („daß er sich irrte . . . und betrogen würde") zu vermeiden. Nur der Apostel ist nicht auf die Mitteilung in der Form des Gegensatzes, auf die indirekte Mitteilung, angewiesen. Der Apostel allein nimmt bei Kierkegaard hier eine Sonderstellung ein, er allein kann sich auf Grund der Autorität Christi „direkt" mitteilen, ohne dabei die Freiheit der anderen Person anzutasten, er ist deshalb auch „dialektisch unverstehbar".

So steht für Kierkegaard jede Person in Einsamkeit vor Gott, und es wäre ein Verbrechen, wenn ein Mensch in diese Einsamkeit eindringen würde, um die Entscheidung eines anderen Gott gegenüber unmittelbar zu beeinflussen. Darin sieht Kierkegaard eine Verletzung der Freiheit des anderen. Wesentlich können wir also niemals einem anderen helfen, wohl aber bleibt immer noch als einzige helfende Kommunikation vom einen zum anderen die indirekte Mitteilung, die Mitteilung in der Form des Gegensatzes. Mit ihren neuen Sinngehalten als sokratischer Methode und Form christlicher Personenbegegnung stehen wir aber im zentralen Forum Kierkegaardschen Geistes, wo sich Wahrheit mit Freiheit, wo sich einsame Individualität mit gebend-empfangender Zweiheit der Mitteilung versöhnen. Erst hier gewinnen sokratische Methode und christliche Personbegegnung, so wie Kierkegaard sie versteht, ihren vollen Sinn. Und es hieße den innersten Geist Kierkegaards verfälschen oder wenigstens nicht ernst nehmen, wollte man sie psychologisch, wie es R. tut, als eine selbsttrügerisch ins Religiöse sublimierte Form des narzistisch-romantischen Verführertums interpretieren (434, 439, 441 ff., 450, 467 u. a.), wodurch Kierkegaard als „Priester seiner selbst" erscheint (516), Kierkegaard, der doch immer Sokrates als sein erstes Vorbild nahm, Sokrates, der es „für das Furchtbarste ansah, im Irrtum zu sein" (Frater Taciturnus). Ein „Priester seiner selbst" aber würde den schlimmsten aller Irrtümer bedeuten.

Der Hauptwert des in seinen Problemstellungen sehr anregenden Buches liegt also darin, daß es nach Antworten verlangt, welche die Grundschicht Kierkegaards in tieferer und vollerer Weise freilegen können.

H. Jaeger S. J.

Schultz-Henke, H., *Lehrbuch der Traumanalyse.* gr. 8° (XII u. 284 S.) Stuttgart 1949, Thieme. DM 24.—.

Die fundamentale These des Werkes lautet: den Traum kann man nur dann verstehen, wenn man ihn in den allgemeinen Beziehungen des gesamten psychischen Geschehens und Erlebens eingebettet sieht. Anderseits führt aber auch die Aufhellung des Traumgeschehens zu einer tieferen Einsicht in die Gesamtstruktur der menschlichen Persönlichkeit. Von dieser Voraussetzung ausgehend entwirft der Verf. im 1. Teil des Werkes eine *psychologische Anthropologie*, in welcher die Antriebe als Zentrum menschlichen Erlebens gesehen werden. In klarer begrifflicher Analyse werden die allgemeinsten Gesetze menschlicher Bedürfnisse (Antriebe) gewonnen, die wesentlich zur

Natur des Menschen gehören. Im konkreten Geschehen sind zunächst drei Antriebsorte von tragender Bedeutung zu erwähnen, nämlich die Strebungen nach Besitz, nach Geltung und die Liebesbedürftigkeit einschließlich Sexualität. Hinter diesen steht aber noch eine tiefere und bedeutendere Antriebssphäre, nämlich die Bedürfnisse nach Dauer (Ewigkeit), Ruhe, Ordnung, Frieden und Geborgenheit. Gerade diese Bedürfnisse sind es, die den Menschen tief charakterisieren; sie sind ständig vorhanden, üben ständig eine zähe Wirksamkeit aus und ihre Nichterfüllung greift in empfindlicher Weise die Existenz des Menschen an (14). Mit Genugtuung muß festgestellt werden, daß ein Naturwissenschaftler vom Standpunkt der Traumforschung aus mit aller Entschiedenheit die Frage nach dem geistigen Bereich des Menschen positiv beantwortet (18). Der Mensch reagiert nicht nur auf bestimmte Einzeldinge dieser Welt mit Gefühl und Bedürfnis, sondern in viel intensiverer und ausgebreiteterer Art auf das Ganze der Welt. „Im Hintergrunde" tut er es dauernd. Es gehört zur ursprünglichen Natur des Menschen. Wenn der Mensch sich auch immer wieder den Einzeldingen zuwendet und sie sucht, so ist das kein Beweis dafür, daß das geistige, das religiöse Erleben etwa schweigt (20). Ein weiteres ausschließlich menschliches Charakteristikum sieht der Verf. in der durchgängigen Zwiespältigkeit des Menschen. Sie wurzelt in der Tatsache, daß der Mensch nicht instinktmäßig an eine bestimmte Umwelt gebunden und abgestimmt, sondern weltoffen, frei ist. Die wesenhafte Zwiespältigkeit äußert sich nicht nur in der Antinomik widerstreitender animalischer Bedürfnisse, sondern vor allem im Gegensatz von niederen und höheren Antrieben. Letztere sind gekennzeichnet durch das Attribut der Dauer und der Nachhaltigkeit, während andere vergleichsweise flüchtig sind und von materiellen Gütern erfüllt werden können, die dem Verfall und Verlust geweiht sind. Die entscheidende Tatsache ist aber nicht wegzuleugnen, daß der Mensch nach Dauer (Ewigkeit) strebt; er ist auf das Ganze des Lebens hingeordnet, er entwirft sich naturhaft auf das Ganze und wurzelt eindeutig darin. Der Mensch zieht die Befriedigung geistiger Güter „im Grunde" vor. Die Wahl zwischen minderen und höheren Bedürfnissen ist für ihn ein wesensmäßiges, „existenzielles" Problem (24). In der weiteren Entwicklung der psychologischen Anthropologie werden dann die Möglichkeiten der Bewältigungsformen menschlicher Zwiespältigkeit aufgezeigt: die Nacheinanderbefriedigung, die Sublimierung, der Ausgleich durch Steuerung, durch Verzicht und durch Hemmung. In vorzüglicher Analyse wird der Unterschied der beteiligten psychischen Faktoren, der Unterschied zwischen der Vernunft, dem Verstand, dem Gefühl, dem Ich und dem Selbst, herausgearbeitet.

Der 2. Teil ist der *theoretischen Analyse des Traumgeschehens* gewidmet. Die erste Eigentümlichkeit des Traumes besteht darin, daß er dem Phantasieerleben des Wachzustandes am nächsten verwandt ist. Letzteres steht wiederum in enger Beziehung mit dem Antriebsleben. So ist es zu verstehen, daß die Antriebsbereiche des Besitzstrebens, des Geltungsstrebens und des Sexualstrebens im Traumgeschehen einen dominierenden Charakter besitzen. Ein weiteres Merkmal der Struktur des Traumes ist darin zu sehen, daß er eine Verwandtschaft zur Neurosenstruktur erkennen läßt, die nur im Intensitätsgrad von der neuroiden Struktur unterschieden wird. Letztere kennzeichnet einen jeden „normalen" Menschen und besteht darin, daß der Mensch neben den auf das Glück gehenden Antriebserlebnissen auch das diesen widersprechende Furchterlebnis besitzt (80). Das dritte Merkmal des Traumes sieht der Autor im kompensatorischen Charakter. Rücksichtnahme auf die Umwelt, Konventionen, Gesetze usw. sorgen dafür, daß der Mensch die Lebenssituationen nicht restlos auskosten kann, bzw. sie verursachen ein lückenhaftes Erleben. Im Schlaf dagegen, in welchem der Mensch die Welt nur unvollkommen registriert, ist auch die Furcht vor ihr zum Teil aufgehoben. Und so wird im Traum ein Teil des Versäumten gewissermaßen nachgeholt (81). In diesem Sinne bietet der Traum selbst einen Hinweis auf den Konflikt eines Menschen, er weist auf eine Konfliktsituation hin (83). Im weiteren Verlauf des Werkes ist die gute Analyse des Symbols im Traum zu

unterstreichen, die einen großen Raum einnimmt. Die Libidotheorie Freuds wird als unexakt abgelehnt, weil sie entweder zu allgemein aussagt oder Spezielles überwertet (77). Sehr zurückhaltend äußert sich der Verf. zur Auffassung Jungs, nach welcher im Traum eine angebliche Begegnung mit dem Metaphysischen stattfinden soll. Nach der Ansicht des Autors wäre die männlichen Träumern z. B. als „Anima" erscheinende weibliche Gestalt nichts anderes als das Symbol der großen Bedürftigkeit nach Mütterlichkeit, die der betreffende auch im Wachzustand in der irdischen konkreten Frau und in der Welt überhaupt sieht und im Traum letztlich in seiner eigenen Person. Es wäre also eines der oben erwähnten allgemeinsten Bedürfnisse, das sich wechselnder Möglichkeiten bedient (86).

Im 3. Teil werden die wichtigsten und häufigsten Arten *der Träume* nach den möglichen Deutungen in theoretischer Weise analysiert. Es wäre noch das Verhältnis des Verf. zu den Psychoanalytikern zu erwähnen. Wenn der Autor auch die Verdienste Freuds und Jungs im hohen Maße würdigt, so ist er trotzdem nicht geneigt, alles kritiklos hinzunehmen.

Das Buch zeichnet sich durch seine übersichtliche Gliederung aus, ferner durch exakt durchgeführte Begriffsbestimmung, wissenschaftliche Objektivität, Nüchternheit, Sachlichkeit und Klarheit. Es liefert nicht nur einen bedeutenden Beitrag zur Traumforschung, sondern darüber hinaus wesentliche Gesichtspunkte zur Erfassung des ganzen psychischen Geschehens.

A. Stasch S. J.

Schmidt, W., S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee.* Bd. VIII: *Die afrikanischen Hirtenvölker: Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden.* gr. 8° (777 S.). — Bd. IX: *Die asiatischen Hirtenvölker. Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren.* gr. 8° (899 S.) Münster oder Freiburg (Schw.) 1949. Aschendorff- oder Paulusverlag. DM 42.50 u. 45.—.

Das monumentale Werk des bekannten Ethnologen und Religionswissenschaftlers setzt mit diesen zwei Bänden die Untersuchung der Religion der Großviehzüchter fort. Im VIII. Band zeigt Sch. durch sorgfältige Analysen und Vergleiche nach der Kulturkreismethode, daß die Niloten die älteste Welle asiatischer Großviehzüchter darstellen, die in Afrika eingebrochen sind. Wahrscheinlich sind sie es, die zuerst das Rind gezähmt haben, wie den Samojeden die Züchtung des Rentiers, den Turkvölkern die des Pferdes zuzuschreiben ist. In Afrika haben sie sich über eine Ackerbaukultur geschoben und von ihr auch im Religiösen eine nach den Stämmen verschieden weit und tiefgehende Beeinflussung erfahren. Gerade diese Verschiedenheit macht es möglich, die beiden Elemente wieder auseinanderzunehmen. Am reinsten haben die Nuer das großhirtliche Element bewahrt. Es steht dort in Gegensatz zu einer Erdreligion mit einer Unzahl von Erdgeistern. Von Zeit zu Zeit auftretende Propheten bekämpfen diesen Geisterkult. Bei den anderen Stämmen ist der Hochgottglaube trotz einer stärkeren Vermischung auch heute noch lebendig in Gebet und Opfer. Doch hat seine Verbindung mit der Sittlichkeit und mit dem Schicksal des Menschen im Jenseits bereits stark gelitten; die Toten stehen gar nicht oder nur lose mit dem Hochgott in Verbindung; sie gehören nicht dem Himmel, sondern der Erde an. Auch seinen Charakter als Himmelsgott hat das Höchste Wesen ganz oder fast ganz verloren. Auffallend ist, daß die zahlreich geübten Primitialopfer ihrer Form und der Gabe nach nicht der Hirten-, sondern der Ackerbauerreligion entstammen. Zur Beurteilung der Quellen auch in andern Fällen ist es interessant zu sehen, wie der sehr lebendige Hochgottglaube — so lebendig, daß Sch. diese Stämme nicht den Polytheisten, sondern den Monotheisten zuzählt —, von den ersten Forschern gar nicht bemerkt wurde, oder daß sie den höchsten Gott als einen deus otiosus, an den man glaube, ohne ihm einen Kult zu widmen, hinstellten. In Wirklichkeit durchdringt nach den neuesten Forschungen die Hochgottreligion das ganze wirtschaftliche, soziale und politische Leben.

Interessant sind die Angaben über die blutigen *Opfer*. Da weder das Blut des Tieres als Opfergabe betrachtet wird, noch das Verzehren ein eigentliches sakrales Opfermahl ist, so wird der Opfercharakter wohl in der der Tötung voraufgehenden Wortdarbringung des Tieres zu suchen sein. Bestätigt wird diese Ansicht durch die Weihe von Tieren, die mit Asche abgerieben und dadurch Gott geweiht werden; sie werden aber nicht getötet, sondern nur dem unbeschränkten menschlichen Gebrauch während ihres Lebens entzogen. Alt geworden, müssen sie durch ein junges Tier ersetzt werden und dürfen nun wie ein gewöhnliches Tier geschlachtet werden. Nur die Opfer an die niederen Geister werden als eigentliche Ernährung und Kräftigung aufgefaßt; diese Geister verlangen nach der Ansicht dieser Stämme ständig nach Speise und Trank. Die Opfer an das Höchste Wesen haben ausgesprochen symbolischen Charakter; es braucht keine Nahrung. Bei einem Stamm, den Atyoli, gehen die Opfer bereits nicht mehr an es, sondern an die Geister, aber auf seine Anordnung hin.

Auffallend ist besonders bei den Nuer die absolute *Unterwerfung unter den Willen Gottes;* Verluste und Unglücke, die man als durch das unmittelbare Eingreifen des Höchsten Wesens selbst verursacht ansieht, dürfen nicht beklagt werden. Der bekannte Ethnologe Seligmann fühlte sich direkt an das Wort Jobs erinnert: „Der Herr hat es gegeben; der Herr hat es genommen; der Name des Herrn sei benedeit."

Kult von Naturwesen gibt es so gut wie gar nicht. Was davon besteht, wird in ausdrücklicher Unterordnung unter das Höchste Wesen vollzogen. Dieses ist der Schöpfer von allem. Jedoch machen sich auch schon Aufsplitterungstendenzen und das Eindringen von vermittelnden Wesen bemerkbar.

Der IX. Band ist den asiatischen Hirtenvölkern gewidmet. Im ersten Teil wird die Religion der alttürkischen Völker untersucht. Aus den spärlichen Quellen geht hervor, daß sie an einen Himmelsgott glaubten und ihn verehrten. Dieser Gott war nicht der sichtbare Himmel, sondern ein persönliches Wesen.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Religion der Altai-Tataren. Sie sind Großvieh-, vor allem Pferdezüchter. Ihre Religion, die zunächst nach den Quellen ausführlich beschrieben wird, zeigt das Auffallende, daß in den Mythen ein Höchstes Wesen erscheint, Schöpfer und Herr von allem, das von den Menschen Verehrung und Befolgung der sittlichen Gebote fordert, daß aber dieses Höchste Wesen in der ausgeübten Religion kaum mehr eine Rolle spielt. An seine Stelle tritt ein anderes göttliches Wesen, Bai Ülgän. Wo es noch von dem vorigen Höchsten Wesen unterschieden wird, ist es ihm deutlich untergeordnet. Es verschmilzt aber immer mehr mit ihm, wodurch die Vorstellung von seiner Macht und sittlichen Höhe leidet. Ihm tritt der Vertreter des Bösen, Erlik, mit seinen bösen Geistern, die man besänftigen muß, gegenüber. Der Schamanismus, der auch im einzelnen dargestellt wird, wendet sich bald nur an Bai Ülgän, bald nur an Erlik; gewisse Schamanen tun beides. Schmidt zeigt mit Hilfe der bereits erwähnten Methode, daß sich hier zwei Religionen überlagert haben, die Religion des Himmelsgottes der Großviehzüchter und die Erdreligion jenisseischer Hackbauer. Bai Ülgän und Erlik sind ursprünglich der Hellmond und der Dunkelmond; jener drängte sich an die Stelle des Höchsten Wesens, das dadurch an Würde verlor, dieser verschmolz mit dem Vertreter des Bösen und nahm an Einfluß und Bedeutung zu. Die alte Religion hat sich am stärksten im Südaltai erhalten; je weiter man nach Norden kommt, um so stärker wird das Element der Erdreligion.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Abakan-Tataren, deren Religion im dritten Teil behandelt wird. In ihren Epen, von deren Schönheit die angeführten Texte zeugen, wenden sich die Helden bei jeder Gelegenheit in spontan geformten Gebeten an ein Höchstes Wesen, das alles gschaffen hat und Herr über alles, auch über den Vertreter des Bösen ist. Dagegen ist von einem Opferkult außer einigen schwachen Andeutungen, kaum die Rede. In der jetzigen Religion dagegen ist das Opfer sehr häufig, Primitialopfer von

Milch und Opfer von Lämmern an den Himmel, desgleichen an die Berggeister, Krankheitsgeister und an die „Schützer" der Tiere. Statt eines einzigen Höchsten Wesens sprechen die Texte auch von sieben oder neun. Sch. sieht darin eine beginnende Aufsplitterung der Einheit Gottes. Vielleicht wollte man damit, wenigstens ursprünglich, nur seine unfaßbare Fülle ausdrücken. Der Schamanismus spielt eine große Rolle. Auch hier handelt es sich um eine Überlagerung der Himmelsreligion der Großhirten durch eine Religion mutterrechtlicher Kulturen. Aus jener stammt das Primitialopfer durch einfache Libation und die Weihe von Pferden, die dem menschlichen Gebrauch entzogen und dem Höchsten Wesen geweiht, aber nicht getötet werden. Diese Pferdeweihe ist heute allerdings dem Höchsten Wesen entzogen und den Geistern gewidmet. Die blutigen Opfer dagegen entstammen der mutterrechtlichen Religion. Der Schamanismus ist ebenfalls eine spätere Erscheinung und läßt zwei Formen, eine frühere einfachere und eine spätere kompliziertere erschließen. Auch in seiner heutigen Form ermangelt das Opfer, besonders an den Himmel und an die Berggeister, wie Sch. sie nach den Quellen darstellt, nicht der Größe und Schönheit.

Beide Bände bringen wie die früheren eine große Fülle von meist nicht leicht zugänglichem Material. Der Einfluß der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, die Schwierigkeit für den Menschen, am Glauben an den einen erhabenen Gott festzuhalten, die Vermengung verschiedenartiger Religionen, die Versuche, das schwere Problem des Bösen zu bewältigen, für diese und andere wichtige Fragen finden Philosophen und Theologen hier Tatsachen, Anregungen, Ideen, wie sie nur eine überlegene Kenntnis der Kultur der schriftlosen Völker bieten kann. A. Brunner S. J.

Lohmeyer, E., *Das Vaterunser*. 2. Aufl. gr. 8° (216 S.) Göttingen 1947, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.50; geb. DM 8.—.

Die Erklärung des Vaterunsers ist immer wieder, und zwar von den größten Geistern des Christentums aufgegriffen worden. Die Erklärung, die uns in diesem Buch vorliegt, zeugt von ernstem wissenschaftlichen und religiösen Bemühen und möchte unserer Zeit das „breviarium totius evangelii" (Tertullian) möglichst in seinem von Jesus gemeinten Sinn zum Bewußtsein bringen. Wenn zugegeben wird, daß die einzelnen Begriffe und Bitten des Vaterunsers meist durch gleich oder ähnlich lautende Begriffe und Bitten des AT oder der jüdischen Frömmigkeit belegt werden können, so wird anderseits doch stark betont, daß im Ganzen wie in den einzelnen Teilen etwas Eigenes und Neuartiges lebt. „In der Tat (es ist) nur ein Gebet, wie es fromme Juden der Zeit Jesu beten und lehren konnten, von Wort und Sinn des AT getränkt und in seinem Geiste beschlossen, und es ist doch ebenso ... ein eschatologisches Neues, der Weg zum ewigen Leben, den der Meister führt" (13).

Es ist das Gebet derer, die zu Gott Vater sagen können in einer ganz neuen Weise. Inwiefern? Insofern nun Gott in ganz neuer, eschatologischer Weise gegenwärtig ist und sich als Vater beweist und Menschen als Kinder zu sich zieht, wie es im Jahweh-Namen eschatologisch verheißen ist: „Er ist da, ist bei den Seinen, er ist es als der Vater derer, die ihn bitten. In dem Gedanken der eschatologischen Gegenwärtigkeit Gottes begegnen sich die atl. Verheißung und die ntl. Erfahrung und Erfüllung" (27). Was führte zu dieser Erfahrung? „Weil (Gott) den eschatologischen Vollender mit eschatologisch mächtigem Wort und Werk gesandt hat, deshalb ist Gott der Vater geworden, der der Armen sich erbarmt und deshalb das Höchste von ihnen fordert: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (29). Der Vollender ist der „Sohn" (Mk 13, 36). Im Sohn oder im Menschensohn handelt Gott eschatologisch, „ist alles neu geworden und das Alte vergangen", darum auch das Vatertum Gottes neu geworden, „es lebt schon aus der Macht des kommenden Äons, dessen Verkünder und Wirker eben der Menschensohn ist" (35). Weil es nur durch Jesus möglich ist, Gottes Vaterwirken zu erfahren, deshalb kann Jesus in einem anderen Sinne Gott Vater nennen als seine Jünger. In dem „unser Vater" sind also Jesus und die Jünger nicht

zusammengeschlossen, sondern die betende Gemeinde. Das „unser" meint nicht jeden Menschen unterm Himmelszelt, sondern den kleinen Kreis der Jünger, zusammengeschlossen durch das eschatologische Wirken Gottes, das eschatologische Erkorensein und Begründetsein durch eben den Vater, der Vater ihres Meisters ist (vgl. 38—39). Dieser Vater ist „in den Himmeln": „Der Raum, in dem ein Volk gleichsam mit seinem Gott lebt und wohnt, ist gesprengt, um die Unermeßlichkeit der Himmel an seine Stelle zu setzen; nicht um in solcher Unermeßlichkeit Gott zu verlieren, sondern um in ihr sich von dem Vater finden zu lassen. Denn dieser Himmel ist nichts Fernes, ... sondern das Reich der Himmel ist genaht ..., der Beter steht vor seiner Tür ... Wo immer der Vater im Himmel sich offenbart, da ist der Beter in seiner Nähe und vor seinem Himmel" (Joh 4, 24; vgl. 39-40).

Das ist also der Grund, aus dem sich das Vater-unser erhebt. Sein erstes Wort benennt es nicht zufällig, sondern wesentlich. Die folgenden Bitten sind „in dem Äußeren der Satzfügung und Wortstellung" von „einem planenden und überschauenden Geiste" gesprochen (192). Rein sprachlich betrachtet, sind sie eine „Folge von fünf Zeilenpaaren"; darin herrscht mannigfache Entsprechung: Das erste Zeilenpaar (1. und 2. Bitte) entspricht dem letzten (6. und 7. Bitte), das zweite Zeilenpaar (3. Bitte) dem vierten (5. Bitte); in der Mitte das dritte Zeilenpaar (= Brotbitte). Bei Lk ist diese Form verlassen, ebenso wie auch inhaltlich die eschatologische Höhe des Vaterunsers von ihm nicht gewahrt, sondern ein Rückschritt zum Geist überkommener jüdischer Gebete zu bemerken ist (vgl. 174ff.). Die reinere Mt-Form soll aus galiläischer Tradition stammen, die Lukanische Form aus Jerusalemer Tradition.

Weil das Vaterunser das Gebet der eschatologischen Gemeinde ist, so beziehen sich die Bitten auch auf das eschatologische Geschehen. Die erste Hälfte spricht „von der Sache Gottes" (193). Die drei Bitten, asyndetisch nebeneinandergestellt, müssen auch in ihrem Eigengehalt gewahrt und verstanden werden. Das Geheiligtwerden des Namens (vgl. 41-59) ist eine Tat Gottes, wenn auch der Beter daran beteiligt ist. Heiligen heißt aber: „alles Gegebene umschaffen zu einer neuen heiligen Gegebenheit, die Gott gemäß ist". Dieser Prozeß führt über sich hinaus; denn sein letztes Ziel lautet nicht: die Welt durch Gott, sondern: Gott durch die Welt heiligen (48), führt aus der verborgenen Heiligkeit über Schöpfung und Vollendung zu Gottes offenbarer Herrlichkeit" (49). „Gottes unnahbare Heiligkeit ist seine väterliche Nähe" (55). Gottes Name ist geheiligt, wenn alles an seiner Vaterbrust ruht.

In der zweiten Bitte ist unter dem Reich zunächst die kommende Weltzeit gemeint. Der Beter bittet also darum, daß die Mächte dieser Welt (Sünde, Tod, Teufel oder Schuld, Versuchung, Böser) überwunden werden durch die Kräfte und Mächte der kommenden Welt (Gerechtigkeit, Leben, Gott). Die Bitte spricht somit von einer Neuordnung, die durch Gottes eschatologisches Handeln kommen soll. Diese neue Ordnung vollendet zugleich, was an Kräften und Gütern einer göttlichen Ordnung in „dieser" Welt schon war (71-72). Verhältnis zur ersten Bitte: Jene erste nennt Gott nach dem innersten Wesen und seinem höchsten Namen (Vater), den es zu heiligen, zu offenbaren gilt; diese nennt den Raum und die Ordnung, welche beide zu ihm gehören, wie ein Vaterhaus zum Vater, wie der Ort der Heiligung zu der Tat der Heiligung (vgl. 74-75).

Die dritte Bitte ist gleichsam der dritte konzentrische Kreis, der sich um den Mittelpunkt „Vater" legt. Die erste beginnt mit Gottes innerstem Wesen, die zweite geht über zu dem äußeren Reich oder Tun Gottes, die dritte endet bei der bestehenden Welt, Himmel und Erde (90). Daß diese Welt Gottes sei, eine Welt, die ohne Widerstand Gottes Wille durchströme! Die Erde zum Himmel emporgehoben, oder auch der Himmel zur Erde herabgesenkt, beide jetzt als die eine Stätte, da Gottes Wille geschieht (87). Und bei diesem Erfüllen des göttlichen Willens geht es nicht um eine äußere, dem Nachrechnen offene Erfüllung bestimmter Gebote, sondern um das „Wirken des Kindes, das nur ein Widerschein dessen ist, was in dem Vater und Herrn an Wollen und Denken sich regt. ... Das Erfüllen des Willens Gottes ist in Wahrheit ein Tun Gottes an und in den Menschen (82).

Gegenüber stehen drei Bitten, die es zu tun haben mit der „Not und Gefahr der Beter auf Erden" (193). Wurde bei der ersten Dreiheit begonnen mit dem, was Gott ist und was ihm gebührt (Heiligen seines Namens), so beginnt es in der zweiten Dreiheit mit dem, was der Mensch ist und wessen er bedarf: Was er ist: Schulden; wessen er bedarf: Vergebung (vgl. 111-133). „Gottes Vergeben stellt den Menschen als das freie Gotteskind wieder her, als das der Mensch geschaffen ist, und scheidet ihn von allen Lasten, die sein irdisches Leben bedrücken" (123). Unsere Vergebung aber ist nur eine Wirkung der Vergebung, die wir von Gott haben. „Unser Tun an den Schuldnern Licht von seinem Licht, Geist von seinem Geiste, Liebe von seiner Liebe" (128-129).

„Von diesem innersten Kern aus, der des Menschen Wesen bezeichnet und doch nur ein Angewiesensein auf Gottes vergebende Liebe ist, weiten sich die Bitten und geben jene Ordnung an, in der der Beter steht, und die Versuchung heißt" (vgl. 134-146). Versuchung ist jetzt nicht verstanden als Erprobung, die den Menschen stärken soll, sondern als Versuch der widergöttlichen Mächte, den Kampf gegen Gott an der betenden Gemeinde zu entscheiden. Sie übersteigt die menschlichen Kräfte der Beter, und bietet ihnen doch die Gelegenheit, ihr Dasein eschatologisch zu vollenden. Um des ersten willen können sie zu Gott beten, daß er sie nicht in Versuchung führe; um des zweiten willen sind sie diejenigen, die „mit mir durchgestanden haben in meinen Versuchungen" und das Reich erben (146).

Diese Ordnung der Versuchung wird bestimmend umfangen von jener Macht und Gewalt, die „der Böse" heißt. Demgemäß die letzte Bitte: „Errette uns vor dem Bösen", womit die Gestalt des Teufels gemeint ist (vgl. 147-162). Diese Bitte entspricht der vorigen: der Begriff des Bösen dem der Versuchung; das nicht Hineinführen dem Herausreißen. Mit letzterem ist die endgültige Rettung gemeint. — Lehrreich ist noch folgende Gegenüberstellung: „Spricht die dritte Bitte von dem göttlichen Willen, der im Himmel wie auf Erden geschieht, so die fünfte von dem göttlichen Willen, den der Mensch verfehlt; blickt die zweite auf die verheißende Nähe des Reiches, so die sechste auf die drohende Nähe der Versuchung; und spricht aus der letzten die Furcht vor dem Bösen, so aus der ersten die Ehrfurcht vor dem Heiligen, welcher auch den Bösen überwindet (194).

In der Mitte aber steht als Übergang von der einen zur anderen Welt die Bitte um das Brot (vgl. 92-110). Nach dem Verf. ist das Brot in dem Doppelsinn des leiblichen und eschatologischen Brotes zu nehmen. *Ἐπιούσιος* faßt er als „künftig" auf: „Unser künftiges Brot gib uns heute!" Dieses Brot ist noch nicht das vollendete Brot, das einst die Geladenen in Gottes Reich essen werden, es ist auch nicht nur das heutige und leibliche Brot, sondern es ist in dem heutigen das Kommende, in dem kommenden das heutige. Diese Doppelheit nimmt dem Brot nichts von seiner irdischen Leiblichkeit, aber diese ist zugleich Gefäß eschatologischer Gemeinschaft und Fülle geworden. Auch das kommende Brot stillt den heutigen irdischen Hunger, aber dieses heutige Brot schenkt auch alle kommende eschatologische Gnade (vgl. 107-108). Das Spenden dieses Brotes ist also gleichsam schon die Wirklichkeit der künftigen Welt in diesem notvollen Heute, gleichsam der Übergang von einem „wie im Himmel" zu einem „also auch auf Erden".

Nur andeutungsweise konnten wir mit den gemachten Bemerkungen und Auszügen angeben, in welche Richtung sich die Exegese des Verf.s bewegt, auch einigermaßen anzeigen, wie reichhaltig und weittragend die dort behandelten Fragen und Probleme sind. Leider ist die Sprache nicht so durchsichtig, daß man dem Verf. leicht folgen kann. Äußerlich ist große Übersichtlichkeit, die sich bis zur Künstlichkeit steigert, angestrebt, indem in 12 Kapiteln mit je fünf Abschnitten der Stoff bewältigt wird. Aber die Darstellung ist oft merkwürdig schillernd und ungreiflich.

Sachlich sollen vor allem nach zwei Richtungen Bedenken angemeldet werden. Verf. stellt die betende Gemeinde (die „Wir") des Vater-unsers als eine Gemeinschaft von Betenden hin ohne „Besonderheit eines Glaubens oder einer Offenbarung, eines Kultus oder Gesetzes", nur einzig durch die unmittelbare

Nähe des Vaters im Gebet zusammengeschlossen (vgl. 203). Gewiß gehört die Nähe des Vaters dazu. Aber der Vater ist uns nur nahe im Sohne. Wie kann die Gemeinschaft mit dem Sohn durch den Glauben ohne bestimmte Offenbarung gedacht werden? Der Sohn lebte mit den Jüngern in sichtbarer Gemeinschaft. Weshalb sollte da, solange wir noch in der sichtbaren Welt sind, nicht auch für uns die Gegenwart des Sohnes an sichtbare „Vertreter", und seine Gnade an sichtbare „Zeichen" gebunden sein? Durch die Deutung der Brotbitte geht der Verf. in etwa selber in diese Richtung. Und wenn das gesamte eschatologische Geschehen abhängig ist von dem Opfer des Vollenders, des Sohnes, weshalb soll dann das Vaterunser als eschatologisches Gebet nicht *das* Gebet jener Kulthandlung sein, die, an allen Orten gefeiert, jenes Opfer gegenwärtig setzt?

Und dann ein zweites Bedenken: Verf. hat in dankenswerter Eindringlichkeit das eschatologische Vatertum Gottes mit der Sendung des Sohnes, des Vollenders, verknüpft. Aber er bemerkt dann, es käme dabei nicht auf ein substantiales Sein an, sondern auf eine eschatologische Funktion: „Weil Gott durch den Menschensohn jetzt und hier eschatologisch handelt, daran wird erkennbar, daß dieser der Sohn, jener der Vater ist ..." (34). Uns will scheinen: Gerade weil im Menschensohn der wesenhafte Sohn des Vaters erschienen ist, dem allein die Sohnschaft im eigentlichen Sinne zukommt, deshalb handelt Gott in Jesus wahrhaft eschatologisch, indem er die Welt durch seinen Sohn in seine göttliche Welt hineinzieht.

Im übrigen sind wir dem Verf. dankbar für seine anregende Arbeit, die durchweg in die Tiefe steigt und überraschende Zusammenhänge und Weitblicke gewährt. An den Schluß setzen wir seinen schönen Schlußsatz: „Darum ist das Vater-unser nicht nur das vollkommene Gebet, dem keine andere Religion bisher Vergleichbares an die Seite zu setzen hat, das darum das Gebet der Christenheit schlechthin ist, sondern auch das klare und große Zeugnis dessen, was Jesus geschichtlich gewirkt und verkündet hat" (213).

K. Wennemer S. J.

Müller G., *Lexicon Athanasianum*. 2.-4. Lief. (Sp. 161-640: *ἀσινής-θεός*). 4°, Berlin 1949/50, De Gruyter. Jede Lief. DM 30.—.

Diese 3 Lieferungen erweisen von neuem (vgl. Schol. 24 [1949]), daß das Lexikon Athanasianum der theologischen Wissenschaft nicht weniger gute Dienste leisten kann als der philologischen. Nehmen wir z. B. den Artikel *ἐκκλησία* (3 Sp.). Dabei wird uns allerdings bald klar: Dies Lexikon kann und will den Erforscher der Väter-Theologie nicht der Mühe entheben, die athanasianischen Schriften selber immer wieder eindringlich zu lesen. Denn es nennt uns zwar die vielen und verschiedenen Vorstellungen und Gedanken, die Athanasius und seine Zeitgenossen mit dem Wort *ἐκκλησία* verbanden; angefangen von der Vorstellung „Volksversammlung" (1 Fundstelle!) gehen sie über zur religiösen Grundbedeutung (2 Sp.): *ἐκκλησία* ist das über die ganze Erde verbreitete Sozialgebilde der rechtgläubigen Christen mit seiner Lehr- und Leitungsgewalt, dessen Führer der römische Bischof ist (1 Fundstelle). Von ihrer Gewalt sprechen deutlich rund 10 verschiedene Ausdrücke für „Ausschließung aus der Kirche". *Ἐκκλησίαι* sind sodann im besonderen die Einzelkirchen von Alexandrien und ganz Ägypten. Endlich bezeichnet das Wort die „heiligen Gebäude", in denen die Liturgie vollzogen oder die kirchliche Lehre verkündet wird und die hl. Geräte (die alle einzeln angeführt sind mit ihren Fundstellen) aufbewahrt werden. Dazu kommt eine vollständige Sammlung der adjektivischen Prädikate der *ἐκκλησία*, die weiterführt, was K. L. Schmidt im Theol. Wörterbuch III 536 f. nach Kattenbusch zusammenstellt für die frühchristliche Zeit und was O. Stählin in seinem Wort- und Sachregister zu Clemens v. Alexandrien I 371 beibringt. Aber in Erstaunen setzt uns, daß für *ἐκκλησία* „im mystischen Sinn", Kirche als Leib Christi, nur drei Stellen aufgefunden wurden, während gerade diese tiefere Sicht der Kirche den Hauptinhalt eines jüngst erschienenen Buches über Athanasius bildet. (L. Bouyer, L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase,

Paris 1943). So wäre es eine arge Verkürzung, wenn einer die Darstellung der ganzen Lehre des hl. Ath. über die Kirche auf diesen Artikel *ἐκκλησία* aufbauen wollte. Noch verhängnisvoller wäre es, wenn einer aus der Tatsache, daß das Lexikon Athanasianum unter den Stichwörtern *εὐχαριστία, εὐχαριστέω* keine einzige Fundstelle bringen kann, die sich sicher auf die „Eucharistie" im heutigen Sinne bezieht, ein argumentum e silentio formen wollte.

Das Lexikon will dem ernsten Forscher Hilfsdienste leisten, nicht aber einem eilfertigen Schnellschreiber Stellenmaterial liefern zur Ausschmückung eines vorgegebenen Systemgerüstes. Joh. B. Schoemann S. J.

Darquennes A., S. J., *De Juridische Structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*. Voorrede door E. Lousse. gr. 8° (XII u. 225 S.) Leuven 1949, Vlaamsche Drukkerij. Fr. 150.—.

Diese von der Universität Löwen angenommene Arbeit erscheint in einer Serie der Internationalen Kommission für die Geschichte der Volksvertretungen. Hieraus geht schon hervor, daß in ihr die öffentlich-rechtliche *Verfassung der Kirche* im Vordergrund steht. Die Lehre des hl. Thomas wird stets zu der mittelalterlichen Soziologie der übrigen Körperschaften und ihrer Vertretungen in Beziehung gesetzt. Das Werk hat also auch allgemeine Bedeutung für den soziologischen Korporationsgedanken.

Der Verf. hat mit dem größten Fleiße alle Thomasstellen, die irgendwie die Kirche berühren, aus seinen verschiedenen Werken zu einem Mosaik zusammengestellt, das man eine *Ekklesiologie des hl. Thomas* nennen kann. Vorbildlich ist dabei die Wahrung der Chronologie in der Anführung der Texte; sie folgt der freilich teilweise umstrittenen Chronotaxis vitae et operum Divi Thomae (Ang. 1930, 470).

In dem Werke kommt von neuem die Weite und Ausgeglichenheit der Lehre des hl. Thomas zur Geltung. In ihr findet das Übernatürliche wie das Natürliche und Menschliche der Kirche seine richtige Stelle. Wie der Mensch nach Thomas ein compendium der gesamten Schöpfung ist mit Geist und Leib, so ist die Kirche, die göttlich-menschliche, ein compendium von Gott und Welt. D. weist entschieden alle Einseitigkeiten ab, die aus diesem umfassenden Kirchenbegriff entspringen könnten. Die Auffassung, Thomas habe nicht eine selbständige Kirche neben einem selbständigen Staat gewollt, ist ebenso abwegig wie die, in der Kirche nur das Übernatürliche, Pneumatische sehen zu wollen (Journet 69) oder die, das Mittelalter habe schon hienieden den Endzustand des triumphierenden Gottesreiches verwirklicht sehen wollen (Lecler 46). Anderseits dürfte auch bei D. und in der Vorrede die Abgrenzung zwischen dem Pneumatischen und dem Juridischen der Kirche nicht restlos geglückt sein. Das Juridische der Kirche ist nämlich nicht nur menschlich, sondern zum Teil göttlich, insofern auch pneumatisch. Ebenso kann man den Mystischen Leib Christi nicht ausschließlich pneumatisch nennen. Sonst hätte die Enzyklika Mystici Corporis diesen Mystischen Leib nicht mit der Kirche restlos identifizieren können. Auch Thomas zeigt, wie im mystischen Haupte der Ursprung aller Kirchenregierung ruht, III q. 8, besonders a. 6. Die Linie göttlich-menschlich in der Kirche deckt sich keineswegs, wie auch sonst oft behauptet wird, mit der Linie Gnade (Geist, Liebe) — Recht. Mit der hier berührten Einstellung D.s hängt es wohl auch zusammen, daß er die Beichtabsolution dem ordo zuweist, während die Jurisdiktion auf das forum externum eingeschränkt erscheint (205). Der Judizialcharakter der Beichtabsolution ist hier übersehen; er ist aber göttlich-rechtlich, also pneumatisch. — Ein nebensächliches Versehen: Die Nikomachische Ethik stammt nicht von Plato, sondern von Aristoteles (zu 140). J. Gemmel S. J.

Klein J., *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*. gr. 8° (VIII u. 181 S.) Tübingen 1949, Mohr. DM 12.—.

Das Bemühen des Verf.s, auf Mängel der heutigen Kanonistik und noch mehr der heutigen Moraltheologie hinzuweisen und zu deren Behebung beizutragen, ist gewiß nicht überflüssig, denn beide sind in der Tat nicht voll-

kommen, namentlich die Moraltheologie läßt viele berechtigte Wünsche unerfüllt. Leider aber wählt Verf. einen Ausgangspunkt, von dem aus er nicht zum Ziele kommen kann. Wie bereits von seiner Bonner Antrittsvorlesung „Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts" (1947) her bekannt, steht Verf. völlig im Banne von Sohm. Ein großer Teil seiner Ausführungen erschöpft sich in vergeblichen Anstrengungen, sich von Sohm loszuringen. Aber noch am Ende der Schrift ist Sohm sein unbestrittener Führer und Meister.

Kennzeichnend für die Auffassung des Verf. ist seine Unterscheidung der „Kirche des Glaubens" von der „Rechtskirche" und sein entschiedener Widerspruch gegen Gleichsetzung der „Rechtskirche mit der Kirche selbst" (128).

Dem derzeitigen kanonischen Recht im Ganzen wirft Verf. Positivismus, Voluntarismus, Formalismus, Normativismus, den mehr oder weniger vollständigen Mangel an konkretem Ordnungsdenken vor (passim). Kanonisten vom Rang eines Gasparri werden eines „sich selbst nicht mehr verstehenden Rechtsdenkens" (149) beschuldigt. Die Erklärung hierfür ist zu finden in der vom Verf. vertretenen Unterscheidung eines rechtlichen und eines religiös-ethischen Bereichs, die er geradezu in Gegensatz zu einander stellt, ungeachtet seiner immer wiederholten These, das kanonische Recht sei seinem Wesen nach *geistliches* Recht.

Daß das kanonische Recht nichts anderes ist, nichts anderes sein kann noch sein will als die Lebensordnung eben jener geistlichen Gemeinschaft, die wir die Kirche Jesu Christi nennen und die Glaubenskirche, Liebeskirche und Rechtskirche *in einem* ist, — zu dieser einfachen Lösung des vermeintlichen Gegensatzes hat Verf. durch seine Bindung an Sohm sich den Zugang verbaut. Indem er die Natur des Rechts im allgemeinen als gestaltende („organisierende") Lebensordnung der Gemeinschaft und des kanonischen Rechts im besonderen als Lebensordnung der Kirche verkennt, trägt er selbst all die Widersinnigkeiten in die Kanonistik hinein, die er bekämpfen oder beheben zu müssen glaubt. Zuzugeben ist, daß eine bei Kanonisten und Moralisten nicht ganz selten anzutreffende, nicht eben glückliche Redeweise dem Verf. Handhaben für seine Kritik bietet. Hier können seine Ausstellungen zu einer nützlichen Gewissenserforschung und zu behutsamerer Formulierung Anlaß bieten.

Zweifellos wird das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit auch von Kanonisten und Moralisten nicht immer ganz zutreffend gesehen und bezeichnet. Das berechtigt aber nicht dazu, von einer Moraltheologie zu sprechen, „die nicht nur ihr Objekt verloren hat, sondern auch ihre Prinzipien verkennt" (102), und dieser Moraltheologie vorzuwerfen, in ihr herrsche „das positivistische Rechtsdenken eines unumschränkten moralischen Normativismus" (ebd.). Noch viel weniger berechtigt es dazu, an Fundamenten der Moral wie z. B. der Unterscheidung von peccatum formale und peccatum materiale zu rütteln (88) und immer wieder unter Beiseitesetzung objektiver Maßstäbe alles auf die „freie persönliche Entscheidung" abzustellen. Die Sittlichkeit meiner freien persönlichen Entscheidung besteht nun doch einmal darin, daß ich diese meine Entscheidung an den verbindlichen Maßstäben Gottes ausrichte, das bejahe und anstrebe, was an Gottes Maßstäben gemessen werthaft ist, und das ablehne und mich von dem abwende, was an eben diesen Maßstäben gemessen sich als Unwert erweist. Ohne Wertmaßstäbe gibt es keine Sittlichkeit; diese Maßstäbe sind nun aber „Normen", und über das Wort Christi des Herrn: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt" (Jo 14, 21), kommt keine noch so sublime, subtile und problemgeladene Ethik hinaus. Auch darüber ist nicht hinauszukommen, daß diese Gebote nicht *alles*, was sittlich werthaft ist, zu tun gebieten, daß also außer dem honestum necessarium auch ein honestum supererogatorium besteht, und daß darum die Moraltheologie sich der Klarstellung dessen, was das Gebot fordert, also des ‚honestum necessarium' zu unterziehen hat; der vom Verf. bis zur Ermüdung wiederholte Vorwurf des moralischen Minimismus kann daran nichts ändern. — Als Beleg dafür, wie Verf. die Dinge verzerrt und wie maßlos er übertreibt, sei beispielsweise erwähnt, daß er diesen „rein gesetzlich verstan-

denen religiös-ethischen Minimismus . . ., der das noch Erlaubte festzulegen versucht, längst aber der Rechtfertigung aus dem Glauben sich begeben hat" (77 Anm. 113), selbst einem hl. Alphons v. L. vorwirft und eine von diesem vorgenommene Grenzziehung als „Eliminierung des Evangeliums", die der hl. Kirchenlehrer allerdings nicht sehe (ebd.), bezeichnet. Die Kirche, die Alphons heilig gesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben hat, muß es offenbar gleichfalls übersehen haben.

Der Behauptung des Verf., „die geschichtliche Entwicklung zeig(e), daß die Gefahr des Legalismus der eine gesetzliche Ethik vertretenden, rechtlich verfaßten Kirche auf dem Fuße folgt, insbesondere wenn der Schwerpunkt in der Verwirklichung des Christlichen auf die positiv-rechtlichen Regelungen sich verlagert" (31), könnte man zustimmen, wenn er hinzugefügt hätte, der der Kirche zugesicherte Beistand des Hl. Geistes schließe die Möglichkeit aus, daß es je zu dieser Verlagerung komme. Verf. ist jedoch im Gegenteil der Meinung, in der nachtridentinischen Zeit sei die Kirche dieser Gefahr und der „damit gegebenen... Vermenschlichung des Evangeliums" (ebd.) in hohem Grade erlegen.

Zu der Frage, „wo und wie die Kirche die Domäne ihrer kanonischen Pädagogik abstecken muß, um mit ihrer Hilfe die Verwirklichung des Christlichen zu sichern" (89), meint Verf., bislang habe die Kirche „praktisch auch rechtlich immer die totalitäre Lösung erstrebt", was „aus ihrer mittelalterlichen totalitären Position" (ebd.) sich verstehen lasse. „An die Stelle rechtlicher Sicherungen dieser geschichtlich bedingten Position grundsätzlich die Entscheidung aus dem Glauben zu stellen, hat sie bisher nicht gewagt" (9).

Durch CJC 1017 (Nichtigkeit des formlosen Eheversprechens) soll nach Meinung des Verf.s die Kirche „im ethisch negativen Sinne ‚befreiend' zwischen Gott und den Menschen" treten, „von einer subjektiv bestehenden religiösen Pflicht" lossprechen (125). Daß der Canon seine Schwierigkeiten hat, ist jedermann bekannt. Die Einwendungen, die Verf. gegen ihn erhebt, erledigen sich jedoch in der Hauptsache durch die in dessen § 3 gemachte Unterscheidung: auf Schadloshaltung kann geklagt werden, nicht aber auf Erfüllung! Der Grund ist dogmatischer Natur und absolut zwingend: kein richterliches Urteil vermöchte den mangelnden Ehewillen zu ersetzen, ‚qui nulla humana potestate suppleri valet' (c. 1081 § 1). Möglich wäre also nur ein Feststellungsurteil; für die Feststellungsklage aber besteht bei formgerechtem Eheversprechen kein Bedürfnis; der Leistungsklage dagegen könnte nur durch ein Urteil entsprochen werden, das einen Streich in die Luft bedeuten würde.

Zahlreiche Einwendungen, die Verf. gegen das kirchliche Strafrecht erhebt, erledigen sich dadurch, daß er in dem wiederholt von ihm angezogenen c. 2229 § 3 n. 1 die Worte ‚latae sententiae' übersieht; es ist also schlechterdings falsch zu behaupten, daß die Kirche in diesen Fällen „Straflosigkeit gewährt" (96); es wird nur keine poena latae sententiae ipso facto inkurriert.

Mit ganz besonderer Deutlichkeit zeigen sich die Folgen des verfehlten Ausgangspunktes des Verf.s in dem Schlußkapitel „Der Schutz des kanonischen Rechtes gegen die moralkasuistische Auflösung kirchlicher Gesetze" (163 ff.). — Verf. behauptet: „Ein allgemeingültiges Prinzip, wie die Moralsysteme es erstrebten, ist nicht gefunden worden und konnte nicht gefunden werden, weil die Freiheit des Christenmenschen nicht die Freiheit vom Gesetz ist, sondern eine positive, für das religiös-ethische Handeln unaufhebbare Entscheidungsmacht, die in keine Norm gefaßt werden kann" (166). Aber selbst rein technisch, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, mißversteht Verf. den Begriff des sog. Moralsystems oder Moralprinzips; aus diesem Mißverstehen erklären sich seine Erörterungen zu cc. 15 und 21. In Wirklichkeit verhält es sich doch so: in c. 15, erster Halbsatz gibt der kirchliche Gesetzgeber für den Bereich seiner Gesetzgebungsmacht ein principium directum, kraft dessen ein dubium theoreticum über die Sinndeutung seiner Vorschrift genau so zu lösen ist, wie der Probabilismus im Falle des Versagens aller principia directa et indirecta zur Lösung des dubium theoreticum — *stante dubio theoretico!* — das notwendig zu lösende dubium ultimo-practicum löst. Die Probabilisten sind ge-

neigt, darin eine Sympathiebekundung des Gesetzgebers für ihr Moralprinzip zu erblicken; wie weit mit Recht, kann dahingestellt bleiben. Selbständige Beweiskraft zugunsten des Probabilismus wohnt dem ersten Halbsatz des c. 15 nicht inne; ebensowenig allerdings verschlägt der zweite Halbsatz gegen den Probabilismus. Der kirchliche Gesetzgeber gibt hier eine allgemeingültige grundsätzliche Lösung. Damit ist der Fragestand, auf den das Moralsystem oder Moralprinzip eine Antwort geben will, und damit die Anwendung eines Moralsystems oder Moralprinzips — gleichviel, welches es sein möge — von vornherein ausgeschaltet. Ebensowenig hat c. 21 etwas mit Moralsystemen zu tun. Der Gesetzgeber gibt Normen. Das Moralsystem hat es ausschließlich zu tun mit dem Fall, daß ich über die anzuwendende Norm zu keiner Gewißheit kommen kann und darum *stante dubio theoretico* das dubium ultimo-practicum lösen, mir ein dictamen conscientiae ultimo-practicum bilden muß. Sobald der Gesetzgeber mir die Norm an die Hand gibt, ist der Fall nicht mehr gegeben. Die Frage des Moralsystems ist eine reine *Wahrheits*frage. Die Wahrheit aber kann der Gesetzgeber nicht modeln; vor der Wahrheit kann der Gesetzgeber sich nur beugen. Ist der Probabilismus *wahr*, so kann weder der weltliche noch der kirchliche Gesetzgeber ihn verbieten. Je geschickter aber der Gesetzgeber arbeitet, je vollendeter seine gesetzgeberischen Schöpfungen sind, umso kleiner wird der Bereich, in dem wir darauf angewiesen sind, das vor jeder Handlung unerläßliche dictamen conscientiae ultimo-practicum mittelst des Moralsystems zu bilden. Hierzu leisten die cc. 15 und 21 für den Bereich des kirchlichen Rechts einen sehr bedeutsamen und dankenswerten Beitrag.

Zutreffend erkennt Verf. in der heutigen Diskussion um die iustitia socialis eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche iustitia generalis (61). Wenn er allerdings „nichts anderes" als diese Rückbesinnung darin erkennt, so ist das zu wenig: die Erörterungen um die iustitia socialis haben auch wertvolles neues Gedankengut zu Tage gefördert. — Auch zur Lehre von der restitutio trägt Verf. einige beachtliche Hinweise bei (95). — Ganz im Sinne von Mausbach und letztlich des hl. Thomas gehaltene Ausführungen über Sinn und Wesen des Gesetzes werden entwertet und verkehrt durch ein zum mindesten äußerst mißverständliches Zitat aus der „Verfassungslehre" von Carl Schmitt (111 Anm. 2).

Verf. liebt die substantivierten Adjektiva: Verwirklichung *des Christlichen* u. a. m. Diese Substantivierungen sind ein bekannter und beliebter Unterschlupf für Unklarheiten. Die Auflösung dieser Substantivierungen, um in Satzform zu sagen, was er meint, würde den Verf. zwingen, sich selbst genauer Rechenschaft zu geben und zur Klarheit durchzuringen. Entscheidend aber bleibt, daß Verf. sich aus dem Bann von R. Sohm löst und seinen eigenen Standort wiedergewinnt. O. v. Nell-Breuning S. J.

Forschungen zur Geschichte abendländischer Spiritualität: Blum, O. J., O. F. M., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life* (Studies in Medieval History, N. S. 10). gr. 8° (VII u. 224 S.) Washington 1947, Cath. Univ. of America Press. Doll 2.50. — Leclercq, J., et Bonnes, J., *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 9). gr. 8° (236 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 230.— — Leclercq, J., *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 7). gr. 8° (246 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 300.—. — Petit, Fr., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 10). gr. 8° (298 S.) Paris 1947. Vrin.

Die Literatur mittelalterlich-theologischen Denkens und kanonistischen Sammelns ist weitgehend durchgearbeitet und dargestellt worden. Für das Gebiet aszetisch-mystischen Schrifttums dieser Epoche bleibt indes noch viel zu tun. Im Folgenden werden einige Veröffentlichungen besprochen, die sich hervorragenden Gestalten und maßgebenden geistlichen Bewegungen der gregorianischen und nachgregorianischen Reform widmen.

1. Seit Haskins beschäftigt sich die amerikanische Forschung intensiver mit dem frühen Mittelalter. Um des Investiturstreites willen regte das 11. Jahrh. vor allem kirchenpolitische Darstellungen an, doch mehren sich jetzt Einzelarbeiten, die den geistlichen Gehalt dieser Zeit zu erheben versuchen. Zu ihnen gehört die Monographie Blums über die Spiritualität des Petrus Damiani, welche von der abendländischen Aszetik bisher vernachlässigt worden ist. Zunächst gibt der Verf. (1-36) einen Überblick über das Leben, den geistigen und geistlichen Werdegang, die reformierende und politische Tätigkeit Damianis. Er diskutiert dabei aufmerksam die gelegentlich dieser Überschau sich stellenden Probleme der Damiani-Forschung. So etwa die Herkunft des Namens Damiani, das Niveau der Schulbildung des 11. Jahrhunderts, Damianis Schriftkenntnis und Schriftauslegung, seine umstrittene Zugehörigkeit zum Camaldulenserorden, die Quellen seiner reformerischen Ideen, Umfang und Intensität der monastischen Reform u. ä. Dann untersucht der Verf. (37-71) das Schrifttum Damianis, seine Textüberlieferung, die Ausgaben; er analysiert den Inhalt, sondert unechte Texte aus, charakterisiert den Stil, spricht über den Dichter Damiani. Im Hauptteil der Arbeit (72-200) folgt die Darlegung der Lehre Damianis vom geistlichen Leben: Persönliche Heiligkeit als Möglichkeitsbedingung rechter Reform. Damianis Spiritualitätsbegriff ist entschieden monastisch, und zwar im Fluß benediktinischer Tradition, jedoch strömen von Romuald her rigoroser Bußgeist und individualistische Frömmigkeitspraxis mit ein. Dieser doppelte Gesichtspunkt benediktinischer Milde und eremitischer Strenge bleibt in allen Lehren und Schriften Damianis herrschend. Bekehrung, Kampf gegen die Sünde, Buße als Sakrament und reuige Haltung, Sünde und Laster, Anfänge des geistlichen Lebens und Gelübde, das sind die Kapitel. Damiani überwacht und bereichert demnach mit Sorgfalt das erwachende und sich entfaltende Leben des Geistes. Der nun folgende Abschnitt über das Bußleben ist erwartungsgemäß besonders ausführlich, läßt aber schließlich erkennen, daß strenger Bußeifer für Damiani nie Selbstzweck, sondern stets Mittel zur Heiligung ist. Hier sind die Stichworte: Abtötung, Fasten, Geißelung, Einsamkeit. Klar umschriebene Lehren von der Funktion der Gnade, vom Wirken des Heiligen Geistes, vom geheimnisvollen Herrenleib als metaphysischer Grundlage aller christlichen Solidarität finden sich bei Damiani, der darin als ein bedeutsames Glied in der Kette katholischer Tradition erscheint. Gebet, Marienverehrung, häufige, ja tägliche Kommunion, Beschauung als gültige Erfüllung aller Spiritualität in dieser Welt werden von Damiani gepflegt, gefordert und dargestellt. — Damiani entwickelte seine Spiritualität zunächst natürlich im und für den monastischen Raum. Indes führte ihn sein reformerischer Geist weit in viele andere Kreise der menschlichen Gesellschaft. Sowohl der höhere Klerus, die Päpste nicht ausgeschlossen, als auch die niedere Geistlichkeit, schließlich auch die Laien, an erster Stelle die Kaiserinmutter Agnes, wurden von Damianis Eifer aufgerüttelt, von seinen Ideen bereichert, von seiner Strenge geführt und seiner Liebe getragen. Eine reiche Spiritualität tritt uns so im nüchternen 11. Jahrhundert entgegen, in dem Cluny das Monopol der Reform zu halten und der laute Streit zwischen sacerdotium und imperium das stille Beten und Büßen zu übertönen schien. — Es ist das Verdienst des Verf., in klarer, gepflegter Sprache, gestützt auf eine genaue Kenntnis des gesamten Quellenmaterials, vorsichtig urteilend und doch bestimmt entscheidend den aszetischen Reichtum in Peter Damianis Lebenswerk erschlossen und vermittelt zu haben.

2. Ein Zeitgenosse und Landsmann des Petrus Damiani ist Johannes von Fécamp, Abt von St. Trinité. Die monastische Reform in der Normandie des 11. Jahrhunderts ist sowohl von Cluny wie von den Lothringern (Brogne, Gorze) vorangetrieben worden. Beide Kreise überschneiden sich. H. Böhmer machte schon 1899 in seinem noch heute unumgänglichen Buch: „Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert" darauf aufmerksam. In Fécamp am Meer hatte der Dijoner Kreis um Wilhelm von Volpiano den größeren Einfluß. Wilhelm kam von Cluny, entwickelte aber in der Re-

form einen eigenen Stil. Er unterstellte Fécamp seinem Schüler Johannes, der fünfzig Jahre lang dort regierte (1028-1078). Johannes von Ravenna reiht sich ein in die Reihe der Lanfranc von Pavia, Anselm von Aosta, der beiden Deutschen Isembert von Rouen und Ainard von St. Pierre-sur-Dive, Michael von Avranches, ein Italiener wiederum, Gerbert von Mainz als Abt von St. Wandrille: eine bemerkenswerte Liste landfremder Mönche, die Sackur von „einem internationalen Verkehr in den Abteien" reden läßt (Die Cluniacenser, I/II, 1892/94; II. 212). Neuerdings weist F. O'Briain dazu noch hin auf den Anteil der Iroschotten am Reformwerk des 11. Jahrhunderts (Irish Missionaries and Medieval Church Reform: Festschrift De Meyer, Löwen 1946, I 228-254). Wenn dieser Einfluß auch zunächst im rheinischen und bayerischen Raum gilt, so doch auch für die lothringischen Klöster, von denen sich über Nordfrankreich die Linie zieht nach Flandern und Fécamp. Die Verf. vorliegender Schrift haben allerdings auf diese Gesichtspunkte nicht hingewiesen, welche bei der Darstellung der Spiritualität des Abbas Fiscannensis indes nicht ohne Gewicht sein dürften. Die Forschungsarbeiten des verdienten Dom A. Wilmart haben u. a. das Ergebnis gehabt, dem Abt Johannes von Fécamp sein literarisches Werk wiederzugeben, das seit Jahrhunderten unter fremder, wenn auch illustrer Flagge gefahren war. Ambrosius, Augustinus, Cassian, Alkuin, Anselm und Bernhard mußten einige opera minora abtreten, um sie dem Abt von Fécamp als dessen geistiges und literarisches Eigentum zurückzuerstatten. Dieser Vollzug einer späten Gerechtigkeit deutet aber zugleich auch schon an, was für ein Geist in der Frömmigkeit von Fécamp lebt. Zunächst bringen die Verf. eine Übersicht über Leben und Werk des Johannes, betonen seine Neigung zu eremitischer Spiritualität, die ihn zu Richard von St. Vannes und Romuald von Camaldoli in Beziehung setzt. Aber der Abt und Organisator trägt entsagungsvoll die Last der ständigen Sorge um die Reform von Haus und Kirche (1-29). Im 2. Kap. analysieren die Verf. das literarische Werk, indem sie Wilmarts Forschungsergebnisse zusammenfassen, eine Inhaltsangabe der beiden Hauptwerke (Confessio theologica und Confessio fidei) mitteilen, schließlich die Briefe und kleineren Abhandlungen besprechen (30-50). Nun folgt ein Aufriß der Spiritualität des Johannes von Fécamp. Festgestellt wird eine betont trinitarische Frömmigkeit. Vielleicht darf man daran erinnern, daß Fécamp ein Trinitätskloster war. Dann wird die Verbundenheit des Abtes mit der patristischen und biblischen Tradition hervorgehoben (dicta mea dicta patrum), desgleichen auch der Einfluß der Liturgie auf die private Gebetsfrömmigkeit festgestellt. Formal gesehen entbehrt die religiöse Erkenntnis des Johannes des dialektischen Rhythmus, sie vollzieht sich im Gebet selbst: griechische Tradition (51-81). Abschließend bringen die Verf. noch einige Bemerkungen zur mystischen Theologie des Reformabtes von Fécamp. Seine Spiritualität ist theologisch tief fundiert. Sein Gottesbegriff verbindet harmonisch den trinitarischen Aspekt (aus der alten Kirche des Ostens) mit der christozentrischen Tendenz, die das Werk des hl. Bernhard auszeichnen wird und so charakteristisch für die mittelalterliche Frömmigkeit des Westens ist. Hier wird Johannes von Fécamp verbindendes Glied großer Traditionsströme (82-93). Der umfangreiche Anhang des Buches bringt die exakte Edition von einigen Werken des Johannes, nämlich der Confessio theologica, der Deploratio, von vier Briefen und einigen Gedichten (108-230). Das literarische Werk hat sich in der Geschichte der handschriftlichen Überlieferung vielerlei Überarbeitung gefallen lassen müssen, ganz zu schweigen davon, daß es, wie schon erwähnt, zumeist anderen Autoren zugeschrieben worden ist. Es ist deshalb ein besonderes Verdienst der Verf., die Texte in ihrer ursprünglichsten Gestalt wiederhergestellt zu haben. G. Schreiber beklagt das „Fehlen von Untersuchungen über die Stellung, die Cluny in der Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit eingenommen habe" (Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 88). Hier haben wir einen wertvollen Beitrag, wenn wir die Linie Cluny — Dijon — Fécamp zu ziehen bereit sind.

3. So bemerkenswert uns das Werk Joh. von Fécamp erscheint, Tatsache ist, daß die benediktinische Frömmigkeit des 11. und 12. Jahrh. verhältnismäßig

arm an literarischen Zeugen ist. Für den englischen Raum mußte D. Knowles feststellen, „daß von keinem englischen Mönch zwischen 970 und 1216 eine Selbstbiographie etwa oder ein Corpus geistlicher Lehre, eine einzelne Abhandlung oder eine Sammlung von Exhorten, von Briefen geistlichen Inhalts auf uns gekommen ist" (The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the fourth Lateran Council: 943-1216, Cambridge 1940, 691). „Als Geschichtsschreiber", so fährt Knowles fort, „hatten die englischen Benediktiner ihresgleichen nicht in Europa, als Meister des inneren Lebens blieben sie völlig stumm" (ebd.) Um so wertvoller erscheint das Werk des Peter de Celle, den G. G. Coulton „one of the most distinguished Benedictines of his century" nennt (Five centuries of Religion, Cambridge 1927, II 94). Seine Schriften wurden unvollständig herausgegeben von Dom Janvier im Jahre 1671 (PL 202, 397-1146). Von den noch unveröffentlichten Werken teilt Verf. fünf weitere mit (De tabernaculo Moysi, In Ruth, De puritate, De conscientia, De afflictione et lectione). Sie sind im Anhang (145-239) ediert. Im 1. Teil bespricht L. das Schrifttum des Peter de Celle (15-46), Briefe, geistliche Gespräche, Schriftkommentare, monastische Mahnstücke. In den Briefen erblickt Verf. ein wertvolles Zeugnis für die Psychologie des mittelalterlichen Mönchtums. Sie offenbaren eine ansprechende und fast unbekannte Seite des kontemplativen Lebens von damals. Der Briefwechsel beschränkt sich nicht auf Benediktiner, sondern zieht auch Zisterzienser, Kartäuser, Chorherren herein. Das beherrschende Thema der „Geistlichen Gespräche" ist die Einigung der Seele mit ihrem Gott, Grundthema der Schriftauslegungen eine tiefere Gotteserkenntnis und der aus einer solchen Erkenntnis erwachsende religiöse „fervor caritatis". Die Mahnstücke behandeln monastische Anliegen: Schweigen, Lesung, Reinheit, Gebet, Buße, eucharistische Frömmigkeit. Ein 2. Teil erhebt aus diesen Werken die mystische Psychologie des Peter de Celle (47-74). Verf. bemerkt, daß Peter von seinem intimsten religiösen Erleben fast nie spricht, man aber überall spüre, wie ein solches Erleben Grund und Bewegtheit aller Schriften ausmache. Schon die Sprache verrät es; es ist die Sprache der Schrift, die Peter de Celle sich so zu eigen macht, wie die Liturgie es tut. Er läßt sich von ihr gleichsam durchformen, er denkt, empfindet, gestaltet, dichtet in ihrem Medium. Verf. rückt deshalb Peter auch in die nächste Nähe zu Bernhard, seinem Freund und Zeitgenossen. Im 3. Teil geht L. dem Inhaltlichen der Werke des Abtes von La Celle und späteren Bischofs von Chartres nach. Die monastische Welt verlangt natürlich eine Durcharbeitung der vita contemplativa. Es ist noch nicht so weit, daß Fragen gestellt werden nach ihrem Verhältnis zur vita activa, obgleich Ansätze dazu in der frühen Prämonstratenserspiritualität vorhanden sind. Doch auch hier entscheidet noch das Leben, schweigt die Theorie (vgl. F. Petit im unten angezeigten Buch: La spiritualité des Prémontrès aux XII^{e} et XIII^{e} siècles, Paris 1947). Die Hauptgedanken der Lehre des Peter de Celle kreisen um folgende Gesichtspunkte: mönchisches Leben als Vorwegnahme des Lebens ewiger Seligkeit, als ein „otium quietis" in der Teilhabe an der Ruhe in Gott, als bemüht um Wissen und um die Formung des Gewissens, als erfüllt von Lesung und Beschauung, als Gestaltung des Bildes Gottes, als ständig erneuert durch häufige Beicht und tägliche Kommunion, als Brautschaft Christi des Königs (75-138). Verf. erschließt mit bedachter Einfühlsamkeit den ganzen Reichtum dieser Spiritualität, die keineswegs in Zeiten monastischen Friedens sich entfaltete, sondern in einem bewegten Leben reformerischen Einsatzes erstarkte. J. Mabillon hat in einem zu seiner Zeit nur teilweise veröffentlichten Einführungswort zu der Ausgabe von Dom Janvier (vgl. PL 202, 397 ff.) darauf aufmerksam gemacht. Tragisch möchte es anmuten, wenn wir erfahren, daß in Peters eigener Abtei La Celle schon in der folgenden Generation der religiöse Impuls völlig erloschen war. Seinen Nachfolger ließen vier Mönche in hohen Ämtern auf dem Weg zur Matutin ermorden (G. G. Coulton a. a. O. II 338 f.). Abschließend reiht L. Peter de Celle ein in die monastische Tradition. Authentisch benediktinisch nennt er das besprochene Werk, eine Fortsetzung „der Tradition der Väter der Wüste". Die Mystik des christlichen Orients

hat das Mittelalter durchdrungen und wurde von ihm assimiliert. Das geschah indes mehr im Leben als in der intellektuellen Auseinandersetzung. Wir möchten hoffen, daß Verf., der neben Jean de Fécamp, Arnold de Bonneval, Thomas von Citeaux, Wilhelm von St. Thierry nun auch Peter de Celle uns erschloß, weitere Forschungen und Ergebnisse in gleicher Richtung und Reichhaltigkeit mitteilen wird.

4. Für den neuen Orden der Prämonstratenser, der mit Citeaux zusammen nicht nur die Organisation der militia Christi reformiert, sondern auch einen eigenen geistlichen Stil entwickelt, spricht der Prior von Longpont, Fr. Petit. Sowohl die Edition des frühen literarischen Schaffens der Prämonstratenser, als auch seine darstellerische Durchdringung ist noch ungenügend weit vorgetrieben worden. P. begnügt sich, im Gegensatz etwa zu Dom J. Leclercqs Arbeiten über Johann v. Fécamp und Peter v. Celle u. a., mit der Heranziehung bisher vorliegender Quellenpublikationen, macht aber jeweils auf die Notwendigkeit weiterer Forschungen aufmerksam. Nach einem kurzgefaßten Überblick über Ursprung und Verlauf der kanonialen Idee entwickelt Verf. das geistige Erbe, das Norbert v. Xanten seiner Gründung zuwies. Sein wichtigster Bestandteil ist wohl die Auffassung vom apostolischen Beruf der neuen Abteien. Hier zeichnet sich Prémontré vor Citeaux aus. Allerdings zeigt sich in der Gründergeneration schon ein Zwiespalt. Hugo de Fosses und Walter v. St. Maurice im Westen neigen zum Kontemplativen, während der Osten (Magdeburg, Havelberg) den Aktivismus der Seelsorge betont. Eigentümlicherweise schweigen sich die ältesten Prämonstratenser-Statuten zum Thema Seelsorge völlig aus. Bedeutsam für Prémontré wurde die Kreuzzugsidee, welche sich sowohl in Gründungen (St. Samuel, St. Habacuc u. a.) als auch in neuen Devotionsformen realisierte. Die Mysterien des leidenden und triumphierenden Herrn: Kreuz, Grab und Auferstehung, werden betrachtet. Vor allem das Grabesmotiv wird beherrschend und zwar in seiner glorreichen Sinngebung. Das weiße Ordensgewand als Gewand der Engel am Grab, die den Auferstandenen verkündigen, wird das Gewand neuer kerygmatischer Formen. P. führt dann zu dem frühen Schrifttum des Ordens (Abt Emo v. Bloemhof in Friesland, die Vita des Gottfried v. Cappenberg, Hermann v. Scheida u. a.). Für eine eingehendere Darstellung der Heiligkeit im jungen Prémontré fehlen noch die Vorarbeiten. Der Orden hat von jeher darauf verzichtet, seine Heiligen kanonisieren zu lassen; ‚ne multitudine sancti vilescerent', bestimmte auch Citeaux im gleichen Sinn. Verf. greift einige Gestalten heraus, die also zwar ohne literarischen und rituellen Ruhm geblieben sind, jedoch prämonstratensischer Spiritualität Zeugnis abgelegt haben (Walembert v. Wulpen, der Klostergründer; Nikolaus v. Soissons, der sich mit seiner ganzen Familie dem apostolischen Orden verschreibt; Oda v. Bonne-Espérance, Friedrich Feiko, der Abtpfarrer v. Hallum). Der prämonstratensische Beitrag zu dem, was P. fast unübersetzbar als das „épanouissement de la tendresse" bezeichnet, ist mit dem Namen Hermann-Josef v. Steinfeld, Bronislawa v. Kamien, Christine v. Christus gegeben. Zum Thema der Herz-Jesu-Verehrung bei Hermann-Josef wäre der Artikel von G. Schreiber in der ThQschr 122 (1941) 32ff., 107ff. (Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit) heranzuziehen gewesen, wie denn überhaupt die deutschen Forschungen zur mittelalterlichen Ordensgeschichte vom Verf. kaum verwertet werden. So hätten z. B. die Klosterlisten der Hauck'schen Kirchengeschichte (IV^5, 975 bis 1030) dem Verf. in seinem Anhang II die befürchteten langwierigen Forschungen bedeutend erleichtert. — Im 2. Teil der Arbeit stellt P. nun zwei große Synthesen prämonstratensischer Spiritualität dar in dem jeweiligen Werk Philipps v. Harvengt und Adams des Schotten. In beiden ist die Treue zur Tradition verbunden mit bedeutender Einflußkraft auf das Beten und Empfinden des ausgehenden Hohen und des Späten Mittelalters. Es bahnt sich an der Übergang mittelalterlicher Frömmigkeit vom Psalterium zum Evangelium, von der „lectio divina" zu Rosenkranz (als Mysterienbetrachtung) und Herz-Jesu-Verehrung. Philipp steht dabei in der engeren Nachfolge des aktiven Norbert, Adam dagegen in der des kontemplativen Hugo de Fosses.

Diesen persönlichen Synthesen schließt Verf. im 3. Teil eine systematische Zusammenschau aller norbertinischen Lebenselemente an: Chorgebet, eucharistischer Kult, Marienverehrung, Bußgeist, Seeleneifer. Es ist ein Leben im „Geist des Evangeliums"; so nennt es die erste Professionsformel. Allerdings ist hier anzumerken, daß in der Prämonstratenser-Verkündigung der Wanderpredigertyp der Anfänge bald abgelöst worden ist von der mehr ortsgebundenen Pfarrseelsorge. Das geistvolle Schema, in das Verf. diese Zusammenfassung bringt, verdankt er Dom G. Morin. Es gliedert die Stoffmassen nach Act 2, 45; 2, 6; 2, 46; 2, 42; 2, 12; 1, 14 auf und gewinnt dabei den Vorteil, die These von der apostolischen Eigenart des Ordens gleichsam zum Greifen erwiesen zu haben. Die allgemeine Entwicklung des religiösen Lebens der Kirche geht von der Kontemplation zur Tat des Apostolats und der Barmherzigkeit. Die kanoniale Spiritualität steht in einem Übergang vom alten benediktinischen Geist zur modernen Auffassung der Bettelorden. Das ist ihr geschichtlicher Ort, mag ihr aber heute wieder Gegenwartsbedeutung geben, da weite Kreise des Klerus wieder Verständnis finden für die Vorzüge des Gemeinschaftslebens und da die Dringlichkeit einer intensiven Landseelsorge allen vor Augen steht. Die Darstellung des Verf. ist nicht in allem ausgeglichen, zu viele Einzelthemen werden aufgegriffen, vielfach nur äußerlich aneinandergereiht, nicht ineinander verarbeitet. Doch sind wir andererseits dankbar dafür, daß in so großzügiger Weise einmal das bisher vorliegende Material der Bearbeitung unterzogen worden ist.

Die Herausgeber der Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, E. Gilson und A. Combes, haben den Rahmen ihres Programms weit gespannt. Was bis jetzt von ihm verwirklicht wurde, ist ausgezeichnet und anregend auch für die außerfranzösische Forschung. Amerika ist auf dem Weg, wie wir sahen; Deutschland wird sich wohl bald auch in der Detailforschung dem Mittelalter wieder zuwenden, und zwar vorzüglich seinem geistlichen Gehalt.

H. Wolter S. J.

Wunderle, G., *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets.* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 2.) Zweite, erweiterte Aufl. 8° (72 S.) Würzburg 1949.

Der am 7. 4. 1950 verstorbene Verf. des vorliegenden inhaltsreichen Büchleins beschäftigt sich mit dem hesychastischen Gebete nicht, weil es ihm um eine „religiöse Absonderlichkeit" zu tun wäre, sondern weil in der Psychologie dieses Gebetes ein allgemein menschliches Problem beschlossen liegt und weil der Hesychasmus — den man nicht mit dem westlichen Quietismus verwechseln darf — die innere Ruhe der Seele in Gott anstrebt und deshalb dem modernen Menschen in seiner Unrast zweifellos manches zu sagen hat. In die Neuauflage wurden die Erfahrungen einiger Katholiken, die sich im hesychastischen Gebet versuchten, miteinbezogen. Um „die Einseitigkeiten theologischer Ansichten" des sogenannten Hesychastenstreites beiseitelassen zu können (10; vgl. 16) und um „den gesunden Kern der ostkirchlichen Mystik" herauszuschälen (10), entnimmt W. den Erfahrungsstoff für die psychologische Erforschung in der Hauptsache nicht einem „Klassiker" des Hesychasmus, sondern dem bekannten „Russischen Pilgerleben" (17). Ziel der Untersuchung ist „die psychologische Aufhellung der ‚Technik' des hesychastischen Gebets und des auf ihr beruhenden mystischen Zustandes" (14). Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß die hesychastische Gebetsweise als „Versuch erscheint, mit den Mitteln einer wohl orientalisch beeinflußten Psychotechnik die aus der hellenischen Theoria erwachsene frühchristlich-platonische *μνήμη θεοῦ* in gnadenhaft-mystischem Erleben zu erlangen" (42). Den „unmittelbar übernatürlichen Charakter" (16) des hesychastischen Erlebens setzt W. voraus.

Ein großer Vorzug der Untersuchung liegt im Wohlwollen, mit dem der Verf. das Wahre, Tiefe, Christliche im hesychastischen Gebet herausstellt. Von den verschiedensten Seiten trägt er zur Erläuterung psychologisches Material zusammen, nova et vetera. Die mehr assoziative und durch manches Zitat unterbrochene Darstellung ist stets lebendig und anschaulich.

Die hauptsächlichsten Einwände, die sich gegen die von W. angewandte Methode vorbringen lassen, betreffen unseres Erachtens die so weitgehende Zugrundelegung des „Russischen Pilgerlebens" und die Ausklammerung der Theologie. Dem Anschein nach ist zwar das „Russische Pilgerleben" „echt, weil schlicht"; gleichwohl enthält es ohne Zweifel „Dichtung und Wahrheit"; und sein Verfasser — so scheint uns auf Grund dessen, was er schreibt — ist wohl gar nicht so einfach und ungelehrt, wie W. annimmt (66). Ein solcher Autor würde sich von einem „Klassiker des Hesychasmus" kaum wesentlich unterscheiden. Wir geben W. durchaus recht, wenn er betont, daß man nicht bei den Äußerlichkeiten der Technik stehenbleiben dürfe (15). Uns scheint sogar das „Russische Pilgerleben", eben weil es auch die Technik betont, für die russische Übung des Jesusgebets nicht besonders charakteristisch zu sein. Die eigentlichen „Klassiker" der russischen Frömmigkeit (wie z. B. Nil Sorskij, Feofan der Einsiedler) kennen die Technik kaum und legen ihr keinerlei Wert bei; überhaupt wurde in Rußland — wie Kenner berichten — das Jesusgebet zwar sehr häufig geübt, aber gewöhnlich ohne die besondere hesychastische Technik. Es bliebe also von der hesychastischen Methode die häufige und andächtige Wiederholung eines Stoßgebetes zum Zwecke des Wandels in Gottes Gegenwart und der Gottvereinigung. Das aber ist eine Übung, die — wenn wir einmal von der bestimmten Formel absehen — auch in der westlichen Frömmigkeit sehr wohl bekannt und weit verbreitet ist, u. a. als „positive Übung des Partikularexamens" nach der Methode des hl. Ignatius von Loyola, als Aussprechen von Stoßgebeten, als Erweckung von „Akten" des Gottvertrauens, der Gottesliebe oder der Erinnerung an Gottes Gegenwart[1]. Ja auch im Westen gibt es Fälle, in denen von erstaunlich, ja unwahrscheinlich hohen Ziffern täglicher Stoßgebete oder „Akte" berichtet wird, wie z. B. im Leben des P. W. Doyle S.J. Nach allem scheint es uns daher fraglich, ob — wenigstens für Rußland, das zahlenmäßig größte Land des christlichen Ostens — der Hesychasmus im eigentlichen Sinne des Wortes „Ausblüte des östlichen Christentums" (63) genannt werden könne und ob gerade „der Praxis des hesyastischen Gebets" so zahlreiche „herrliche geistige Früchte und Vorteile zuzuschreiben" seien (66; vgl. 64). Bedenkt man außerdem, daß sich auch im Westen Parallelen zu einzelnen Elementen der „Technik" finden lassen — wie beispielsweise in der „dritten Art des Gebets" beim hl. Ignatius —, so erscheint abermals die hesychastische Gebetsweise gar nicht mehr so sehr als „etwas eigenartig Östliches" (65).

Unser zweiter Einwand betrifft die Ausklammerung des Theologischen. Werturteile über den Hesychasmus, der doch ein übernatürliches Phänomen darstellt oder wenigstens darzustellen vorgibt, scheinen uns gleichsam in der Luft zu schweben, wenn sie nicht von der Offenbarung, vom Theologischen begründet werden. Man nehme z. B. die allerdings vorsichtig ausgedrückte Behauptung: „In dem Berufe, anderen zu dienen und andere ebenfalls zur Höhe des mystischen Erlebens zu heben, dürfte der Hesychasmus in all seinen Ausformungen nicht leicht von irgendeiner anderen Mystik übertroffen werden" (64). Der Verf. selbst ist sich wohl der Grenzen der von ihm angewandten psychologischen Methode bewußt (67 ff.). Auch rein natürliche Kriterien des gesunden Menschenverstandes (43-44) haben zwar ihre relative Bedeutung, reichen aber nicht aus, um, sei es auch nur mit moralischer Gewißheit, festzustellen, ob und wie weit die eigentlich hesychastische Psychologie wirklich und echt mystisches Erleben enthält. Nun scheint uns gerade zur Psychologie des „Hesychasmus in all seinen Ausformungen" auch die theologische Seite zu gehören. Wenn hier ausgeklammert wird, entsteht notwendigerweise ein zu ideales Bild. Wenn z. B. die Athosmönche den „gottmenschlichen Logos Christus" erleben oder zu erleben meinen (19) — der frühere Athosmönch und Verfasser des Buches „Auf dem Berge des Kau-

[1] Zur ähnlichen Beurteilung der Wirksamkeit der Stoßgebete in Ost und West vgl. I. von Kologriwof, „Von Hellas zum Mönchtum", Regensburg 1948, 102-103 mit Anm. 2.

kasus", Hilarion, spricht sogar vom „gottmenschlichen Wesen" Christi —, so entsteht die Frage, wie eine solche monophysitisch klingende Formel mit echtem mystischem Erleben vereinbar ist, ob sie Ausdruck echten mystischen Erlebens sein kann. Wenn im Streite um die Göttlichkeit des Namens Jesu (auf Athos in den Jahren 1912-1913 und nachher in Rußland) hesychastische Mönche, die auch Anhänger des theologischen Palamismus waren, gerade auf Grund ihres — vielleicht echten — mystischen Erlebens meinten behaupten zu müssen, daß der Name Jesu Gott selbst sei, dann geht daraus abermals hervor, wie eng Psychologie und Theologie miteinander verbunden sind, da die theologische Formulierung zunächst nur Ausdruck des psychologischen Erlebens sein soll. Das gleiche scheint uns vom Zusammenhang zu gelten, der zwischen der Psychologie des eigentlich hesychastischen Gebetes (mitsamt der Technik) und der theologischen Formulierung des Palamismus besteht. Betrachtet man so die konkrete Psychologie des Hesychasmus in seiner tatsächlichen Geschichte, so entdeckt man zwar auch das den Hesychasten vorschwebende ideale Ziel oder Wunschbild (z. B. die Rückkehr zum paradiesischen Zustand — vgl. 47; 55 f. —), aber daneben doch als reale psychologische Wirklichkeit, wie u. a. gerade die erwähnten Wirren auf Athos beweisen[2], viel Verwirrung, Leidenschaft und menschlich Armseliges. So entsteht abermals die Frage nach der Echtheit eines solchen mystischen Erlebens.

Ein paar kleinere Bemerkungen und Ergänzungen: Der Ausspruch des Mönchsvaters Antonius „non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit", bei Cassian, Collatio IX, 31 (vgl. das Motto auf S. 7), hat doch wohl den Sinn: „Das ist kein vollkommenes Gebet, in welchem der Mönch sich seiner und seines Betens bewußt ist" (so auch bei Origenes). — Zur Formel des Jesusgebets (17, Anm. 2) sei bemerkt, daß die Russen gewöhnlich zu „erbarme dich meiner" „des Sünders" hinzufügen. — Wenn W., unter Berufung auf die Athosmönche, meint (19; vgl. 17-18, Anm. 2), der Zweck des hesychastischen Gebets sei an erster Stelle Anbetung *(προσευχή)*, an zweiter Stelle Bitte, dürfte sich das wohl aus der hesychastischen Literatur kaum allgemein bestätigen. Vielleicht ließe sich richtiger sagen: an erster Stelle Gebet (denn das ist der Sinn von *προσευχή*; Anbetung ist *προσκύνησις*), an zweiter Stelle Bitte. — Ist wirklich die Bedeutung der Synode von Konstantinopel aus dem Jahre 1351 so groß, ist damals „die theologisch-wissenschaftliche Trennung des christlichen Ostens vom christlichen Westen endgültig" (16) erfolgt, d. h. die Trennung „platonisch-mystischer Schau" von „aristotelisch-scholastischem ‚Intellektualismus'"? Uns scheint, daß eine solche Trennung in dieser Schärfe niemals stattgefunden hat. Denn einerseits stellt bereits die thomistische Schule in mancher Hinsicht eine Synthese beider Richtungen dar; und außerdem hat es im christlichen Westen auch weiterhin die mehr platonisch-mystisch eingestellten Schulen der Franziskaner und Augustiner gegeben. Anderseits aber hat die aristotelisch-scholastische Richtung zu verschiedenen Zeiten im Osten ihre bedeutenden Vertreter gehabt. Man denke an den bedeutendsten griechischen Theologen der Zeit nach dem Konzil von Florenz, Georgius Scholarius, der überdies, wenn auch in gemilderter Form, Palamit war; oder man denke an die spätere Kiewer Schule in Rußland.

Wenn wir auch den Eindruck haben, daß der Verf. vom Hesychasmus ein zu ideales Bild entwirft, so sind wir mit ihm doch darin einig, daß man in der hesychastischen Literatur trotz aller menschlichen Irrtümer häufig sehr schöne, bisweilen ergreifend schöne Stellen findet, die von echter, wahrer, aufrichtiger christlicher Frömmigkeit Zeugnis ablegen.

B. Schultze S. J.

Zur Korrektorienforschung: 1. Pelster, F., S. J., *Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas:* Greg 28 (1947) 220-235. — 2. Glorieux, P., *Non in marginibus posi-*

[2] Vgl. das Urteil des orthodoxen Theologen G. Florovskij in seinem Buche „Die Wege der russischen Theologie" (russisch), Paris 1937, 502-503.

tis: RechThAncMéd 15 (1948) 182—184. — 3. Pelster, F., S. J., *Thomas von Sutton und das Correctorium „Quare detraxisti":* Mélanges A. Pelzer, Louvain 1942, 441-466. — 4. Glorieux, P., *Les Correctoires, Essai de mise au point:* RechThAncMéd 14 (1947) 287-304.

1. Pelster legt die Gründe dar, weshalb die Liste sogenannter theologischer Irrtümer in Cod. Assisi 174 vor dem Korrektorium Wilhelms de la Mare liegt und ihn selbst zum Verfasser hat. Die Schrift hat stärkste Anklänge an das erste Korrektorium, ist aber viel kürzer. P. sieht in dieser Liste, nicht im Korrektorium, wie man bisher annahm, die Declarationes im Rundschreiben Bonagratias von 1282. Dieses fordert, daß man die Summa nicht ohne diese Declarationes den Brüdern gebe, daß die Declarationes nicht an den Rand der Summa geschrieben werden, sondern in eigene Hefte, und daß man sie nicht durch Weltleute abschreiben lasse. Er folgert, daß das zweite Korrektorium Wilhelms nicht vor 1282, sondern wohl bald nachher geschrieben wurde, daß eine zweite Form der Irrtumslehre von 1277, da sie schon in dieser Liste gebraucht wird, recht frühen Datums ist. Es findet sich ferner eine Bestätigung der Nachricht Roger Marstons, daß Heinrich von Gent und Adenulf von Anagni ihre Erklärung von der Identität des Leibes Christi im Leben und Tode, die jene von Thomas ist, widerrufen mußten. Nach Angabe der wichtigsten Artikel wird betont, daß diese Zensur ungleich mehr als das spätere Korrektorium theologischen Charakter hat.

2. Glorieux stimmt in seinem Artikel „Non in marginibus positis" zu, daß das Urkorrektorium de la Mare zum Verfasser hat und vor dem Korrektorium liegt. Er schlägt aber eine andere Erklärung des Briefes von Bonagratia vor: Non permittant multiplicari Summam fratris Thome nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilelmi de Mara, non in marginibus positis sed in quaternis. Et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares. Gl. interpretiert: cum declarationibus ... non ⟨iis⟩ quae in marginibus positae erant, sed ⟨potius illis⟩ quae in quaternis. Die ersten seien das Urkorrektorium, die zweiten das Korrektorium, so daß also der Brief beide Korrektorien voraussetzte. Die Erklärung ist möglich; ja ich gestehe, daß sie mir anfangs wahrscheinlicher vorkam als die meine, zumal da sie einen Anstoß beseitigt. Kann man von einer Schrift, die ganze 4 Folio einnimmt, sagen, sie solle ‚in quaternis' geschrieben werden? Die Gründe von Gl. sind: die Vorschrift scheint nichtig, ja lächerlich, wenn es sich nur darum handelt, ob ein und dieselbe Schrift an den Rand der Summa oder in eigene Hefte eingetragen werde. Zweitens: Vom Randkorrektorium findet sich keine Spur in einem Exemplar der Summa, vom Heftkorrektorium finden sich noch heute 12 Exemplare im ursprünglichen Zustand. Die Anordnung hat ihren Zweck erreicht. Gleichwohl glaube ich nach neuer Überlegung meine Ansicht als die wahrscheinlichere bezeichnen zu können. Grund: die declarationes sollen geheim gehalten werden, offenbar um bei den Dominikanern kein Ärgernis zu erregen; deshalb keine Zulassung weltlicher Abschreiber, deshalb nicht am Rand der leicht zugänglichen Summa. Nun sind aber, wie ich im Artikel ausgeführt habe, die älteren Declarationes sehr scharf — es klingt nur so von Häresie, Error — während die späteren sich meistens auf rationelle Beweisführung beschränken und offenbar auch für ein nicht-franziskanisches Publikum bestimmt sind. So hat die Geheimhaltung nur für den ersten Fall guten Sinn. Aber das Fehlen der Hss mit den Declarationes am Rande? Ja, wo haben wir denn Hss der Summa, die aus Franziskanerkreisen um 1280 stammen? Daß nur eine Hs auf uns gekommen, erklärt sich daraus, daß sehr bald das für den öffentlichen Gebrauch verfaßte Korrektorium folgte. Übrigens sind nach Ausweis der Hss selbst mehrere der Declarationes aus ihr abgeschrieben. Auch ist zu beachten, daß in der Verordnung nur von der Summa die Rede ist. Das Korrektorium umfaßt aber auch die Quaestiones disputatae und ein Quodlibet. Meine Schwierigkeit mit den Quaterni statt Quaternus findet ihre Lösung darin, daß der Verfasser des Briefes nicht erst den Überschlag machte, wieviele Quaterni die zerstreuten Declarationes einnehmen würden. So glaube ich, daß meine Datierung: Ur-

korrektorium kurz vor 1282, Korrektorium bald nach 1282, die auch die doppelte Bedeutung der Declarationes vermeidet, ihre größere Wahrscheinlichkeit noch nicht verloren hat. — Ein triftiger Grund, den weder Gl. noch ich hier beachtet haben, spricht allerdings beim zweiten Korrektorium für die Zeit vor 1282 (1279). Dort erwähnt Wilhelm wohl die Regelerklärungen von Innozenz III, Honorius III und Gregor IX, nicht aber die Bulle Nikolaus' III. vom 14. August 1279, während er dieselbe in seinem dritten Korrektorium ausdrücklich zitiert (vgl. R. Creytens, Autour de la littérature des correctoires: ArchFrPraed 12 [1942] 325-327). Die negative Seite für sich allein beweist nicht viel (vgl. Schol 18 [1943] 130 f.), aber in Verbindung mit der Tatsache der späteren Zitation gibt sie zu denken, wenn sie auch kein durchschlagendes Argument bildet; es gibt zuviel Möglichkeiten. Jedenfalls bleibt damit die Abfassung vor 1282 (1279) wahrscheinlich. Für die Abfassungszeit der Antworten aus englischen Dominikanerkreisen (Sutton und Tortocollo) und des Correctorium ‚Circa' ist damit freilich noch nichts gegeben, da wir nicht wissen, wann ‚Quare' weiteren Kreisen bekannt wurde und weil das Argument aus der Zahl 1285 für ‚Circa' in der verschollenen Hs von Venedig verdächtig ist. Denn jedenfalls wurde der erste Teil der Hs nach 1333 geschrieben, und die Nota steht mit dem folgenden Elenchus quaestionum in keinem inneren Zusammenhang.

3. Bisher galt das erste und wichtigste Correctorium Correctorii als ein Werk des Oxforder Dominikaners Richard Knapwell. Pelster zeigt, daß diese Ansicht insofern berechtigt ist, als nur ein Oxforder Dominikaner in Betracht kommt, daß aber weder äußere noch innere Gründe für Knapwell entscheidend sind, daß anderseits Knapwell nicht in Betracht kommt, da er in den sicher echten Schriften über die Form und über die Identität des Leibes Christi im Leben, Tod und in der Auferstehung eine dem Correctorium entgegengesetzte Ansicht hält. Zudem ist das Formelwesen als Ganzes genommen in echten Schriften und Korrektorium verschieden. Für eine Fortentwicklung bleibt keine Zeit, da Knapwell schon 1286 England verließ. Im 2. Teil werden die Gründe angeführt, die für Thomas Sutton als Verfasser sprechen: die „ausgesprochene" Tendenz der Wahrheitsforschung, der ungewöhnliche Benediktionsschluß am Ende „einzelner" Artikel, die Übereinstimmung im Formelwesen, während dieses Knapwell widerspricht, die Benutzung der echten Schriften Suttons als eigener Schriften. Endlich wird gezeigt, daß das Korrektorium in seiner heutigen Gestalt wohl nicht vor der Verurteilung von 1286 liegt, sondern ihr erst folgt. Das erste Magisterium Suttons muß nicht, wie der Verf. früher behauptete, um 1292 angesetzt werden, sondern um 1286. Ich würde heute sagen: vielleicht noch etwas früher, da die von Pouillon für 1286-87 angesetzte Schrift De productione formae die ersten Quodlibeta voraussetzt.

4. Die Arbeit von Glorieux, Les Correctoires, gibt eine sehr klare und vollständige Übersicht über die Korrektorienforschung seit Grabmann, Ehrle und Mandonnet. Es sind bisher festgestellt 3 Korrektorien bzw. Redaktionen des Wilhelm de la Mare und 5 Antworten der Dominikaner. Die Antwort „Quare" und damit einschließlich das wichtigste Korrektorium Mares sind durch Gl. veröffentlicht, „Circa" und das Apologeticum des Ramberto dei Primadizzi durch Muller. Wenn Gl. klagt, daß das Urkorrektorium trotz meiner Ankündigung noch nicht erschienen ist, so liegt ein Entschuldigungsgrund in der Lage des deutschen Buchhandels, die eine Wiederaufnahme der „Opuscula et Textus" bisher nicht gestattete. Die baldige Herausgabe des von Gl. seit langem angekündigten „Sciendum" soll bevorstehen. — Es folgt eine Übersicht über die verwickelte Frage nach den Verfassern. „Circa" und das Apologeticum waren von vornherein sicher. Um die übrigen streiten oder stritten sich eine Anzahl von Dominikanern. Einzelne Hypothesen freilich wie Robert von Colletorto für „Quare" hätte man ruhig auslassen können, da sie eine reine Vermutung ohne tiefere Begründung waren. Johannes de Parma für „Sciendum" hatte zwar eine alte Hs für sich, wurde aber durch Robert von Colletorto, den Bayerschmidt mit Sicherheit nachwies, aus dem Felde ge-

schlagen. Er dankte einer Verlesung für den konjekturierten, aber nicht am Platze seienden Johannes Parisiensis das Dasein. Andere phantastische Attributionen hat A. Pelzer (ArchFrPraed 13 [1943] 85-100) beseitigt. Es bleibt nach Gl. noch die Frage: Ist der Verfasser von „Sciendum" Robert von Colletorto identisch mit Robert von Orford? Zu Colletorto sei bemerkt, daß es in Süditalien eine Ortschaft Colletorto gibt. Aber was hat der Engländer mit diesem Städtchen zu tun? Gl. macht gegen die Identifizierung mit Orford geltend, daß in der Madrider Hs der Verfasser Wilhelm genannt wird und einem Wilhelm von Macklesfield ein Correctorium zugeschrieben wird. Ich halte diese Identifizierung mit Macklesfield für äußerst unwahrscheinlich und kann nur auf die von Bayerschmidt und mir angeführten Gründe für Orford hinweisen (vgl. Greg 24 [1943] 161-163). Der Stamser Katalog, der sehr wertvoll, aber durchaus nicht ideal ist — er verdiente eine neue kritische Bearbeitung —, bietet gerade hier wie an anderen Orten berechtigten Anstoß. Es muß wohl dabei bleiben: Colletorto ist identisch mit dem Orford, der das erste Buch der Sentenzen in der Hs von Klosterneuburg schrieb und die Oxforder Predigt vom zweiten Fastensonntag 1293 hielt. Was meine Identifizierung des Verf. der Widerlegung von Aegidius Romanus in Cod. 276 Merton College Oxford mit Orford angeht, so ist dieselbe nicht nur möglich, sondern wie die angeführten Gründe dartun, sehr wahrscheinlich, während für eine Identifizierung mit Cod. 217 Magdalen College Oxford bisher keinerlei Gründe bekannt sind. — Im Folgenden sucht Gl. meine Beweise für Sutton und gegen Knapwell als Verfasser von „Quare" zu widerlegen. Ich beschränke mich auf zwei Bemerkungen mehr allgemeiner Natur. Erstens: Es gibt noch immer manche, die Beweise aus inneren Kriterien mit einem Achselzucken: „Non liquet, non probat" abtun und sich dann darauf berufen, daß z. B. einzelne Formeln sich auch bei anderen finden. Ich habe ebenso wie Dom Lottin bisher nicht einmal, sondern oftmals darauf hingewiesen, daß die einzelne Formel in den meisten Fällen nichts beweist, daß aber eine Summe von Einzelheiten große Wahrscheinlichkeit oder gar historische Sicherheit ergeben kann. Zweitens: die negativen Beweise. Hier ist größte Vorsicht am Platz. Gl. bemerkt, daß bei Sutton im Stamser Katalog ein Correctorium fehlt. Mit gleichem Recht kann ich sagen: Es fehlen dort 2 Quodlibeta, De productione formarum, die Widerlegung des Robert Cowton und des vierten Buches von Scotus. Ähnlich ist es mit Orford und manchen anderen. Ferner ist gerade bei diesen Traktaten De unitate, Correctoria, Contra Aegidium usw. im Stamser Katalog Vorsicht geboten, da sie oft anonym waren und mit denselben Worten beim einen oder anderen Namen wiederkehren. — Im letzten Teil gibt Gl. eine gute Übersicht über die Datierungsversuche. Bei ihnen ist noch vieles problematisch. Auch hier muß man unterscheiden zwischen sicherer oder sehr wahrscheinlicher Datierung und reinen Vermutungen. Gl. zeigt in seiner Datierung der Correctoria großes kombinatorisches Geschick. Halten wir aus der Menge der Angaben das Sichere fest: 1. Die Declarationes oder das Urkorrektorium de Mares ist zwischen 1278 und 1282 geschrieben. 2. „Sciendum" liegt vor Quodl. 12 Heinrichs von Gent, wie die von mir angeführte Stelle beweist, oder vor Quodlibet 13 — die Stelle ist nicht ganz klar —, also höchstwahrscheinlich vor Ende 1287 oder 1288. 3. Sobald bewiesen, daß „Sciendum" „Quare" voraussetzt, muß auch „Quare" vor Ende 1287 angesetzt werden. 4. Das zweite Correctorium de Mares fällt folglich in die Jahre vor 1287/88, sehr wahrscheinlich bald nach 1282. 5. „Circa" setzt „Quare" und „Sciendum" voraus, der Beweis wird von Gl. aus Zitationen erbracht. Die Angabe von De Rubeis 1285 hat keinerlei sicheres Fundament. 6. Das Apologeticum ist kurz vor 1300 verfaßt. Alles andere — ich rede nur von den Correctoria — sind Vermutungen und Hypothesen. Von diesen festen Daten hat die Forschung auszugehen und andere feste Daten zu suchen. Ich betone dies so scharf nicht gegenüber Gl., dessen große Verdienste allgemein anerkannt sind, sondern gegenüber jenen, die manche Datierungen von Mandonnet und Gl. immer wieder als unumstößliche Wahrheiten einem weiteren Leserkreis verkaufen.

F. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Einführungen in die Philosophie.

Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Becher, E., Einführung in die Philosophie, 2. Aufl., mit einem Anhang von A. Wenzl. gr. 8° (12 u. 337 S.) Berlin und München 1949, Duncker und Humblot. DM 12.50. — Die 2. Aufl. ist ein unveränderter Nachdruck der 1926 im selben Verlag erschienenen 1. Aufl., die in Schol 3 (1928) 455 besprochen wurde. Beigegeben ist der 2. Aufl. ein Vorwort von Hedwig Becher und ein dankenswerter Anhang von A. Wenzl, der einst B.s Schüler war und ihm nach dem Kriege auf seinem Lehrstuhl in München folgte. Der Anhang beschränkt sich darauf, die wesentlichen Probleme zu skizzieren, die seit dem ersten Erscheinen des Buches aufgeworfen worden sind. Diesem Ziel entsprechend behandelt Wenzl als Ergänzung zur *Wissenschaftslehre* die Themen: Psychologie und Wissenschaftslehre, Existentialphilosophie, Wahrheitstheorie; als Ergänzung zur *Erkenntnistheorie:* Das Kausalprinzip, Realismus, das Zeitproblem; als Ergänzung zur *Metaphysik:* Aufgabe und Methode, die organische Zweckmäßigkeit (Vitalismus und Darwinismus), Materialismus und Spiritualismus. Außerdem hat W. neuere (nach 1926 erschienene) Literatur nachgetragen und eine Zeittafel aus der Geschichte der Philosophie beigefügt. — B.s Buch ist mehr als eine Einführung; es ist eine zusammenfassende einheitliche Darstellung und Begründung der Grundzüge seines Systems.
Nink.

Schreckenberg, W., Kleine Wissenschaftskunde (Heidelberger Vorträge 4). 8° (112 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 1.80. — Das ansprechende Büchlein, aus einem Vortrag für junge Buchhändler hervorgegangen, will zunächst dem wissenschaftlichen Buchhändler und Antiquar die notwendigen Grundbegriffe der Wissenschaftslehre vermitteln. Über diesen Zweck hinaus ist es zu einem vorzüglichen Hilfsmittel auch für den Studenten geworden, das ihm einen Überblick über das weitverzweigte Gebiet der Wissenschaften gibt und die einzelnen Sonderfächer in das Ganze des Geisteslebens einzuordnen ermöglicht. Ausgezeichnet ist die kurzgefaßte Geschichte der Systematik der Wissenschaften (25-40). Die folgende systematische Einteilung selbst bemüht sich einerseits um möglichste Vollständigkeit in der Aufzählung der Sonderfächer, anderseits ist sie bestrebt, die rechte Rangordnung und den Zusammenhang der Wissenschaften herauszuarbeiten und so der Zersplitterung entgegenzuwirken.
de Vries.

Bochenski, I. M., Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. gr. 8°. Bern 1948, Francke. Heft 1: Bochenski, I. M., und Monteleone, F., Allgemeine Philosophische Bibliographie (42 S.) Fr. 2.80. — Der durch seine Arbeiten zur mathematischen Logik und seine „Europäische Philosophie der Gegenwart" bekannte Freiburger Philosoph eröffnet mit diesem Heft eine Schriftenreihe, die eine erste Orientierung zu einzelnen Gebieten der Philosophie und ihrer Geschichte vermitteln will. Außer den Titeln und sonstigen bibliographischen Angaben (unter denen die Seitenzahl leider fehlt) der wichtigsten Einführungen, Textausgaben, Übersetzungen, Lehrbücher, Monographien usw. enthalten die Hefte auch Winke über Wert und Bedeutung der angeführten Schriften und die Art und Reihenfolge ihrer Benützung. Es braucht wohl kaum betont zu werden, wie dankbar nicht nur

Anfänger und Schüler, sondern auch Dozenten und Forscher dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern sind. Findet sich doch hier vieles an einem Ort beisammen, was sonst nur zerstreut ist und mühsam aufgesucht werden muß. Der Spezialist wird auf seinem Gebiet dieser Hefte nicht bedürfen und vielleicht auch in der Auswahl Mängel wahrnehmen; dafür ist er aber auf andern Gebieten wieder ein Empfangender. — Das 1. Heft hat der Herausgeber der Reihe in Zusammenarbeit mit einem Fachmann des Bibliothekwesens verfaßt. Es bringt nach einer kurzen Anleitung, wie eine Bibliographie zu einem bestimmten Thema herzustellen ist, bibliographische Hinweise über Leitfäden, Titelaufnahme, Zitieren und Klassifikation. Da es um die eigentlich philosophische Bibliographie noch spärlich bestellt ist, schickt B. dieser eine allgemeine Bibliographie voraus. Hinzugefügt sind Hinweise auf die Bibliographie verwandter Gebiete, wie Psychologie, Sozialwissenschaften, Theologie, Philologie und Orientalistik. — Heft 2: Winn, R. B., Amerikanische Philosophie (32 S.) Fr. 2.80. — Im Bewußtsein dessen, daß unsere Kenntnis der amerikanischen Philosophie noch recht gering ist, wird man nach dieser Bibliographie, die zu jedem Buchtitel einen kurzen Hinweis auf Inhalt, Richtung und Behandlungsart bietet, mit besonderem Verlangen greifen. Der 1. Teil enthält Werke zur Geschichte der amerikanischen Philosophie, der 2. Teil „systematische" Werke (von denen jedoch in der Tat nur eines systematisch im eigentlichen Sinn genannt werden kann), der 3. Teil eine Liste amerikanischer Zeitschriften. Wenn man die Auswahl der aufgeführten Werke gerecht beurteilen will, muß man bedenken, daß W. nur Werke spezifisch amerikanischer Richtungen bringt, während er für die Bibliographie der übrigen auf eine Reihe von einschlägigen Zeitschriften verweist. Obwohl sich für dieses Verfahren gute Gründe anführen lassen, so ist es doch zu bedauern, daß sich auf diese Weise kein Einblick in das tatsächliche Kräftespiel der philosophischen Richtungen in Amerika gewinnen läßt. — 3. Heft: Beth, E. W., Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften. (28 S.) Fr. 2.80. — Der erste, allgemeine Teil ist der Logik und Allgemeinen Methodologie gewidmet. An der Spitze stehen die klassischen Arbeiten der letzten hundert Jahre von Boole (1847) bis Whitehead-Russell. Es folgen die Hand- und kleineren Lehrbücher, dann die Literatur zu den einzelnen Richtungen und besonderen Problemen. Der zweite, spezielle Teil gehört der Grundlegung der exakten Wissenschaften, insbesondere der Mathematik. Ein Anhang behandelt die Geschichtsschreibung der Logik und Grundlagenforschung, soweit sie von der heutigen Entwicklung dieser Gebiete veranlaßt oder beeinflußt ist. — Etwas reichere Hinweise auf Inhalt und Art der Behandlung der angezeigten Literatur wäre bei dem schwer zugänglichen Stoff erwünscht gewesen. Als didaktisch besonders wertvoll werden von B. mehrfach die Schriften von A. Tarski bezeichnet. — 4. Heft: Jolivet, R., Kierkegaard. (32 S.) Fr. 2.80. — Gerade am Beispiel Kierkegaards wird es deutlich, wie wenig eine bloße Titelliste dem dienlich wäre, der sich in einem Gebiet noch nicht auskennt. Mit sicherer Hand führt darum J. den Neuling in das Studium Kierkegaards ein, indem er ihm zeigt, was zuerst und vor allem zu lesen ist, und indem er das Werk Kierkegaards hineinstellt in seine Biographie und die geistige Umwelt (Biographische Skizze, Bio-Bibliographische Chronologie). Es folgen dann die Ausgaben des Originaltextes und der Übersetzungen in den sogenannten Kongreßsprachen (deutsch, französisch, englisch, italienisch) und eine Auswahl der kritischen Literatur, die gut aufgegliedert ist (Allgemeines, Quellen, psychologische Studien, Verhältnis zu Protestantismus und Katholizismus, Glaube, Existenzphilosophie, Erkenntnistheorie, Ethik, Schwermut und Verzweiflung, Nietzsche, Nachwirkung). Das Werk von Mesnard (9. 47), das als bedeutend gekennzeichnet wird, würde demnach besser in die vorige Gruppe (B) eingereiht; andernfalls müßten 9. 24 und 9. 25 folgerichtig auch in Gruppe C aufgenommen werden. — 5. Heft: Gigon, O., Antike Philosophie (52 S.) Fr. 3.80. — An Literatur wird nur das Unentbehrliche, und zwar vorzugsweise aus der neueren Zeit seit 1920 geboten. Dafür gibt G. aber

eine vortreffliche Einführung in das Studium der antiken Philosophiegeschichte mit zahlreichen Hinweisen auf ihre Ziele und die Hauptprobleme, die noch zu lösen sind, was besonders den Doktoranden willkommen sein wird. — 6. Heft: de Menasce, P. J., O.P., Arabische Philosophie (49 S.) Fr. 3.80. — Das Heft verzeichnet nur Werke in europäischen Sprachen und Übersetzungen. Unter „Arabischer Philosophie" werden die arabisch und persisch verfaßten Werke der Philosophen aus der Welt des Islam verstanden, unter Ausschluß der christlichen oder jüdischen Denker, auch wenn sie arabisch geschrieben haben. Wertvoll für den des Arabischen nicht mächtigen Benützer der „Enzyklopädie des Islam" ist die Übersetzung der dort gebrauchten arabischen Stichwörter, die sich auf die Philosophen, Schulen und Fachausdrücke der Philosophie beziehen. — Über den Zustand der Geschichte der arabischen Philosophie in europäischer Sprache ist der Satz M.s bezeichnend: Die Arabisten interessieren sich wenig für Philosophie, und die Philosophen schrecken vor dem Studium der arabischen Sprache zurück. — 7. Heft: Sciacca, M. F., Italienische Philosophie der Gegenwart (36 S.) Fr. 2.80. — Das Heft über die italienische Philosophie der Gegenwart stammt von einem Manne, der durch sein bisheriges Schaffen, das zum guten Teil der zeitgenössischen italienischen Philosophie gewidmet war, die Gewähr bietet für eine umfassende, gründliche und unvoreingenommene Darstellung. Der 1. vorbereitende Teil ist den wichtigsten Vorläufern gewidmet, der 2. bringt eine allgemeine Bibliographie über Bibliographien, Monographien, Sammlungen und Zeitschriften, der 3. endlich behandelt die einzelnen Richtungen der italienischen Philosophie mit Hinweisen auf ihre Hauptwerke und die wichtigsten Arbeiten über die betreffenden Philosophen. Die kurzen, treffenden Bemerkungen geben eine ausgezeichnete Orientierung. — 8. Heft: Philippe, M. D., O.P., Aristoteles (48 S.). Fr. 3.80. — Aus der unübersehbaren Fülle der Literatur gibt das Heft eine Auswahl der wichtigsten Schriften. Außer der Literatur zu den Hauptzweigen und Hauptwerken der aristotelischen Philosophie werden die Gesamtausgaben, die Ausgaben einzelner Werke, die Übersetzungen, die griechischen, mittelalterlichen und humanistischen Kommentare berücksichtigt. Ein Kapitel ist der philosophischen Entwicklung des Aristoteles gewidmet. Hier wären jetzt die Einleitungen zur deutschen Übersetzung von P. Gohlke (vgl. Schol 24 [1949] 413-415) hinzuzufügen. Dankenswert ist die Übersicht über die Werke des Aristoteles mit Angabe der Seiten der Akademieausgabe und dem Verweis auf die zur Zeit besten kritischen Ausgaben der einzelnen Werke. Bei 13.36 fehlt die Angabe der Zeitschrift; es ist das „Gregorianum". — 10. Heft: Sciacca, M. F., Augustinus (32 S.) Fr. 2.80. — Die Schriften Augustins werden nach Zarb in chronologischer Ordnung angeführt; dazu wird die Fundstelle bei Migne und, soweit vorhanden, auch nach CSEL angegeben. Außer den allgemeinen Hilfsmitteln, den Ausgaben, Übersetzungen, Biographien, allgemeinen Darstellungen und den Arbeiten über Quellen und Entwicklung wird die bedeutendere Literatur geboten zu den Themen: Erkenntnisproblem, Glaube und Vernunft, Psychologie, Kontemplation und Existenz Gottes, Zeit, Schöpfung, rationes seminales, zur Ethik und den politischen und sozialen Lehren. — Von der 3.56 erwähnten deutschen Augustinusausgabe bei Schöningh sind außerdem erschienen: 1941 Der freie Wille (in Übertragung von C. J. Perl — nicht C. T., wie es 3.56 heißt), ferner 1948 das Handbüchlein (P. Simon) und Dreizehn Bücher Bekenntnisse (C. J. Perl). — 6.56 muß es heißen „Sestili" statt „Segestili", 9.16 „Gangauf" statt „Gaugouf". — 11. Heft: Dürr, K., Der logische Positivismus (24 S.) Fr. 2.80. — D. behandelt nur den ursprünglichen Neupositivismus des Wiener Kreises, wie er im deutschsprachigen Gebiet etwa bis 1938 vertreten wurde; für die neuere Phase des nur im englischen Schrifttum erfaßbaren logischen Positivismus verweist er auf einige Hilfsmittel. Die ersten Abschnitte führen in Name, Begriff und Geschichte des logischen Positivismus ein. Außer den allgemeinen Rubriken der Bibliographie wird Literatur zur Logik und Wahrscheinlichkeitslehre, Erkenntnistheorie, Philosophie der Mathematik, Naturphilosophie, Soziologie und Ethik angegeben. Als einen Mangel wird man es empfinden, daß unter den kritischen

Schriften nur zwei Artikel von Petzäll angeführt sind und im übrigen bloß auf eine Fundstelle verwiesen wird. — S. 8 fehlt die Jahreszahl 1930 für die zweite Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften in Königsberg. Brugger.

Ziegenfuß, W., Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Unter Mitwirkung von G. Jung. 1. Band: A-K. gr. 8° (VIII u. 700 S.) Berlin 1949, de Gruyter. DM 30.—. — Von diesem Lexikon waren bereits 1937 sechs Lieferungen erschienen, als das Weitererscheinen ohne nähere Begründung eingestellt wurde. Was schon damals jeder vermutete, wird jetzt durch das Vorwort bestätigt: Die „ganze Aufmachung" des Werkes wurde von den damaligen Machthabern beanstandet, weil die Verf. es verschmäht hatten, sich dem parteiamtlichen weltanschaulichen Gerede anzupassen. Die 1937 erschienenen Lieferungen wurden schon damals in dieser Zeitschrift (Schol 13 [1938] 98-101) ausführlich gewürdigt. Der vorliegende 1. Band des Neudrucks reicht nur mit etwa 100 Seiten über die 1937 veröffentlichten Teile hinaus. Leider konnten wegen der Ungunst der Zeit die damals in dieser Zeitschrift geäußerten, gewiß nicht unberechtigten Wünsche in der vorliegenden Neuauflage noch nicht berücksichtigt werden. Der Text ist der gleiche geblieben, nur die Daten wurden z. T. ergänzt und die neue Literatur, namentlich die deutsche, nachgetragen. Das Lexikon führt also im Text die Entwicklung des Gedankens der noch lebenden Philosophen nicht über 1937 hinaus, was bei manchen, wie etwa Heidegger und H. Heyse, sehr zu beachten ist. Der Hauptmangel des Werkes bleibt aber eine gewisse Unausgeglichenheit in der Zuteilung des Raumes an die einzelnen Philosophen. Nicht als ob etwa eine bestimmte Richtung einseitig bevorzugt oder benachteiligt würde; auch die christliche Philosophie kommt durchaus zu Wort. Zu begrüßen ist auch, daß die Philosophen der noch lebenden und der vorangehenden Generation, z. T. in sehr dankenswerten Selbstdarstellungen (so z. B. bei Husserl und N. Hartmann), mit Vorzug behandelt werden, da hier die Handbücher der Geschichte der Philosophie vielfach noch versagen. Aber man wundert sich doch zuweilen, daß unbedeutende Denker oder Naturwissenschaftler, Soziologen, Theologen in diesem „Philosophen-Lexikon" recht ausführliche Darstellungen erhalten, während philosophisch viel bedeutendere Namen in wenigen Zeilen abgetan werden. Trotz dieser — gewiß begreiflichen — Mängel ist das Lexikon ein überaus brauchbares und dankenswertes Nachschlagewerk geworden.
de Vries.

Lietzmann, W., Das Wesen der Mathematik (Die Wissenschaft. Einzeldarstellungen aus der Naturwissenschaft und der Technik, Bd. 102). gr. 8° (VIII u. 168 S.) Braunschweig 1949, Vieweg. DM 8.—. — Diese klar und übersichtlich gefaßte, einem Unterrichtszweck dienende Schrift wendet sich an Lehrer und Studierende der Mathematik, um sie über Methode, Aufbau, Grundlage, Sinn und Gegenstand der Mathematik zu orientieren. Das 1. Kapitel behandelt die „Logik im Aufbau der Mathematik": Begriff, Urteil und Schluß; zwar im Anschluß an die traditionelle formale Logik, doch in mathematischer Hinsicht. Kurz sind auch Aussagen-, Funktions- und Prädikatenkalkül der Logistik dargelegt. — Im 2. Kapitel, „Grundlegung der Geometrie", sind dargestellt: Grundbegriffe; Forderungen und Grundgesetze bei Euklid, (eingehend) Hilberts Axiomatik, die nichteuklidischen Geometrien, die Beziehungen von Sinnenraum und abstrakter Geometrie. — Das 3. Kapitel entwickelt die „Grundlegung der Arithmetik": Zahl und Zählen, Axiome der Arithmetik, Mengenlehre, Paradoxien der Mengenlehre, Rechnen mit Ordnungstypen. — Im 4. Kapitel, „Grundlegung der Analysis", sind erörtert: Unendlich als Anzahlbezeichnung, unendliche Folgen und Reihen, das Rechnen mit Grenzwerten, die Funktion, Grenzwerte von Funktionen, Stetigkeit, Differenzierbarkeit, Differential und Integral. — Das 5. Kapitel, „Mathematik und Erkenntnislehre", fragt nach dem Gegenstand der Mathematik. Es bespricht die Lösungen, die gegeben sind vom Logismus, Empirismus, Formalismus (bes. Hilbert), Kritizismus, Konventionalismus (H. Poincaré) und Intuitionismus (Brouwer). Die Frage ist

wesentlich eine philosophische. Darum spiegelt sich der philosophische Standpunkt in ihrer Lösung. Das Buch legt bei jeder Theorie die Gründe für und wider dar, ohne sich zugunsten einer Lösung zu entscheiden. Die Auffassung des Ref. siehe Schol 12 (1937) 552—558; 14 (1939) 545—564; 15 (1940) 57—62.

Nink.

Dorolle, M., Le Raisonnement par Analogie. 8° (VIII u. 180 S.) Paris 1949, Presses Universitaires. Fr. 320.— — Der Verf. geht von der aristotelischen Definition der Analogie als einer Gleichheit (oder Ähnlichkeit) von Verhältnissen aus: A verhält sich zu B wie C zu D. In doppelter Weise kann eine solche Analogie Grundlage für einen Schluß sein: Entweder sind drei Glieder der Proportion bekannt und man schließt unter Voraussetzung der Gleichheit der Verhältnisse auf das vierte Glied (D), oder alle vier Glieder sind gegeben und man schließt auf Grund einer oberflächlichen Ähnlichkeit ihrer Verhältnisse von der bekannten (oder vorausgesetzten) Natur des einen Verhältnisses (A : B) auf die Natur des andern (C : D). Als Beispiel für die erste Art des Analogieschlusses nennt der Verf. den Schluß von dem bekannten Verhältnis gewisser chemischer Verbindungen (Chlorüre, Jodüre usw.) zu ihrem Grundstoff (Chlor, Jod usw.) und der Ähnlichkeit des Verhaltens bis dahin noch unbekannter Verbindungen (Fluorüre) auf das Fluor als den Grundstoff dieser Verbindungen. Beispiel für die zweite Art des Analogieschlusses ist der Schluß des Aristoteles von dem ähnlichen Verhältnis der Kiemen und Lungen zum Wasser bzw. zur Luft und der (freilich irrtümlichen) Voraussetzung, die Kiemen könnten nur dazu dienen, durch das Wasser das Blut abzukühlen, auf die Abkühlung des Blutes als den Zweck auch der Atmung. Im 2. Teil zeigt D. an vielen Beispielen aus der Geschichte der Naturwissenschaften die große Bedeutung des Analogieschlusses für die Entdeckung neuer Tatsachen und Gesetze, für die Bildung höherer Allgemeinbegriffe, für die Definition und Induktion. Der 3. Teil sucht die Geltung des Analogieschlusses zu umgrenzen und zu begründen. Die Frage ist vor allem: Welche Ähnlichkeit läßt einen Schluß (wenigstens als Wahrscheinlichkeitsschluß) berechtigt erscheinen? Denn es gibt auch trügerische Ähnlichkeiten. Die bloße Zahl der ähnlichen Merkmale genügt nicht, es muß sich um bedeutsame Ähnlichkeiten handeln. Bedeutsam aber sind Ähnlichkeiten in der Gesamtstruktur oder in Merkmalen, die einen (aus früheren Erfahrungen bekannten) „Mechanismus der Produktion" (159) mit sich bringen. — Das Buch hat das Verdienst, den in den überlieferten Darstellungen der Logik meist recht unbestimmt gelassenen Begriff des Analogieschlusses durch Analyse der tatsächlichen Methoden der Wissenschaft geklärt und seine Bedeutung ins rechte Licht gestellt zu haben.

de Vries.

Kneale, W., Probability and Induction. gr. 8° (VIII u. 264 S.) Oxford 1949, Clarendon Press. sh 15.— — Dieses klar und übersichtlich aufgebaute Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verf. an der Universität Oxford für Philosophiestudenten gehalten hat. Es will in die philosophischen Probleme einführen, die im Verhältnis von Wahrscheinlichkeit und Induktion beschlossen sind. Behandelt wird die Induktion bei Aristoteles, Bacon, Hume und J. St. Mill sowie die Beziehung zwischen Induktion und hypothetischer Methode. Induktive Schlüsse können nie mehr als wahrscheinlich sein. In welchem Sinn sie dies sind, sucht der letzte Teil zu erklären. Fest steht dem Verf., daß empirische Verallgemeinerung nicht a priori erfolgen könne. Dies ist zweifellos richtig. Und doch hat jede empirische Erkenntnis innere apriorische Möglichkeitsgründe, die auch in jedem Erfahrungsurteil einschließlich mitbehauptet sind. — Das vorliegende Buch untersucht nur den unmittelbaren Zusammenhang der Begriffe Wahrscheinlichkeit und Induktion, nicht aber ihre philosophischen Grundlagen und die damit gegebenen Beziehungen. Gerade diese aber sind in erster Linie und vor allem Gegenstand philosophischer Ergründung. In dieser auf das Letzte gehenden Erkenntnis sind die scholastische und die transzendental-idealistische Philosophie einig, wenn auch die Inter-

pretation der apriorischen Grundlagen der Erfahrungs- und der Wahrscheinlichkeitserkenntnis eine wesentlich andere ist bei beiden. Philosophische Betrachtung der Induktion und Wahrscheinlichkeit kann in gültiger Weise nur von ihren erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlagen aus erfolgen. Diese sind aber mit einem empiristischen oder dem Empirismus nahestehenden Erkenntnisbegriff nicht zu erreichen. Die Urleistung des Verstandes ist das Thomistische intus legere, ohne das keine Erfahrungsaussage innerlich möglich wäre.

Nink.

Ballauf, Th., Das gnoseologische Problem (Philosophisches Arbeitsbuch I) 8° (204 S.) Göttingen 1949, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 7.50; geb. 8.50. — Das Buch gibt eine trefflich ausgewählte Textsammlung zum geschichtlichen und sachlichen Studium des Erkenntnisproblems, beginnend mit Parmenides und abschließend mit Bergson. Die Texte werden, soweit sie nicht schon ursprünglich deutsch sind, in deutscher Übersetzung geboten. Das „gnoseologische" Problem wird dem „transzendentalen" Problem gegenübergestellt, wobei „Gnoseologie" eine Erkenntnislehre meint, die „das Erkennen als Seinsvorgang inmitten des Seienden" untersucht, während die transzendentale Betrachtungsweise das Sein vom Erkenntnisvorgang her erforscht (4). Dementsprechend fehlt in dieser Sammlung die idealistische Philosophie von Kant bis Husserl, ebenso N. Hartmann, bei dem B. den Versuch sieht, die gnoseologische Einstellung wieder in ihr Recht einzusetzen, aber in steter Rücksicht auf die Ergebnisse der transzendentalen Forschung. Der 1. Teil bietet Texte aus dem Altertum (Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, Skeptiker), der 2. Teil ist dem Mittelalter gewidmet (Augustinus, Bonaventura, Skotus, Olivi, Thomas, Nikolaus v. Cues), der 3. Teil der vorkantischen Neuzeit (Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Malebranche, Leibniz). Im 4. Teil erscheinen Texte von Denkern der nachkantischen Zeit, die das vorkantische Philosophieren fortsetzen; hierher rechnet B. den Empirismus Mills und Machs, die eigenartige Lehre Bolzanos von den Wahrheiten an sich und die Intuitionstheorie Bergsons. Die Texte sind so ausgewählt, daß die einzelnen Denker jeweils mit ihren charakteristischsten Lehren zu Wort kommen, so z. B. Augustinus mit der Widerlegung des Skeptizismus, Skotus über die Erkenntnis des Einzelnen, Berkely über die abstrakten Vorstellungen, Mill über die Induktion. Dem Band soll ein zweiter über das transzendentale Problem folgen. Ein störender Druckfehler: S. 92, Zeile 3 von unten muß es offenbar statt „unmittelbar" heißen: „unmitteilbar".

de Vries.

Raschke, H., Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus (Schriften der Wittheit zu Bremen, Reihe D, Abhandlungen und Vorträge, 18, 3). 8° (121 S.) Bremen 1949, Trüjen. DM 3.—. — Die zentrale Frage der Untersuchung ist die nach dem Ursprung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori und damit wahrer Erkenntnis überhaupt. Es wird nachgewiesen, daß Kant sich nach anfänglichem Mißverstehen dem Grundgedanken Platons von der Begründung der Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis in einer Teilnahme am göttlichen Logos selbst genähert hat. Obwohl er in seinen systematischen Schriften eine weitere Analyse des transzendentalen Grundes unserer Erkenntnisfähigkeit als vergebliches Unterfangen abgelehnt hat, äußert er sich doch vor allem in einem Brief an Marcus Herz ganz im Sinne Platons: „Von dem Ursprunge des Vermögens der Sinnlichkeit und des Verstandes können wir weiter keinen Grund angeben, als den göttlichen Urheber von uns selbst." Die Weiterführung der kantischen Problematik in dieser Richtung sei von seinen Nachfolgern unternommen worden, ähnlich wie Platon in Plotin und dann in der Gnosis seine Vollender gefunden habe, denn „alle Philosophie endet in Gnosis, in einer absoluten Betrachtung des Denkens selbst" (107). Der göttliche Logos selbst sei es, der in uns denkt, alles Denken sei Gottes Denken im Menschen. Insofern schlägt R. sich ganz auf die Seite Hegels, der aber durch Schellings, Schopenhauers und E. v. Hartmanns Voluntarismus und Existentialismus zu ergänzen sei. Im Christentum sieht er als

wesentlich nur die Gnosis an; Christus selbst ist für ihn nichts anderes als „der dramatisierte Logos" (82). — Höchstes Interesse verdient der Hinweis auf Kants Tendenz in Richtung des absoluten Idealismus, wie sie ja in seinem Opus posthumum (R. wertet es nicht aus) in aller Deutlichkeit hervortritt und nach einer systematischen Gestalt sucht (vgl. z. B. Maréchal, Le Point de Départ de la Philosophie, cah. 4). Freilich sollte man Kant nicht allzusehr in die Nähe idealistischer Spekulation rücken; eben darum nicht, weil seine noch so energisch vorgetriebenen Analysen nie den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen verwischen. — R.s Formulierungen aber, auch wo er sich mit ihnen zu identifizieren scheint, flimmern und flackern im trüben Licht solcher Grenzüberschreitungen. Kant hielt immer an der These fest, daß das menschliche Apriori nur im Hinblick auf die Phänomenalität menschlicher Erkenntnis zu rechtfertigen sei. Und wenn R. betont, der „Koloß der Mathematik" habe als Faktum aprioristischer Erkenntnis Kant überwältigt, so bleibt doch zu bedenken, daß Mathematik und mathematische Naturwissenschaft keine Aussagen über das Ansichseiende treffen wollen, über das Sein als solches. Gerade aber die Voraussetzung einer prinzipiellen Identität von Denken und Sein liegt der idealistischen Theorie über die (dialektische) Identität von göttlichem und menschlichem Logos zugrunde. Seltsam ist es auch, wie immer wieder logische Uneingegrenztheit des Geistes (seine Offenheit für das Sein selbst und das Seiende im Ganzen) ohne weiteres mit ontischer, seinshafter Unendlichkeit gleichgesetzt wird. Umgekehrt meint R. (in etwa mit Hegel), das absolute Sein könne nicht in sich selbst seiner bewußt sein, weil Bewußtsein Entgegensetzung, Entzweiung besage; daher komme Gott erst im Menschen zu seinem Selbstbewußtsein. Das Argument wäre vielleicht diskutabel, wenn jene Entgegensetzung, die in Bewußtheit und Selbsterkennen liegt, seinshaften Charakter trüge. — Nicht denkt Gott im Menschen, insofern der Mensch wahr denkt, sondern der Mensch denkt (implicite) Gott in jedem wahren Urteil. Und auf diese höchst metaphysische und doch so allgegenwärtige Tatsache hingedeutet zu haben, daß wahres Denken sich „in Gott" vollzieht, und daß gerade auch die Wirklichkeit a priori synthetischer Urteile über das Sein von Seiendem nicht einfach als Faktum hingenommen, sondern in ihrer Möglichkeit begründet, und zwar letztlich aus der Gewißheit der Teilnahme am göttlichen Denken begründet werden muß, darin läßt sich der Wert vorliegender Untersuchung erblicken.

Ogiermann.

Verbeke, G., Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas: RevPhLouv 47 (1949) 437—457. — Als Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis bestimmt Thomas einerseits das sinnlich Gegebene, anderseits das Seiende bzw. das Sein als solches. Diese Aussagen lassen sich nicht dadurch miteinander vereinbaren, daß man annimmt, die Sinnesdaten als solche gäben unserer Erkenntnis das reale Sein ihres Gegenstandes. Vielmehr führen diese nur dadurch zur Erkenntnis eines konkreten Seienden als solchen, daß sie durch die Idee des Seins eine neue Geltung empfangen. Diese Idee liegt also als „primum intelligibile" schon in der Vernunft bereit, nicht zwar als aktuelle Erkenntnis, wohl aber virtuell; aktuell wird sie erst durch den Kontakt mit den Sinnesgegebenheiten. Ähnlich lehrt Thomas ja auch eine habituelle Selbsterkenntnis, die dem Geist von Anfang an wesentlich ist, aber erst durch den Anstoß von außen aktuell wird. V. meint aber, diese Selbsterkenntnis spiele keine Rolle im Entstehen des Seinsbegriffs, vielmehr verhalte sich dieser zur Selbsterkenntnis ebenso wie zur Erkenntnis der Sinnenwelt, d. h. also wohl: auch das Ich wird als Seiendes nur erkannt in Abhängigkeit von dem bereits virtuell zugrunde liegenden Seinsbegriff. V. geht dann auf die Art ein, wie der Begriff des Seienden weiter entfaltet wird. Darauf folgt die Betrachtung des Urteils. Da das Urteil nach Thomas Synthese ist, müsse die Auffassung Hoenens (La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin, Rom 1946) abgelehnt werden, nach der das Urteil bereits Gegebenheiten (accepta) komplexer Art voraussetze. Die Urteilssynthese setzt

den Gegenstand zugleich als seiend. Die Berechtigung dieser Setzung ergibt sich aus einer Reflexion des Verstandes auf seine erste Tätigkeit (die „simplex apprehensio"); so erkennt der Verstand die Wahrheit seines Urteils. — Die überaus anregende Untersuchung weist auf Probleme in der thomistischen Erkenntnislehre hin, die in den üblichen Darstellungen verdeckt bleiben. Nach der Auffassung V.s erscheint das Sein als Apriori des Verstandes, und zwar nicht nur im Sinn einer Hinordnung des Verstandes auf das Sein als sein Formalobjekt, was ohne Zweifel richtig ist, sondern im Sinn einer apriorischen Form, die sich mit den Erfahrungsgegebenheiten verbindet. Aber wenn diese apriorische Formung nicht nur in der äußern Erfahrung, sondern auch im Selbstbewußtsein erfolgt, ohne daß sich das reale Sein von sich aus zeigt, wodurch ist uns dann gewährleistet, daß die Formung nicht eine Konstruktion des Gegenstandes im Sinn des Idealismus ist? Die Reflexion auf die „simplex apprehensio" (und die ihr zugrunde liegende Wahrnehmung des Konkreten) scheint auch nichts zu helfen, da sie ja auch nur die Washeit, nicht das Sein entdecken könnte. Man wird also doch wohl dem Selbstbewußtsein eine entscheidende Bedeutung für die ursprüngliche Seinserkenntnis beimessen müssen. Erst auf dem Grund des Wissens um das wirkliche Sein des Subjekts und sein wirkliches Bestimmtsein von außen kann die Reflexion über die das Urteil vorbereitenden Erkenntnisvorgänge die Zuerteilung des realen Daseins an die Sinnesdinge als berechtigt erweisen. Auch für diese Auffassung lassen sich Thomastexte zitieren; freilich wird man zugeben müssen, daß sowohl diese wie jede andere in sich abgerundete Theorie über die Andeutungen des hl. Thomas hinausgehen muß. — Was die Urteilsauffassung angeht, so scheint uns der Gegensatz zwischen der Deutung Hoenens und der V.s nicht unüberbrückbar. Gewiß muß dem Urteil, namentlich dem unmittelbaren Erfahrungsurteil, eine Wahrnehmung der konkreten Einheit der Termini des Urteils vorangehen; aber in dieser konkreten Einheit sind die Termini noch nicht voneinander abgehoben; sie werden erst nacheinander durch Abstraktion aus dem konkreten Ganzen herausgehoben und dann als solche im Urteil zu einer gegliederten Einheit zusammengefügt (vgl. S. th. 1 q. 85 a. 5).

de Vries.

Rüttimann, J., Illuminative oder abstrakte Seins-Intuition? Untersuchung zu Gustav Siewerth: „Der Thomismus als Indentitätssystem". gr. 8° (XVI u. 124 S.) Luzern (o. J.), Räber. — Diese Dissertation von Freiburg (Schweiz) untersucht vom Standpunkt des überlieferten Thomismus aus einige grundlegende Thesen G. Siewerths (S.). Es geht vor allem um die Auffassung des tätigen Verstandes (intellectus agens) als des Apriori der menschlichen Vernunft. S. lehnt zwar ebenso wie der überlieferte Thomismus apriorische, zum Wesen des Verstandes hinzutretende (akzidentelle) Erkenntnisformen, d. h. „eingeborene Ideen", ab; darum gibt es auch nach ihm keine apriorische Erkenntnis bestimmter Inhalte oder Gegenstände. Aber der tätige Verstand selbst als der Seinsakt der menschlichen Vernunft ist als von Gott mitgeteiltes Licht zugleich die apriorische Objektform des Seins, die mit den aus der Sinnlichkeit abstrahierten Wesenheiten verschmilzt. In diesem Sinn wird also die Erfassung der Sinnesgegebenheiten als „Seiender" auf eine göttliche Erleuchtung zurückgeführt, nicht auf Abstraktion; die Abstraktion bietet nur die konkreten Washeiten der Körper. Demgegenüber betont R., daß bei Thomas der tätige Verstand nur in dem Sinn „Licht" genannt wird, daß er durch sein Wirken in den Sinnesgegebenheiten die Wesenheit, aber auch das Sein, sichtbar werden läßt. Auch die Seinserkenntnis ist also abstraktiv. — Ohne Zweifel findet sich die These S.s bei Thomas noch nicht ausgesprochen; das gibt er auch selbst zu. Es fragt sich aber auch, ob eine Weiterführung der Lehre des Aquinaten in der Richtung S.s dem Geist des Thomismus entspricht. Wenn das Sein nur als apriorische Form den abstrahierten Wesenheiten hinzugefügt würde, wäre damit meines Erachtens nur erklärt, wie sie als Seiendes *gedacht* werden, nicht aber, wie sie als Seiendes *erkannt* werden, mit andern Worten: die Hinzufügung des Seins,

eben weil sie nicht ein Hervorbringen des realen Seins ist, gäbe keine Evidenz des realen Daseins der Wesenheiten. Der apriorischen Hinordnung unseres nun einmal nicht wirklich schöpferischen Verstandes auf das Sein muß also die Begegnung des realen Seins entsprechen. Es fragt sich aber, ob diese Begegnung im Sinn des überlieferten Thomismus in den Sinnesgegebenheiten erfolgt. Nach Thomas wirkt der tätige Verstand nicht auf die realen Dinge selbst, sondern auf die „Phantasmen" ein, die als solche die körperliche Wirklichkeit nicht in ihrem realen Ansichsein, sondern bildhaft enthalten; wie kann dann aber der tätige Verstand das reale Sein selbst in ihnen sichtbar werden lassen? Soweit mir bekannt ist, findet sich diese These auch bei Thomas nicht; was die „Erleuchtung" des tätigen Verstandes actu intelligibile macht, wird stets nur als die „quidditas rei sensibilis" bezeichnet. Daß damit das Sein gemeint ist, scheint mir nicht ohne weiteres klar zu sein. Werden wir also nicht sagen müssen: Die Seinserkenntnis kann nicht in dem Sinn a posteriori sein, daß sie erstlich aus den Sinnesgegebenheiten abstrahiert wird? Die rechte Lösung dürfte wohl jene Verbindung apriorischer Hinordnung auf das Sein als Formalobjekt mit wirklich hinnehmender Erkenntnis des Seins sein, wie sie aus der von A. Gardeil (Bibl.thom. 3, 219-236) entwickelten thomistischen Lehre von der „habituellen" Erkenntnis seiner selbst, die dem menschlichen Geist wesenhaft eignet, sich als möglich ergibt. Dadurch ist zugleich die wesenhafte Ähnlichkeit im Bei-sich-Sein jedes Geistes wie die größere Unähnlichkeit des menschlichen Geistes (der nur durch einen Anstoß von außen zum aktuellen Selbstbewußtsein gelangt) nicht nur vom göttlichen, sondern auch vom geschaffenen reinen Geist gegeben, d. h. die analogia entis. Wie von der Erkenntnis des eigenen Seins aus auch die abstrahierten Wesenheiten als seiend erfaßt werden, wäre freilich noch zu zeigen. de Vries.

Manser, G. M., O.P., Das Wesen des Thomismus. 3., verbesserte und erweiterte Aufl. gr. 8° (XXIV u. 728 S.) Freiburg (Schweiz) 1949, Paulusverlag. Fr. 28.50; geb. Fr. 33.—. — Das weithin bekannt gewordene und geschätzte Werk des Verf., der am 20. 2. 1950 sein arbeitsames Leben beschlossen hat, liegt nun von P. Wyser O.P. kritisch durchgesehen und zumal in den geschichtlichen Teilen auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, in 3. Aufl. vor. Für die 1. Aufl. verweisen wir auf die Besprechung in Schol 8 (1933) 139 f. — Die Ausführungen der 2. Aufl. über das Naturrecht wurden im Hinblick auf die gesonderten Veröffentlichungen des Verf. über dieses Thema (Naturrecht 1944; Angewandtes Naturrecht 1947) ausgeschaltet. Neu hinzugekommen sind die Abhandlungen über die transzendentale Relation und über die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage. — Was die transzendentalen Relationen betrifft, so betrachtet M. sie weder als Akzidentien noch als Substanzen, sondern als konstituierende, auf einander bezogene Prinzipien der Substanz. Sicher sind die inneren Prinzipien der Substanz transzendentale Relationen. Aber sind sie es allein? Besagt nicht auch jedes Akzidens als solches eine von ihm nicht unterschiedene Beziehung zur Substanz, dessen Akzidens es ist? Ferner ist das geschöpfliche Sein nach M. transzendentales Bezogensein zur ersten Ursache, ohne daß Geschöpf und Schöpfer zueinander Korrelate wären. Für die ohne Zweifel richtige Auffassung, daß die Schöpfung ihrem ganzen Sein nach auf Gott bezogen ist und somit nicht eine bloß akzidentelle Relation zu Gott besitzt, zitiert M. S. th. 1 q. 45 a. 3. Dort heißt es jedoch ad 3 ausdrücklich: creatura est eius (scl. relationis) subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. — In dem Kap. über die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage geht M. von der Schwierigkeit aus, daß der Mensch unleugbar ein Sozialwesen ist, daß aber anderseits der Mensch auch ein durch und durch individualisiertes Wesen darstellt und daß das Individuelle als solches keine Sozialbeziehung begründen kann. Die Lösung der Schwierigkeit sieht er darin, daß die Universalien in den Einzeldingen eine entitative Begründung haben, sofern die von der Existenz verschiedene Wesenheit etwas Unveränderliches im Wandel der Einzeldinge bedeutet und damit eine transzendentale Seinshinordnung zu den

Einzeldingen besagt, die an jener Natur teilnehmen. Das Spezifische der menschlichen Sozialanlage ist dann aus der menschlich-rationalen Wesenheit zu begründen. Von der Sozialanlage, die der transzendentalen Ordnung angehört, ist die daraus hervorgehende Gemeinschaft selbst zu unterscheiden. Ihre besondere Seinsweise ist die der zielgerichteten menschlichen Tätigkeit entspringende prädikamentale Relation. Da diese Tätigkeit, was Ehe, Familie und Staat angeht, in der Natur des Menschen gründet, gehören die sich daraus ergebenden Relationen als solche zu den Wesenseigentümlichkeiten des Menschen, bei den andern Gemeinschaften hingegen zu den logischen Akzidentien. — Sehr richtig wird in dieser Frage nach der Seinsart der Relationen zwischen praedicamentum und praedicabile unterschieden. Nicht jede Relation ist schon transzendental, weil sie wesenseigentümlich ist. Brugger.

Hartmann, N., Zur Grundlegung der Ontologie. 3. Aufl. gr. 8° (XX u. 322 S.) Meisenheim 1948, Westkulturverlag. DM 12.60; geb. DM 14.90. — Wie schon die 2. Aufl. vom Jahre 1941, so ist auch die 3. Aufl. dieses wichtigen Werkes unverändert. Noch mehr als früher erscheint es als „Prolegomenon eines größeren Ganzen" (XIII), weil nun zu den Neuauflagen der Bände „Möglichkeit und Wirklichkeit" und „Der Aufbau der realen Welt" als weiteres Glied die Erstauflage der „speziellen Kategorienlehre" tritt. Diese umfaßt „die niederen Schichten der realen Welt, das Reich der Natur" (XIII). Was die inhaltliche Würdigung des vorliegenden grundlegenden Bandes angeht, so darf auf die Besprechung verwiesen werden, die ihm bei seinem ersten Erscheinen in dieser Zeitschrift gewidmet worden ist: Schol 12 (1937) 106 f. Niemand kann verkennen, daß das ständige Vordringen des ontologisch gerichteten Denkens zum großen Teil den bahnbrechenden Arbeiten von H. zu verdanken ist. Deshalb wird sich auch in Zukunft jedes ernste Bemühen um Ontologie mit ihm auseinandersetzen müssen. Dabei gilt es immer wieder zu beachten, daß H.s Onthologie keineswegs einen metaphysischen Charakter aufweist, sondern ausgesprochen unmetaphysisch ist. Lotz.

Esser, G., S.V.D., Theologia naturalis. gr. 8° (XVI u. 270 S.) Techny (Ill.) 1949, Mission Press. Doll. 3.—. — Dieses neue Lehrbuch der philosophischen Gotteslehre empfiehlt sich besonders durch die gründliche und vorsichtig abwägende Darstellung der Gottesbeweise sowie des gesamten Problemkreises der natürlichen Gotteserkenntnis. Außer den fünf thomistischen Beweisen läßt E. nur die Beweise aus dem Ursprung des Lebens bzw. des Menschen und aus der sittlichen Verpflichtung zu; bei letzterem wünschte man klarer unterschieden zu sehen zwischen dem sittlichen Sollen, das auch ohne Gotteserkenntnis erfaßbar ist, und dem Bewußtsein einer Verpflichtung und Verantwortung einer höheren Macht gegenüber, das den Gottesglauben wenigstens dunkel bereits einschließt. Die Zurückhaltung des Verf. gegenüber andern, in der Tat angreifbaren Beweisen scheint mir wohlbegründet. Doch geht die Bedenklichkeit wohl zu weit, wenn den Gottesbeweisen ganz allgemein nur eine moralische Gewißheit zugeschrieben wird (63-65); die Eigenart der Gewißheit ist nicht danach zu beurteilen, welche Notwendigkeit dem Akt der Zustimmung eignet — sonst gäbe es überhaupt keine absolute Gewißheit —, sondern welche Notwendigkeit des Wahrseins die objektiven Gründe dem Satz verleihen. Auch die Bewertung des „argumentum ex motu" scheint mir insoweit zu gering zu sein, als es nach E. noch nicht entscheiden soll, ob der erste Beweger als innere Form (causa formalis) oder als Wirkursache bewegt; denn wäre der letzte Grund der Höherentwicklung in einer der Welt innewohnenden Form, etwa einer Weltseele, zu suchen, so hätten wir ja doch noch jenes werdende Absolute, das durch den Grundgedanken des recht verstandenen Bewegungsbeweises gerade ausgeschlossen wird. Im Teil über die Attribute Gottes kann die Auffassung der Ewigkeit und Unermeßlichkeit wegen der Absolutsetzung der Kategorien des Wann und Wo fraglich erscheinen. Der Satz: „Prius est alicubi esse, quam ibi operari" (196), gilt doch wohl nur vom eigentlich transeunten Wirken, hat aber keinen Sinn, wo das Wirken als immanentes Wirken eines reinen Geistes in sich unräumlich und

nur in seiner Wirkung räumlich ist. Doch das sind Einzelheiten, über die man verschiedener Meinung sein kann. Die wesentlichen Vorzüge des Werkes, seine Gründlichkeit und besonnene Maßhaltung im Urteil, seine Zeitnähe und sein Verständnis auch für die psychologische Seite der Gotteserkenntnis, werden dadurch nicht beeinträchtigt. de Vries.

Santeler, Jos., Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre. 8° (116 S.) Feldkirch (o. J.), Verlag der Quelle. Sch. 18.30. — S. gibt in diesem Büchlein, das aus Vorträgen entstanden ist, eine schlichte und doch gründliche philosophische Darstellung der Schöpfungslehre. Nach einer klaren Entwicklung des Schöpfungsbegriffs wird die Wirklichkeit der Schöpfung bewiesen, dann der Umfang der Schöpfungstätigkeit Gottes umschrieben, wobei auch Schöpfung und Entwicklung als miteinander vereinbar erwiesen werden; nach einem Kap. über Urbilder und Motiv der Schöpfung folgt ein letztes Kap. über die Fruchtbarkeit der Schöpfungswahrheit für die Gottes- und Menschenerkenntnis. Wenn das Büchlein sich auch in der Hauptsache darauf beschränkt, die überlieferte Lehre weiteren Kreisen zugänglich zu machen, so fehlt es doch auch nicht an weiterführenden Gedanken. So wird schon bei der Darlegung des Schöpfungsbegriffs gut darauf hingewiesen, daß Schöpfung wesenhaft nur als reine Willenstat denkbar ist (20). Der Beweis für die Wirklichkeit der Schöpfung wird an erster Stelle aus der Veränderlichkeit aller Dinge der Erfahrungswelt geführt, wobei S. gründlicher selbst als manche Lehrbücher den notwendigen Zusammenhang zwischen Veränderlichkeit und Kontingenz auch des letzten Substrats der Welt darzulegen sich bemüht. Weil das absolut notwendige Wesen, wie jedes Seiende, in jedem Moment seines Daseins „letztbestimmt" sein müsse, ergebe sich, daß auch alle seine Seinsbestimmungen absolut notwendig und daher unvergänglich sein müssen. Vielleicht läßt sich darauf entgegnen, es gebe doch auch akzidentelle Bestimmungen, die ihrer ganzen Art nach zur Letztbestimmtheit und damit zur Daseinsmöglichkeit einer Substanz nicht erforderlich sind. Der Beweis, daß die Welt ihrem ganzen Sein nach geschaffen ist, dürfte vielleicht doch nicht so einfach sein, wie S. zu meinen scheint. Es ist doch zu bedenken, daß tatsächlich auch die größten der heidnischen Philosophen diese Wahrheit nicht erkannt haben und daß auch das Vatikanische Konzil sie ausdrücklich aus der Definition der Erkennbarkeit Gottes ausgenommen hat (vgl. Collectio Lacensis VII 79d). Damit dürfte aber auch gegeben sein, daß ein Gottesbeweis, der wirklich einen persönlichen, überweltlichen Gott und nicht bloß ein vielleicht unpersönliches Absolutes erweist, möglich ist, ohne daß zugleich Gott als Schöpfer bewiesen wird. Vom Weltordner, zu dem der teleologische Beweis führt, auf den Schöpfer weiter zu schließen, dürfte nicht so einfach sein, wie S. (47) annimmt. Müßte wirklich in jedem Gottesbeweis Gott als Schöpfer erwiesen werden, so könnte keine der „quinque viae" des hl. Thomas als wirklicher Gottesbeweis gelten. So scheint mir trotz der Einwände S.s (79-82) nach wie vor, daß die von mir früher (Schol 15 [1940] 495 f.) bezeichneten Mindestforderungen für einen Gottesbeweis die richtige Mitte zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel halten. de Vries.

Hessen, J., Existenzphilosophie. Grundlinien einer Philosophie des menschlichen Daseins. 2., verb. Aufl. 8° (110 S.) Essen 1948, v. Chamier. DM 3.80. — In dieser Schrift geht „es nicht sowohl um eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Formen des Existentialismus als vielmehr um den Aufbau einer eigenen, der Lebenswirklichkeit in ihrer Tiefe und ihrer Totalität besser gerecht werdenden Existenzphilosophie" (8). Dieser wird aber eine Auseinandersetzung vorausgeschickt mit der vom Praktischen her gesehenen nihilistischen Existenz, mit der dionysischen Existenz Nietzsches und mit der tragischen Existenz Heideggers. Was letzteren betrifft, so kann man nach seinen neuesten Veröffentlichungen, besonders nach seinem 1947 erschienenen „Brief über den Humanismus" (jetzt auch in deutscher Ausgabe erreichbar), nicht mehr von „tragischem Heroismus" oder „heroischem Nihi-

lismus" (34) oder gar von „Atheismus" (35) reden. Die neue Auflage fügt eine längere Anmerkung über den französischen Existentialismus hinzu. Daß in dieser der christlich gerichtete Marcel nicht erwähnt wird, kann zu einem falschen Bild führen. Wenn H. meint, Sartre stimme „in allen wesentlichen Zügen" (103) mit Heidegger überein, so ist das unhaltbar. — Was der Verf. selbst aufbaut, nimmt nur wenig die Probleme und die Frageweise der eigentlichen Existenzphilosophie auf, sondern bewegt sich ganz in den wertphilosophischen Bahnen, die H. in seinen andern Schriften beschreitet. Menschsein besagt Sein-zum-Wert und vor allem Sein-zum-Guten, weil sich ein personales Wesen nur im Ethischen entfalten kann. Dazu gibt das religiöse Erleben als Vollendung das Sein-zum-Göttlichen, das seine tiefste Erfüllung in der christlichen Existenz als Sein-aus-Gnade findet. — Das ansprechende, klar, flüssig und überzeugend geschriebene Buch will nicht die wissenschaftliche Forschung vorantreiben, sondern weiteren Kreisen Klarheit und Halt bieten. Das vermag es sicher zu leisten, wie es auch zur Überwindung der „Hauptgefahr" (8) von heute, nämlich des Nihilismus, einen guten Beitrag darstellt. Lotz.

Fries, H., Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers (Kleine Pilger-Reihe 3). 8° (71 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. DM. 2.—. — Angesichts des weitreichenden Einflusses der Philosophie K. Jaspers' ist seine Stellung zu Christus und Christentum eine brennende Frage für alle Christen. Mag seine Position Leuten wie Sartre auch als „christlicher Existenzialismus" erscheinen, so darf sich doch keiner seinetwegen Illusionen hingeben. In Wahrheit ist die Philosophie von Jaspers, so starke Einflüsse sie auch vom Christlichen her empfangen haben mag, eine vernichtende Kritik an den Grundideen und -werten der Offenbarungsreligion. Der Ort, von woher diese Kritik ergeht, ist die Wahrheit und Echtheit der menschlichen Existenz schlechthin. Die vorliegende Schrift von F. trägt im 1. Teil („Die Frage") die wichtigsten antichristlichen Thesen von J. zusammen, in aller Offenheit und mit ehrlichem Bemühen, dem anderen gerecht zu werden. Schon diese knappe Zusammenfassung der Grundideen des philosophischen Anliegens von J. ist sehr schätzenswert. Aber F. leistet mehr. Im 2. Teil („Die Antwort") gibt er aus der Mitte dessen, was den Existenzialismus bewegt, eine Lösung der Anklagen und Probleme und führt so den Leser zur Erkenntnis, daß „der Glaube an die Offenbarung Gottes kein Verrat am Menschen ist, sondern daß im Glauben der Mensch wahrhaft und eigentlich zu sich kommt". „Nicht der Glaube, sondern der Verrat und die Preisgabe des Glaubens sind ein Verrat am Menschen" (68). Man kann der klar und warm geschriebenen Schrift nur weiteste Verbreitung wünschen. Bacht.

Kamlah, W., Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft. gr. 8° (216 S.) Stuttgart 1949, Kohlhammer. DM 11.80, geb. DM 13.50. — Was ist der Mensch? Diese Frage ist ungeachtet der großen Fortschritte, welche die Einzelwissenschaften in der Erforschung des Menschen gemacht haben, heute mehr umstritten als je zuvor. In seinem Selbstgefühl ist der profane oder religionslose Mensch zusammengebrochen. Zu Ende gelebt, schlägt die Profanität in Ohnmacht um. Die vorliegende, in 3 Kapitel gegliederte Arbeit prüft im 1. Kapitel „Religion und Vernunft", Kräfte, die zur Gegenwartslage geführt haben. Sie kritisiert die eigenmächtige neuzeitliche Vernunft, „die nicht mehr vernehmen kann". Das 2. Kapitel, „Vernunft und Wirklichkeit", leistet durch seine Erörterung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Wissenschaft einen Beitrag in der Diskussion der Wissenschaftslehre. Das 3. Kapitel, „Der werdende und der versagende Mensch", untersucht anthropologische Fragen in biologischer und philosophischer Sicht, zumal durch Analyse von Instinkt, Gewohnheit, Sprache, Denken, Hingabe, Sehnsucht und Seligkeit. — Das schwer verständlich geschriebene, nicht klar geordnete Buch, dessen Verf. ursprünglich von Heidegger herkommt, möchte zur Überwindung der Ohnmacht beitragen, in die das rein profane Denken den Menschen gestürzt hat. Wie schon sein Untertitel sagt, möchte es das eigent-

liche „Vernehmen" der Vernunft herausstellen. Doch sagt es nicht, worin dies bestehe. Und gerade das wäre wichtig. Zuviel des unvergänglich Wertvollen aus der mittelalterlichen Philosophie ist heute unbekannt. Was mit „Vernehmen" gemeint ist, heißt bei Thomas von Aquin intus legere. Vom Verstand aber sagt Thomas: „Intellectus penetrat usque ad rei essentiam". Wir geben J. Pieper recht, wenn er sorgfältig ausgewählte wichtige Lehren des hl. Thomas von Aquin anregend, frisch und lebensvoll in die Diskussion der Gegenwart hineinstellt. Zu den von K.s Buch behandelten Gegenständen können von Piepers Schriften mit großem Nutzen verglichen werden vor allem: „Wahrheit der Dinge", „Die Wirklichkeit und das Gute", „Ordnung und Geheimnis", „Das Auge des Adlers", „Über die Hoffnung", sämtlich München 1946—1949, Kösel, z. T. in neueren Auflagen. Nink.

Krestovsky, Lydie, Problème Spirituel de la Beauté et de la Laideur. 8° (VIII u. 201 S.) Paris 1948, Presses Universitaires de France. — Zu jeder Zeit hat das Teuflische, Dämonische und auch das Lächerlich-Schrullige in der Kunst eine große Rolle gespielt. In der heutigen Kunst drängt sich das Dämonische, Phantastische, Ungeheure, Mißgestaltete und Pathologische stärker hervor als je. K. geht ihm nach, besonders in der französischen und russischen Literatur. Dabei stellt sich die Frage, was das Häßliche in der Kunst zu tun habe, da diese doch die Schönheit zum Ziel hat. Man hätte eine klarere Analyse des Begriffes „Häßlich" gewünscht; es wird nicht genügend unterschieden zwischen dem Häßlichen als Gegenstand der Kunst und dem Häßlichen in der Darstellung. Im Gegenstand wäre dann zu fragen, ob das sittlich Böse und das Ungestaltet-Phantastische auch schon häßlich im ästhetischen Sinn ist. Jedoch ist das abschließende Ergebnis richtig, daß das Häßliche in der Kunst nur als Zwischenstufe und Übergang zur Schönheit seine Berechtigung habe. Brunner.

Pfeil, H., Friedrich Nietzsche und die Religion. 8° (212 S.) Regensburg 1948, Habbel. — Die Untersuchung P.s will zwar „nicht eine Gesamtdarstellung von Nietzsches Religionsphilosophie" (9) geben. Doch erstrebt sie den Nachweis, daß seine „positiven und negativen religionsphilosophischen Anschauungen" (9) ein geschlossenes Ganze bilden, das sich von gewissen Voraussetzungen her folgerichtig entwickelt. Ein einleitendes Kap. über „die Religion der Jugend und die Loslösung vom Christentum" führt zu Nietzsches Auffassung hin. Diese hat zum Fundament den „biologischen Heroismus", kraft dessen der Mensch „durch die Bejahung der Welt zum Herrn werden" (144) soll. Damit sind drei grundsätzliche Anliegen, die Nietzsches gesamtes Philosophieren bestimmen, gegeben. Erstens muß die zu bejahende Welt erforscht werden; hieraus erwächst die Metaphysik des Willens zur Macht, des Werdens und der Unschuld. Zweitens sind alle „antiheroischen Anschauungen von Weltverneinung und Menschenversklavung" (144) zu bekämpfen. Das trifft vor allem den Gottesglauben und insbesondere das Christentum, weil sie die eben umschriebene Metaphysik verneinen; ihnen treten Atheismus und Antichristentum gegenüber, die beide biologisch und postulatorisch (es darf sie nicht geben) verstanden werden. Hier geht ein packendes Kap. der von Nietzsche selbst hellsichtig und schonungslos aufgerissenen Tragik der Gottesleugnung nach; sie ist tief tragisch, weil sie letztlich gerade das zerstört, was er durch sie erreichen will. Drittens kommt es auf den „Ausbau und die Vertiefung der eigenen heroischen Überzeugung von Weltbejahung und Menschenherrschaft" an, die sich in der „Religion des Lebens" verkörpert (144). In ihr entfaltet sich der Wille zur Macht zum Übermenschen, das Werden zur ewigen Wiederkehr des immer Gleichen und die Unschuld zum Dionysischen. Ein abschließendes Kap. gibt „Hinweise zur Würdigung". Dabei ist besonders eindrucksvoll die neuzeitliche Entwicklung des Gottesbildes, wodurch Nietzsches Kritik ihre berechtigten Ansatzpunkte empfing (vgl. 185-187), und ebenso der Nachweis, daß seine Überwindung des Nihilismus tatsächlich in einen „heroischen Nihilismus" (206) einmündet. P.s Buch zeichnet sich durch reiches, zuverlässiges Textmaterial und durch klare, folgerichtige Darstellung

aus. So umfassend und geschlossen zugleich sind Nietzsches religionsphilosophische Anschauungen bisher noch nicht entwickelt worden. Sie bilden wirklich ein sachlich zusammenhängendes und begründetes Ganzes. P.s Hinweise zur Würdigung sind gründlich und überzeugend; neben der Abwehr entwerfen sie positiv ein anziehendes Bild der Welt und des Menschen vor Gott und im Christentum. Lotz.

2. Naturphilophie.

Hartmann, M., Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften. gr. 8° (238 S.) Jena 1948, Fischer. DM 12.—; geb. DM 14.—. — Viele Naturwissenschaftler fühlen heute die dringende Notwendigkeit einer erkenntniskritischen und methodologischen Grundlegung. Was bisher auf diesem Gebiet geleistet wurde, ist durchaus der Anerkennung wert, zeigt aber anderseits auch, wie verworren und unklar die gegenwärtige Situation ist. Schon früher (1934 und 1936) hat sich M. Hartmann, Direktor am Kaiser-Wilhelm-Institut für Biologie, in Vorträgen bemüht, das Methodengefüge der Induktion, die als die maßgebende naturwissenschaftliche Methode anzusehen ist, aufzuklären. Was der Verf. damals kurz dargelegt hat, ist jetzt in Buchform ausführlich behandelt, begründet und an einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte der Naturwissenschaften (Astronomie, Physik, Chemie, Biologie) verdeutlicht worden. Der Methodenlehre geht eine Darlegung der Erkenntnistheorie N. Hartmanns (bes. der Metaphysik der Erkenntnis, 3. Aufl. 1943) voraus. Das Werk gliedert sich somit in 3 Hauptteile: 1. Theorie der Naturerkenntnis, 2. Methoden der Naturforschung, 3. Erkenntnistheoretische und methodologische Einzelprobleme der neueren Naturwissenschaft. Da der 1. Teil (1-114) nur die Erkenntnistheorie N. Hartmanns z. T. in wörtlichen Auszügen bringt, sei er hier übergangen. — Im 2. Hauptteil (115-187) werden die *Methoden der Naturforschung* (Voraussetzungen der Naturforschung, die Elemente der sog. induktiven Methode der Naturwissenschaft, das vierfache Methodengefüge der Induktion) erörtert. Der ungeheuere Fortschritt der Naturforschung wird allgemein der planmäßigen Anwendung der induktiven Methode zugeschrieben. Um so verwunderlicher ist es, daß über das Wesen dieser Methode noch viel Unklarheit herrscht. Die einen (Fr. Bacon, J. St. Mill u. a.) sehen in ihr nur Prüfung und Summierung vieler Fälle, bis eine allgemeine Aussage möglich wird; andere wieder, bes. neuere positivistisch-logizistisch orientierte Naturphilosophen, sprechen dem induktiven Schluß jegliche Bedeutung ab; wieder andere erklären das Induktionsproblem als Scheinproblem (Mises, Dubislav u. a.). Tatsächlich gibt es nach H. kein rein induktives Verfahren bei der Ermittlung naturwissenschaftlicher Allgemeinaussagen. Immer sind mit dem induktiven deduktive Elemente verbunden, so daß sich beide in einem komplexen Methodengefüge durchdringen. Mit dem fortschreitenden Grad der Exaktheit und Sicherheit eines naturwissenschaftlichen Gebietes steigt auch die Bedeutung der deduktiven Elemente in demselben. B. Bauch (1911) hat deshalb zwei verschiedene Induktionsformen unterschieden, die reine oder generalisierende und die exakte Induktion, was ungefähr der „vergleichenden" und der „experimentellen" Methode entspricht. Der Verf. weist nun nach, daß es sich sowohl bei der generalisierenden wie der exakten Induktion um ein vierfaches Methodengefüge handelt. Die Elemente dieses Gefüges sind Analyse, Synthese, Induktion und Deduktion. Diese 4 Glieder treten in jeweiliger Abhängigkeit voneinander in Tätigkeit. Während aber die durch rein generalisierende Induktion gewonnenen Gesetzlichkeiten auf der Vergleichung vieler Fälle beruhen, basiert die exakte Induktion (auch kausal-analytische Methode genannt) auf der Analyse eines einzigen Falles, wobei freilich vergleichend-induktive Methodenelemente vorausgehen. Zunächst zerlegt man nämlich auch bei dieser Methode ganzheitliche Komplexe durch Analyse in Teile und versucht dann, durch Synthese die

Gesetzmäßigkeit des Systemsgefüges zu erkennen und zu formulieren. „Aber nun wird ein neuer Schritt von weittragender Folge vollzogen. Von dem hypothetisch angenommenen Kausalzusammenhang wird . . . deduktiv, vom Allgemeinen zum Besonderen schreitend, ein neuer spezieller Fall abgeleitet, durch Analyse der allgemeinen Gesetzlichkeit, und durch gleichzeitige neue Synthese einzelner wesentlicher Teile ein besonderer neuer Fall gedanklich konstruiert. Dieser . . . konstruierte Einzelfall kann dann . . . experimentell . . . herbeigeführt werden. Erfüllt dieser . . . Einzelfall im Experiment die gefolgerten Voraussagen, so wird dadurch das zunächst hypothetisch angenommene Allgemeine als allgemeines Gesetz bewiesen und so im Prinzip durch die Analyse eines einzigen Falles die gesetzliche Konstitution aller besonderen Fälle und Zusammenhänge der gleichen Art erbracht" (131). Das Verfahren der exakten Induktion wird dann an klassischen Beispielen (Entdeckung des Fallgesetzes von Galilei etc.) erläutert. — Der 3. Hauptteil (188-236) bringt erkenntnistheoretische und methodologische *Einzelprobleme* der neueren Naturwissenschaft (Raum, Zeit und die Relativitätstheorie, Kausalität und die Quantenphysik, Substanzkategorie und Substanzproblem der Physik, Kausalität und Teleologie in der Biologie, Irrationales in der Biologie). Was der Verf. in diesem Kap. über das Problem der Kausalität in der modernen Physik zu sagen weiß, verdient alle Beachtung, zumal seine Gedanken eine berechtigte Kritik an übertriebenen Schlußfolgerungen moderner Physiker (insbesondere Jordans) enthalten. — H. ist bes. in dem Abschnitt über die Kausalität in der Biologie der Meinung, daß die neuesten Forschungen über Formwechselvorgänge der Organismen die Aussicht eröffnen, daß überwiegend qualitativen Komplexen quantitative Identitätsverhältnisse von Ursache und Wirkung zugrunde liegen. Hinweise geben die Experimente Hämmerlings mit Acetabularia, ferner die Kern-Plasma-Relation, die Polyploidie und die geschlechtsbestimmenden Gene. So sehr aber auch aus den neuesten Experimenten hervorgeht, daß größere, bisher für quantitativ unauflösbar gehaltene Komplexe durch die Kausalanalyse dennoch weitgehend quantitativ erfaßt werden können — so scheint es uns doch naturwissenschaftlich wie naturphilosophisch unmöglich zu sein, das wesentlich Qualitative voll in quantitative Beziehungen aufzulösen. Dies käme einer restlosen Zurückführung biologischer Phänomene auf physikalische Gesetzmäßigkeiten gleich. Es ist immerhin verwunderlich, daß der Verf. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Zurückführung auf physik-chem. Systeme offen läßt (211). — Biologisch wie naturphilosophisch unverständlich erscheint mir die Haltung des Verf. gegenüber dem Zweckmäßigkeitsproblem. Damit, daß komplizierte, zweckmäßige Handlungen, Instinkte, Reflexe usw. sich in kausalanalytisch verfolgbare Einzelreflexe usw. zerlegen lassen, ist das Finalitätsproblem nicht aus der Welt geschafft. Das Problem liegt ja gerade im Zusammenspiel gerichteter Einzelkausalketten, die für sich allein genommen nicht der Grund sein können für ihr Eingefügtsein in die Ordnung einer spezifischen Ganzheit und damit für ihren gerichteten Verlauf. Dabei bleiben die einzelnen, das Gefüge zusammensetzenden Wirkursachen (causae efficientes) durchaus intakt, als solche durch Kausalanalyse erforschbar. Gerade die Analyse dieser Wirkursachen im Organischen offenbart aber eine durch die Wirkursache allein nicht mehr erklärbare Gerichtetheit, deren adaequater Grund nur in einer Kausalität anderer (finaler) Ordnung liegt und deren Auffindung genau so erkenntnisstiftend ist wie die Aufdeckung der Wirkursachen. Das anzuerkennen, heißt nicht, die Natur mit Nymphen und Dryaden (222) bevölkern, sondern eine ebenso zwingende Folgerung ziehen aus dem unausweichlichen Gesetz, daß eine Wirkung (hier die Gerichtetheit einer Wirkursache) ihre adaequate Ursache verlangt. Der Grund der totalen Verkennung oder Unterbewertung (als nur heuristischen Prinzips) der Finalität in der Natur liegt darin, daß die Stufenordnung der Kausalitäten heute zusammengeschrumpft ist bis auf eine causa efficiens, die jetzt mit der ganzen Last der Erklärung beladen wird. Was nicht durch sie erklärt werden kann, wird dann in den Bereich des „irrationalen Restes" verwiesen. Hiermit hängt zusammen, daß H.

auch die Entelechie nur als Grenzbegriff gegen das Unerforschte oder unerforschbare Irrationale (234) anerkennt und sie sogar in der, wenn auch nicht ganz richtigen, doch sehr vorsichtigen Fassung Drieschs ablehnt. Die im übrigen sehr scharfsinnigen Ausführungen des verdienstvollen Verf. sollen durch diese Kritik nicht entwertet werden. Haas.

Planck, M., Scheinprobleme der Wissenschaft: Neue physikal. Blätter 1 (1946) 16-168. — Der Artikel bringt die nur wenig gekürzte Wiedergabe eines Vortrages, den der verstorbene Begründer der Quantentheorie Ende Juni 1946 in Göttingen gehalten hat. Unter Scheinproblemen werden solche Probleme verstanden, die keiner Lösung fähig sind, weil entweder keine einwandfreie Methode zu ihrer Bearbeitung vorhanden ist oder weil sie keinen Sinn haben. Scheinprobleme haben meistens Voraussetzungen, die falsch oder unklar sind, so daß sich kein genau definierter Sinn ergibt und eine Lösung unmöglich ist. Der Vortrag befaßt sich hauptsächlich mit zwei bedeutsamen Problemen, dem Leib-Seele-Problem und dem Problem der Willensfreiheit. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den körperlichen und seelischen Vorgängen scheint P. kein sinnvolles Problem zu sein, weil die Erforschung dieser Vorgänge zwei verschiedenen Methoden unterliege, die sich gegenseitig ausschließen. So ergäben sich bei der Untersuchung der Leib-Seele-Vorgänge verschiedene Resultate, je nachdem sie vom psychologischen oder physiologischen Standpunkt aus betrachtet werden. Körperliche und seelische Vorgänge seien dieselben, nur von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet. Die Frage nach dem Zusammenhang dieser Vorgänge könne demnach sinnvoll nicht gestellt werden. Von außen betrachtet erscheine der Willensentschluß nicht frei, sondern stets durch die Motive kausal determiniert; von innen betrachtet erlebe dagegen jeder Mensch unmittelbar die Freiheit der Entscheidung. Der Wille sei also frei oder kausal determiniert je nach dem Standpunkt der Betrachtung. Der Frage aber, ob der Wille nun in Wirklichkeit frei sei oder nicht, käme kein Sinn zu, da nicht klar sei, was unter „wirklich" zu verstehen sei. Zur Erläuterung weist P. darauf hin, daß es auch nicht sinnvoll sei zu fragen, welche Wand eines Zimmers „wirklich" die rechte sei, da dies vom Standpunkt des Betrachters abhänge. Zum Schluß verwahrt sich P. gegen den möglichen Einwand, daß auf diese Weise unsere gesamte wissenschaftliche Erkenntnis auf einen vollständigen Relativismus hinauskomme. Es gebe auch absolute Erkenntnisse, wie z. B. die absoluten Konstanten in der exakten Naturwissenschaft. Diese haben immer den nämlichen Wert, nach welcher Methode sie auch gemessen werden. Ähnlich gebe es in der religiös-sittlichen Welt eine absolute Forderung der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Das Streben nach diesen absoluten Werten in Wissenschaft und Ethik sei die eigentliche Aufgabe eines jeden geistig regsamen Menschen. — Trotz dieser Anerkennung absoluter Werte führen die Deutungen P.s doch zu einem unzulässigen Relativismus. Es hat einen klaren Sinn zu fragen, ob der Wille wirklich frei sei und zu fragen, wie körperliche und seelische Vorgänge im Menschen, der eine Einheit darstellt aus den beiden Wesensteilen Leib und Seele, zusammenhängen. Bei der Frage, welche Wand die rechte sei, liegt in dem Begriff „rechts" bereits eine Relativität, und es kann sinnvoll nur gefragt werden, wenn die im Begriff liegende Beziehung zum Betrachter mit in Betracht gezogen wird, also welche Wand für einen bestimmten Beobachter wirklich die rechte sei. Bei der Frage aber, ob der Wille sich frei entscheide oder zu seinen Entschlüssen mit strenger Naturkausalität determiniert werde durch die Motive, liegt keine Relativität vor. Die Frage ist vollkommen sinnvoll formuliert und geht auf einen absoluten objektiven Sachverhalt ohne Rücksicht auf den Standpunkt des Betrachters. Junk.

v. Weizsäcker, C. F., Die Geschichte der Natur. 12 Vorlesungen. 8° (138 S.) Stuttgart 1948, Hirzel. DM 6.80. — In der Generation heutiger Physiker zählt W. gewiß zu denen, die sich am aufrichtigsten um eine Wiedergewinnung der Synthese naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Denkweise

bemühen. So bieten auch diese zwölf Vorlesungen keine bloße Darstellung der naturwissenschaftlichen Daten über die Entwicklung der Natur vom Urzustand des Universums bis zur Entfaltung des irdischen Lebens, sondern zugleich einen Ansatz zu ihrer geschichtlich-verstehenden Durchdringung. Als Grundlage werden einleitend die methodologischen Erwägungen von Viktor v. Weizsäcker („Der Gestaltkreis") und die geschichtsphilosophischen Analysen von Bergson und Heidegger herangezogen. Aus der Fülle der weiterhin berührten Probleme sei nur das 5. Kap. herausgegriffen mit seinen bemerkenswerten Ausführungen über den Zusammenhang der physikalischen Unendlichkeitsvorstellung mit der jeweiligen religiös-mythischen Gesamteinstellung zu Natur- und Gottesgedanke. In den vier letzten Vorlesungen verfolgt v. W. die Geschichte der Natur von der Entstehung des Lebens bis zur Kultur und Religion des Menschen; hier zeigt sich das Bestreben, das Höhere auf das Niedere zurückzuführen; W. spricht selbst von „Physikalismus" (88) in der Erklärung des Lebens; die Entwicklung des menschlichen Geistes wird auf die Verschlechterung der Lebensbedingungen in der Eiszeit zurückgeführt, die „auf die Intelligenz eine Prämie setzte" (111). Im übrigen ist es bei der Fülle der gestreiften Probleme nicht möglich, zu Einzelheiten Stellung zu nehmen, wie sehr diese auch vielfach dazu reizen mögen. Büchel.

Conrad-Martius, H., Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven. 8° (90 S.) Hamburg 1948, Claasen u. Goverts, und Heidelberg 1949, Kerle. DM. 4.80.—Die bedeutende Naturphilosophin bietet in einem schmalen Bändchen drei inhaltsschwere Vorträge, die z. T. die Problematik ihres 1944 erschienenen Buches „Selbstaufbau der Natur" erneut aufnehmen und in einigen Punkten wesentlich weiterführen. Sie nennt ihre Vorträge „naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven" aus zweifachem Grunde: einmal hat die physikalische Forschung selbst bis zu Punkten geführt, an denen die metaphysische Problematik notgedrungen aufbricht, zum andern sollen einige der Einbruchsstellen aufgezeigt werden, an denen die Natur selbst hinüberweist ins Transphysische. Unter „Metaphysischem" versteht die Verf. hierbei einfach den Bezug auf ursächliche Faktoren, welche die physische Ebene „transzendieren bzw. mit ihrer Transzendenz oder von ihr aus in das Physische hineinwirken" (8). Die Anschauungsebene, wie sie sich durch die erfolgreiche Forschungsarbeit der Naturwissenschaften herausgebildet hat, ist ja nur der äußerlich-oberflächenhafte Aspekt unserer irdischen Raum-Zeitwelt. Die Verf. versteht es meisterhaft, von dieser Ebene aus in die Wesenstiefen hineinzuleuchten. So wird im *1. Vortrag* das Wesen des Körpers — ausgehend von der sog. Trägheit der Masse — aufgespürt. Die geheimnisvolle „Kraft", welche die Masse in sich selber zurückbindet, so daß sie jeder kinematischen Zustandsänderung einen entsprechenden Widerstand entgegensetzt, wird als „innere Schwere" bezeichnet, im Gegensatz zur äußeren, gewichtsmäßig feststellbaren Schwere. Diese innere Schwere ist der transphysische Grund des Trägheitsmomentes und bedeutet, daß die Materie „in eine absolut innere Raumdimension hineingesenkt ist" (16). Die innere Schwere fordert nun aber einen anderen, transphysischen, „enthebenden" Faktor innerhalb der Seinskonstitution der Materie; sonst müßte sie kraft dieser inneren Schwere in die absolute „Raum-innendimension" versinken. In den widersprüchlichen Beschreibungen der inneratomaren Letztelemente einerseits und der Lichtquanten anderseits als korpuskelhaft und wellenhaft, wird das Aufleuchten dieser tiefendimensionalen, transphysischen Räumlichkeit erblickt. Wellenhaftigkeit-Korpuskularität sind nur andere Seiten der von den Atomforschern festgestellten Tatsache, daß die Letztelemente der Materie in der Tat keine raum-zeitlichen Kontinuitätsbahnen mehr besitzen. Die sog. Korpuskeln sind also noch keine echten Korpuskeln, da sie aus dem absoluten inneren Massengrund noch nicht völlig herausgehobene und entfaltete Elemente darstellen (21). Materie wäre somit die Synthese zweier entgegengesetzter Faktoren: des Enthebungsfaktors, der zugleich die Rolle des Aktualisators spielt, und des Versenkungsfaktors, der die materiale Potenzgrundlage darstellt (24). Wie sehr die Verf. damit in die

scholastische Metaphysik vorstößt, braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden. Im 2. *Vortrag* wird mit der gleichen ontologischen Tiefenschau der Begriff der Energie analysiert. Dabei wird der „Kraftvorrat" von der Energie unterschieden, „in der jener Kraftvorrat dynamisiert ist und dadurch zur vollen Wirkbereitschaft wird" (55). Beim Gesamt einer Leistung kommt zum Kraftvorrat und der Dynamisierung dieses Kraftvorrates als 3. Element die faktische Verwendung dieses dynamisierten Kraftvorrates über eine bestimmte Zeit- oder Raumstrecke hinweg. Licht z. B., als eine in den Raum hineingetragene Wellenbewegung, setzt sich aus solchen Leistungs- oder Wirkeinheiten zusammen. — Im *3. Vortrag* wird die ontologische Bedeutung der quantenphysikalischen Feststellung von der Unstetigkeit und Sprunghaftigkeit in den Seins- und Wirkgründen der Materie und des Lichtes klarzulegen gesucht. Dabei stößt die Verf. — ähnlich wie teilweise A. Wenzl und W. Moock — erneut auf die Notwendigkeit, die modernen Ergebnisse der Physik durch die Wiedereinführung des alten scholastischen Begriffspaares Potenz-Akt zu erhellen. Am Comptoneffekt versucht sie, diese Notwendigkeit einsichtig zu machen. Wie im 1. Vortrag der absolute Massengrund der Materie herausgearbeitet wurde, so wird im letzten Vortrag das andere, „enthebende" Element, der Äther, hervorgehoben und näher charakterisiert. Er wird zweifach unterschieden: als „überphysische Potenzialitätsgrundlage" und als „physische Aktualitätsverfassung" (66). Können wir beim in sich selbst gebundenen Massengrund von einem „Subraum" sprechen, so müssen wir die Ätherpotenz als einen „Überraum" charakterisieren. Unser gewöhnlicher Kontinuitätsraum enthüllt sich bei genauerer Analyse — ähnlich wie es schon bei Zeno vorgebildet ist — als eine Synthese des peripherischen (unendlich-unendlichen) Überraums und des zentrischen (unendlich-endlichen) Unterraumes. — Überblicken wir im Gesamt, was die Verf. in ihren Vorträgen vorgelegt hat, so gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir die tiefschürfenden Ausführungen als einen der wesentlichsten Beiträge zur heutigen anorganischen Kosmologie bezeichnen. Daß hie und da noch Unklarheiten bestehen, ist bei der Neuheit dieses ontologisch-kosmologischen Ansatzes nicht anders zu erwarten. So wird z. B. nicht ganz einsichtig, ob jener transphysische Raum, der „über" und „unter" der physischen Welt liegt, schon der eigentlich metaphysische Raum der im strengen Sinne seinserstellenden Prinzipien ist. Es fragt sich, ob wir nicht bei einer ersten Transzendierungsstufe vom Physischen aus in den transphysischen Raum gelangen, von wo wir erst durch eine erneute Überschreitung zum eigentlichen Bereich der metaphysischen Prinzipien gelangen. Diese dreifache Stufung der Gesamtwelt in Physis-Transphysis-Metaphysis würde vielleicht eine weitere Klärung schaffen, anderseits auch neues Licht auf manche Deduktionen der Verf. werfen. Weiterhin dürfte das Begriffspaar Potenz-Akt eine wesentliche Ergänzung in dem damit verbundenen Begriffspaar Materie-Form finden. Haas.

Meyer-Abich, A., Biologie der Goethezeit. gr. 8° (302 S.) Stuttgart 1949, Hippokrates-Verlag. DM 16.50. — Das Buch stellt eine Erinnerungsgabe zum Goethe-Jahr dar. Darüber hinaus ist es aber berufen, die morphologische Naturauffassung Goethes als einen fruchtbaren Auftrag für die heutige und die kommende Naturforschung zu erweisen. W. Troll in der Botanik und K. L. Wolf in der theoretischen Chemie haben durch wegweisende wissenschaftliche Arbeiten diese Goethesche Sendung bereits erfüllt und so ihre Bedeutung für die moderne Naturwissenschaft klar ins Licht gerückt. Mit einer geisteswissenschaftlichen Umschau, in der Standort und Wesenszüge der Naturforschung der Goethezeit umschrieben werden, leitet der Verf. das Buch ein. Er geht dabei von der antiken Naturforschung und deren Gegenstück, der seit der Renaissance mechanistisch orientierten Naturwissenschaft aus und zeigt treffend, wie in der Moderne sich eine neue Synthese anbahnt. Goethe stellt in diesem Zusammenhang eine „dynamische Renaissance der antiken Naturforschung von Platon und vor allem von Aristoteles" (34) dar. In Goethes Morphologie haben so Antike und Moderne eine vollendete Synthese ge-

funden. In den folgenden Kap. werden dann die wichtigsten naturwissenschaftlichen Schriften Goethes gebracht (Ausgewählte Schriften zur Philosophie der Morphologie und zur allgemeinen morphologischen Biologie). Weitere Zeugnisse aus den Schriften von G. Forster. A. v. Humboldt, L. Oken, C. G. Carus, K. E. v. Baer und J. Müller geben uns ein unmittelbares und umfassendes Bild der Biologie der Goethezeit. Mit einer Schlußbetrachtung über Goethes Kompensationsprinzip schließt das Buch, das eine wertvolle Bereicherung der Literatur des Goethe-Jahres darstellt. Haas.

Russel, E. S., Lenkende Kräfte des Organischen (Sammlung Dalp). 8° (213 S.) Bern 1947, Francke. Fr. 8.50. — Der weit über die Grenzen seines Landes hinaus bekannte englische Biologe unternimmt in diesem Buch eine Rechtfertigung des teleologischen Standpunktes in der Biologie. Die Teleologie ist heute ein heißumstrittendes Problem, so daß der Verf. sein Buch mit Recht im Vorwort „ein Experiment, wenn man will ein Abenteuer im Bereich des biologischen Erkennens" nennt. Er weiß, daß seine Darlegungen den herrschenden Schulmeinungen widersprechen. Dennoch wird sich den klaren, immer auf Beobachtung und Experiment gegründeten Folgerungen des Verf. auch der mechanistische Biologe nicht entziehen können. — In einem einleitenden Kap. wird die Gerichtetheit des organischen Geschehens als eines der Hauptprobleme der Biologie herausgestellt. Diese Gerichtetheit wird deutlich von „zweckhaftem" Verhalten unterschieden, „denn das betreffende Wesen ist sich nur selten des Zieles ausdrücklich bewußt, auf das sein Verhalten gerichtet ist" (10). Weiterhin wird das gerichtete Verhalten unterschieden von einer Art Gerichtetheit im Anorganischen. Dieses strebt als Endzustand ein stabiles Gleichgewicht mit geringster Aktion an. Im Lebendigen ist das Ziel des gerichteten Entwicklungsgeschehens eine überaus komplexe und unbeständige Organisation. „Je komplexer der Organismus ist, desto unbeständiger ist er, desto mehr bedarf es ständigen gerichteten Verhaltens, um ihn lebend und funktionierend zu erhalten. . . . Es scheint in der Tat fantastisch unwahrscheinlich, daß die komplexe und selbsterhaltende Organisation auch nur des einfachsten Lebewesens von dem freien Spiel anorganischer Kräfte aufgebaut sein kann" (14). Im 2. Kap. werden dann einige Beispiele des gerichteten Verhaltens bei der Erhaltung und Wiederherstellung struktureller und funktioneller Normen (Wundheilung, Nematocysten von Microstoma, Regulierung der Erythrocythenzahl im Blut von Säugetieren, Hypertrophie und Atrophie von Leber und Nieren etc.) gebracht. In einem weiteren Kap. wird das gerichtete Verhalten bei der Befriedigung von Bedürfnissen des Stoffwechsels dargestellt (Sauerstoffbedarf, Wasserbedarf, Nahrungsbedarf). In den folgenden Abschnitten sind allgemeine Charakteristica und Gesetze des gerichteten Verhaltens festgestellt und mit Beispielen belegt. Zugleich wird damit das Verhältnis der Ziele zu den biologischen Endzwecken herausgearbeitet. Das allgemeine Gesetz, das sich aus der großen Zahl einleuchtender Beispiele ergibt, wird so formuliert: „Das Ziel eines gerichteten Geschehens oder einer Reihe von Geschehnissen hängt normalerweise mit dem einen oder anderen der wichtigsten biologischen Endzwecke der Erhaltung, Entwicklung und Fortpflanzung zusammen" (91). Das Ziel eines biologischen Geschehens muß vom biologischen Zweck, dem es dient z. B. Erhaltung des Lebens beim gerichteten Prozeß der Wundheilung), unterschieden werden. An einer Reihe von Beispielen aus der Fortpflanzungsbiologie wird das Verhältnis der Ziele zu den biologischen Endzwecken gezeigt. An allgemeinen Charakteristika des zielgerichteten Verhaltens erwähnt der Verf. folgende: 1. Das Ziel bildet einen Abschluß des Verhaltens; 2. die Beharrlichkeit des Verhaltens; 3. Variation des Verhaltens (Beharrlichkeit mit wechselnder Bemühung, kompensatorisches Verhalten); 4. Verschiedenheit der Wege zur Erreichung des gleichen Zieles; 5. Zielgerichtetes Verhalten kann über äußere Bedingungen dominieren. Im vorletzten Kap. wendet sich der Verf. der Darstellung des Schöpferischen in der Entwicklung der Lebewesen (Ontogenie) zu. Er beschränkt sich dabei auf jene Entwicklungsvorgänge, welche die kon-

struktiven Lebensäußerungen von Zellen umfassen, die mittels Sekretion und Absorption zusammenarbeiten, um hochkomplizierte und biologisch zweckvolle Strukturen hervorzubringen (bes. Bildung der Stütz- und Schutzgewebe). In einer abschließenden Betrachtung wird der Begriff des Organismus untersucht und sowohl gegen mechanistische wie extrem dualistisch-vitalistische Auffassungen abgegrenzt. Die meisten theoretischen Schwierigkeiten entspringen nach der Meinung des Verf. der blinden Annahme der cartesianischen Zweiteilung von Materie und Geist, so zweckdienlich diese Unterscheidung auch für die physikalischen Wissenschaften ist. Im Rahmen dieser Unterscheidung wird die Biologie schließlich zur Biophysik und Biochemie; die Organismen werden zu Energiesystemen, die sich nur im Grad der Komplexität vom Anorganischen unterscheiden. Die auszeichnenden Charakteristica der organischen Systeme gehen dabei verloren. Der Zentralbegriff einer funktionellen Biologie muß aber der Organismus, nicht der Mechanismus sein. Das Buch des großen englischen Forschers ist geeignet wie kaum ein zweites, dieser Auffassung neue Freunde zu gewinnen. Haas.

Zimmermann, W., Geschichte der Pflanzen. gr. 8° (XI u. 101 S.) Stuttgart 1949, Thieme. — In diesem gehaltvollen Werk ist eine Reihe von Sonderuntersuchungen des Verf. zu einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Pflanzen verarbeitet. Geschichte ist freilich ein vieldeutiges Wort. Z. beschränkt sich auf die Vergangenheit und auch da wieder auf eine engumgrenzte Fragestellung: Wie sind die Blütenpflanzen aus den einfachsten Lebensformen hervorgegangen? Er läßt diesen Aufstieg in 10 Stufen vor sich gehen, von denen die letzte allerdings schon im geologischen Mittelalter der Erde erreicht wird. Aber da vielleicht mehrere Milliarden Jahre für die Gesamtentwicklung zur Verfügung stehen, hat diese Großzügigkeit weiter nichts Befremdendes. An Fossilreichtum steht das Tierreich wohl günstiger da als die Pflanzenwelt. Aber man hat das Material, das die Steinkohle liefert, in den letzten Jahrzehnten ganz vorzüglich auszunutzen gelernt und hat dabei die schon vor hundert Jahren von dem genialen W. Hofmeister aufgedeckten Zusammenhänge der Befruchtungsorgane und des Befruchtungsvorganges bei den Farnpflanzen, Nadelhölzern und Blütenpflanzen in schönster Übereinstimmung mit den fossilen Belegen gefunden. Dieser Nachweis, daß diese großen Pflanzengruppen nicht ohne Beziehungen und Übergänge nebeneinander stehen, ist für den Entwicklungsgedanken gewiß von Bedeutung. Daneben mag es überraschen, daß es noch nicht recht gelingen will, die Blütenpflanzen selbst in ein gesichertes genetisches System zu bringen. Das dürftige Ausmaß der fossilen Reste mag als Hauptgrund genannt werden, da Landpflanzen nur in besonders günstigen Fällen vor dem restlosen Zerfall bewahrt werden. Man wird leicht einsehen, daß die Schwierigkeit des Mangels fossiler Belege in den Erdperioden, die vor dem Karbon liegen, fast unüberwindlich erscheinen muß. Gleichwohl hat der Verf., der das Problematische seiner Untersuchungen offen anerkennt, es unternommen, auch in dieser Periode bestimmte Entwicklungsstufen aufzuzeigen und ihnen gewisse fossile Formen zuzuweisen. Aber schließlich im Präkambrium hören diese Belege völlig auf. Der Naturforscher ist also ganz auf die Untersuchung der heute lebenden Formen und eine Reihe von Schlußfolgerungen angewiesen. Man kann kaum sagen, daß sich in diesem Bereiche in der neueren Zeit besondere zusätzliche Erkenntnisse ergeben hätten, es sei denn, daß man die Entdeckung der Viren und der Makromolekeln als solche bezeichnen will. Schließlich wurden unter dem Namen Mizellen o. ä. doch schon lange ähnliche Gebilde postuliert. Und ob die wirklich bekannten Großmolekeln die Urzeugungshypothese wahrscheinlicher machen, ist nicht leicht einzusehen. Bei den Viren, die in einigen Fällen wenigstens nichts anderes sind als große Eiweißmolekeln, will es trotz aller Anstrengungen nicht gelingen, ein von lebenden Zellen unabhängiges Dasein nachzuweisen. Aber wenn man nach Vorstufen der lebendigen Zelle sucht, sind diese selbständigen Viren eben ein Postulat. Andere postulierte Vorstufen sind einfache Kohlehydrate, dann durch Cyanverbindung ermöglichte eiweißähnliche Stoffe, dann Nukleoproteïde,

schließlich kernlose Zellen und endlich einfachste Einzeller. Man braucht dem Verf. nicht den Vorwurf zu machen, daß er sich oder dem Leser die Schwierigkeiten dieser Hypothesen verhehlt, er bringt sie schon zur Sprache, aber glaubt sie in Kauf nehmen zu müssen. Über dieses „Müssen" wird man nun geteilter Meinung sein. An sich läßt der Verf. die weltanschauliche Seite der Frage aus dem Spiel. Man kann das wohl auch, denn auch der gläubige Mensch kann den Entwicklungsgedanken mit dem Begriff des persönlichen Schöpfers verbinden. Aber es ist wohl nicht zu leugnen, daß der Gläubige freier ist, da er den Zwang mancher sog. Postulate nicht anzuerkennen braucht. Es befremdet mich etwas, daß der russische Forscher Oparin als gewichtiger Zeuge, wenn auch mit kritischer Beurteilung, zitiert wird, der in der Ostzone als Wanderredner für die Gottlosenpropaganda auftritt. Als philosophischen Gegner nennt der Verf. Prof. Fr. Geller, der in einem Aufsatz in der Universitas in der Weise gegen Z. argumentiert: Weil die Begriffe Leben und Nicht-Leben sich ausschließen, deshalb kann es keinen Übergang zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem geben. Diese begriffsrealistische Einstellung und Beweisführung lehnt der Verf. ab und nennt sich dabei einen Nominalisten. Die Begriffe, sagt er, sind Menschenwerk, die nur zur Verständigung unter Menschen geschaffen sind und nach Bedarf geändert werden können. Das ist z. B. bei dem Begriff Atom, Zelle etc. in grundlegender Weise geschehen. Wenn man auch in der Ablehnung jener ontologistischen Beweisführung mit Z. übereinstimmen mag, wird nicht jeder sich als Nominalisten bekennen wollen. Es gibt doch auch einen kritischen Realismus, der besagt, dem Begriff entspricht etwas durchaus Reales in der Außenwelt, z. B. dem Begriff Baum. Dieser Begriff steht nicht irgendwo für sich da, aber er ist wirklich da, oder er ist verwirklicht in Milliarden von Exemplaren. Der Name (Baum, Arbor, Tree) spielt dabei eine recht nebensächliche Rolle. Es kann zufällig so kommen, daß der erste Namengeber einen recht törichten Griff tut und einen geradezu irreführenden Namen wählt, wie das beim Atom und dem Sauerstoff geschehen ist. Die fortschreitende Kontrolle der Erfahrung wird also den Inhalt des Begriffs klären, ihn erweitern oder verengen, aber damit ist er doch nicht als eine reine Fiktion erwiesen. Übrigens bezeichnet der Verf. auf Seite VI seine geistige Einstellung in der vorliegenden Arbeit als real-historisch, das soll heißen, er sucht jene wirkliche Urpflanze, die vor beiläufig einer Milliarde Jahren gelebt hat und von der sich alle Pflanzen ableiten. Der kritische Leser wird etwas volltönende Äußerungen dieser Art mit freundlichem Schmunzeln beiseite legen und sich im Übrigen an der klaren Darstellung und dem reichen Inhalt der Arbeit erfreuen. Die Ausstattung, besonders auch der Bildschmuck, ist ausgezeichnet.

Heselhaus.

Beurlen, K., Urweltleben und Abstammungslehre (Ces-Bücherei 32). 8° (180 S.) Stuttgart 1949, Schwab. DM 4.80. — Der Verf. ist schon seit vielen Jahren bemüht, von der Paläontologie her die stammesgeschichtliche Problematik zu klären. Auch das neue Buch dient diesem Anliegen. Ja es geht (bes. im Schlußkap.) darüber hinaus; denn der Verf. glaubt einen Standpunkt gefunden zu haben, „der die organische Formenfülle und die sie bestimmende Gesetzlichkeit zu erfassen gestattet, der in bewußter Anerkennung des finalen Charakters des Lebens nicht nur, wie die vitalistischen Theorien, aus der Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Mechanismus in der Negierung des Mechanischen stecken bleibt, sondern den Ansatz zu einer Theorie des Lebens aus der Besonderheit seines Seins ermöglicht" (Vorwort). — Nachdem einleitend der Kampf der Meinungen und der häufige Mißbrauch der Abstammungslehre für politisch-weltanschauliche Zwecke kurz geschildert wurde, wird Fragestellung und Zielsetzung des Buches genauer umschrieben. In drei großen Kapiteln (Deutung und Bedeutung der Fossilien, Wege des stammesgeschichtlichen Formenwandels, Triebkräfte dieses Formenwandels) wird das einschlägige Tatsachenmaterial vorgelegt. Mit einigen erdgeschichtlichen Tabellen und einem kurzen Schrifttumhinweis schließt das Buch, das neben den Veröffentlichungen von Heberer, Rensch, Schindewolf u. a. zu den wesent-

lichsten Beiträgen zum Abstammungsproblem gehört, die im vergangenen Jahrzehnt erschienen sind. — Der Verf. scheut sich nicht, immer wieder die Schwierigkeiten herauszustellen, die aus der Lückenhaftigkeit der Überlieferung erwachsen. So kennen wir z. B. in den Schichten der ausgehenden Trias von 2 Fundorten nur einige winzige Zähnchen als Zeugen der ältesten Säugetiere. Erst vom Tertiär an fließen die Funde etwas reichlicher. Wir besitzen so eigentlich nur „Stichproben" aus einer viele Millionen umfassenden Entwicklung. Noch viel weniger „Stichproben" stützen unsere Vorstellungen über die Entwicklung der Vögel. Daneben bestehen freilich Gruppen, wie z. B. die Ammoniten, deren Entwicklung wir vom Anfang bis zum Aussterben durch eine fast vollständige fossile Überlieferung überblicken können. An einem solchen Überblick über die Seeigel, Ammoniten, Dekapodenkrebse, primitiven Wirbeltiere und Tetrapoden erläutert Verf. wichtige stammesgeschichtliche Gesetzmäßigkeiten: Nichtumkehrbarkeit der Entwicklung, progressive Reduktion der Evolutionsbreite, adaptive und inadaptive Formbildung. Der Verf. betont an verschiedenen Stellen, daß durch seine vorgebrachten Tatsachen die abstammungstheoretische Vorstellungswelt eines allmählichen, fluktuierenden Formenwandels nicht mehr zu Recht bestehen kann. Ebenfalls muß die Bedeutung der Selektion als Lenkerin des Formenwandels stark eingeschränkt werden. Im letzten Kap. bekräftigt der Verf. diese Forderungen aus dem reichen Schatz seines paläontologischen Wissens, gibt damit zugleich eine gültige Erwiderung auf ein wichtiges, allerdings ganz im neodarwinistischen Sinn geschriebenes Werk von Rensch (Neuere Probleme der Abstammungslehre, 1947) und entwickelt eine Theorie des stammesgeschichtlichen Typenzusammenhanges durch Neomorphose (Umkonstruktion der Organisation vom undifferenzierten Organismus aus). Mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit einer entelechialen Gesamtschau schließt das hervorragende Buch, das einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Abstammungsproblematik liefert. Haas.

3. Ethik und Rechtsphilosophie. Sozial- und Staatsphilosophie

Schüler, A., Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. gr. 8° (262 S.) Krailling vor München 1948, Wewel. — Verantwortung ist, wie Sch. selbst sagt, ein „komplexer Begriff" (234), dem alle ethischen Grundbegriffe zugeordnet sind. Eine Untersuchung, die die in dem vielgebrauchten Worte mitschwingenden Bedeutungsgehalte zu klären auf sich nimmt, wird also durch die Notwendigkeit der Sache dahin geführt, die wesentlichen Probleme der Ethik aufzugreifen und bis zu ihren anthropologischen Grundlagen zurückzugehen. Sch. tut das in einer sehr sorgfältigen und genau abwägenden Weise. Wenn er auch durch die Konzentriertheit seiner Gedankenentwicklung und noch mehr durch die Dichte seiner Sprache dem Leser nichts erspart, entschädigt er ihn durch die Fülle der Erkenntnisse, die das Buch in dauerndem Konnex mit dem gegenwärtigen Denken vermittelt. — Letztlich kreist seine ganze Bemühung um das Problem des Konkreten, um die richtige Einordnung und Einschätzung des „Individuellen in Person und Situation . . . in seiner dynamischen und konstruktiven Bedeutung für das ethische Leben" (144). Das bringt mit sich, daß Sch. einen doppelten Sinn von Verantwortung sieht: einen weiteren, allgemeinen, insofern Verantwortung Grundlage jeder ethischen Beziehung ist als „kreatürliche Antwortlichkeit des Menschen" (236), und einen spezifischen, in dem Verantwortung „personhaftes und personerschließendes selbständiges Eingehen auf die fordernde Situation" (185) bedeutet. Die genauere Bestimmung dieses „spezifischen, ausgeformten, praktisch-ethischen" Sinnes (236) ist das eigentliche Ziel. In vielfältiger Umschreibung wird versucht, das Gemeinte in den Blick zu bringen: über den reinen Gesetzesgehorsam hinaus muß lebendiger Sachkontakt gewonnen werden, es geht um das Moment des Selbständig-Aktiv-Schöpferischen über das bloß „Gewissenhafte" hinaus, um die aktive Bewältigung der begegnenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten, um personale Entscheidungsfähigkeit in dem Raume, in den

weder Gebot noch Befehl hineinragt, es geht um den lebendigeren Menschen. Daraus ist klar, daß der Begriff der „gesetzesfreien, amorphen Situation" (146) für die Ethik Sch.s wesentliche Bedeutung hat. Wie er aber überhaupt in immer neuen Wendungen darum bemüht ist, ein Mißverstehen seines Anliegens abzuwehren, grenzt er seinen Gedanken auch ausdrücklich gegen eine einseitige Situationsethik ab (164 ff.). Mit dem, was in dieser Abweisung extrem nominalistischer Situationsauffassung gesagt ist, hat Sch. schon die grundsätzlich klare Antwort gegeben auf die Fragen, die bei manchen seiner Formulierungen offen bleiben. Es ist nämlich nicht zu verkennen, daß bei aller Sorge um sachgerechtes Abwägen die Tendenz der Aussagen Sch.s sehr stark dahin geht, das „Amorphe" in der Situation zu betonen. So stellt er die Behauptung, daß das Gesetz als das Allgemeine „an das Konkrete nicht herankommt" (137), in einer Unbedingtheit auf, die m. E. nicht ganz der Wirklichkeit entspricht: es gibt genug Situationen, deren sittlicher Gehalt unabhängig von allen konkreten Umständen wesentlich und eindeutig von der verbindlichen Norm her bestimmt ist. Gerade die Beispiele, an denen Sch. seinen Gedanken zu verdeutlichen sucht, lassen das Bedenken übrig, ob hier die Bedeutung des ethisch Wesenhaften nicht unterschätzt ist. Aber solche Formulierungen erklären sich daraus, daß Sch. bei allen Überlegungen sein konkretes Problem im Auge hat. Er sieht die Gefahr einer sittlichen Haltung, die sich vor den wirklichen Aufgaben der Stunde mit einer passiven Gesetzestreue schützt und im Bewußtsein der erfüllten Forderung mit beruhigtem Gewissen von den drängenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten unberührt bleibt; eines Gehorsams, der auf Befehl von oben wartet, wo die lebendige Situation persönliche Entschlußkraft und eigene Verantwortung verlangt. Darin liegt das große Verdienst des Buches, aufs neue die Bedeutung der sittlichen Mündigkeit eindringlich gezeigt zu haben; denn es ist wahrhaftig die Forderung des gegenwärtigen Augenblicks, „aus der anonymen Masse Mensch den namentlichen Menschen zu erwecken und ihn in den Bereich der Verantwortlichkeit hereinzuführen" (236). Hartmann.

Welzel, H., Vom irrenden Gewissen (Recht und Staat 145). gr. 8° (28 S.) Tübingen 1949, Mohr. DM 1.50. — Diese rechtsphilosophische Studie ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Der eine ist eine Art Neuentdeckung, die für modernes rechtsphilosophisches Denken vollzogen wird: die Lehre des hl. Thomas und der späteren Moraltheologie über die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes und über die genauen Unterscheidungen, die dabei und in der Frage des irrenden Gewissens gemacht werden müssen, wird in ihrer „vorbildlichen Leistung" neu gesehen. Anlaß dazu ist das der Rechtsprechung seit 1945 oft gestellte Problem der „überpositiven Schuld", die ein Täter in Befolgung eines positiven ungerechten Gesetzes begeht. W. wendet sich zur Moraltheologie zurück, weil die heutige Rechtsphilosophie keinen Ansatz zur Lösung des Problems einer solchen Schuld und des dabei vielleicht zu berücksichtigenden Irrtums gebe. — In der Verfolgung des Problems des irrigen Gewissens kommt er weiter zur Ablehnung aller Ethik, die den sittlichen Wert des Handelns rein in das Subjektive des Willens verlegen will; das führt zu einer Kritik der existentialphilosophischen Ethik, die das Objektiv-Materiale auflöst und für das Problem des irrenden Gewissens überhaupt keinen Raum läßt. — Schließlich ist der Versuch zu beachten, den W. selbst zur Begründung des Objektiven in der sittlichen Ordnung unternimmt. Dabei bleibt seine Deutung in einem eigenartigen Zwiespalt. Er glaubt, daß uns seit Kant der Rückgriff auf das alte Naturrecht verwehrt sei (18), und spricht von dem Grundfehler allen Naturrechts bis heute, das die sittliche Idee des Menschen mit Bestandstücken seiner empirischen Natur ausfülle (27). Was er aber positiv entwickelt, deckt sich im Ansatz wenigstens mit wesentlichen Grundlagen echter Naturrechtsauffassung: der in allem geschichtlichen Wandel identische Wesenskern des Menschen; der Mensch als Person, der den „sittlichen Mindestgehalt jeder Ethik darstellt", und die daraus entspringende Unantastbarkeit der Personsphäre jedes Menschen (Freiheit, Körper, Leben).

W. kündet eine nähere Ausführung in einer späteren Untersuchung an. Vielleicht gewinnt seine Stellung zum Naturrecht dabei die größere Klarheit, die von seiner jetzigen Position aus wohl erreicht werden könnte. Dazu wäre es wichtig, mehr zu beachten, daß „Naturrecht" kein einheitlicher Begriff ist, und daß sich das den Juristen im allgemeinen besser bekannte Naturrecht der Aufklärung (das Kant allein vor sich hatte) nicht deckt mit dem, was die christliche Tradition unter Naturrecht versteht. Hartmann.

Egenter, R., Das Edle und der Christ. 2., neubearbeitete Aufl. 8° (214 S.) Wertheim b. Augsburg 1949, Rost. DM 4.80. — Da der Anhang derer, die das Christentum als unehrenhaft und unedel zu brandmarken suchten, noch nicht geschwunden ist, auch nicht jeder Anlaß zur Anklage fehlt, wird auch die zweite Aufl. dieses Werkes willkommen sein (vgl. Schol 11 [1936] 472), zumal sie eine neue Durcharbeitung erfahren hat. Sehr anregend wirkt die Heranziehung von Nietzsche, Scheler, Dietrich von Hildebrand und besonders Nikolai Hartmann, wobei die eingehende Kritik des letzteren der Klärung der auf dem Gebiete des Sittlichen so leicht verbogenen Begriffe dient. Hervorzuheben sind auch die trefflichen literarischen Zitate, da im Edlen das Ethische fast von selbst auch das Ästhetische berührt. Die Aussprüche von Josef Weinheber werden jeden erfreuen. Gegenüber der „schwebenden" Wertewelt N. Hartmanns tritt E. für den *Wertrealismus* ein. Jedes konstituierte Seiende (ens) ist secundum quid, gegenüber dem Nichtseienden, schon gut und wird durch die verschiedenen kategorialen Zielerfüllungen simpliciter gut und entsprechend vollkommen, schön. Für das köstliche Lob „edel" fordert E. mit Recht außer der Seinserfülltheit geistige Spannung und freien, kraftvollen Tatendrang. In diesem Lichte wird das Edle im Christentum gezeichnet. Ein Kranz von Krontugenden dieses christlich Edlen leuchtet auf, der gegenüber einem „Schlappheits"-Christentum zu zeitgemäßer Gewissenserforschung einlädt. Das Ergebnis ist: Wahres Christentum bietet erst das wahre Menschenbild, den reinen Humanismus. Man mag hier hinweisen auf das Charakterbild vollendeten Seelen-Adels, das E. uns in seiner Zeichnung Mary Wards in eigener Schrift schenkte, ebenso auf seine Schilderung der Freiheit der Kinder Gottes in einem anderen Werke. — Zu S. 47 und Anm. 38: Nach Thomas, De veritate q. 20 a. 2 ad 3 ist im partizipierten Sein, d. h. im Objekt, das abstrahierte Einfachere an *Einfachheit* der göttlichen Einfachheit ähnlicher als das Zusammengesetzte. Aber das participans, z. B. der *Akt* des Erkennens im Subjekt — und das gilt auch für das *abstrahierende* Erkennen — schließt stets notwendig das Leben und Sein ein und steht so in seiner Zusammensetzung dem actus purus an *Adel* näher. (Thomas hat auf diese Weise, wie so oft, den Ausdruck des wohl etwas pantheisierenden Areopagiten günstig zu deuten gesucht.) Gemmel.

Heyde, L., Abriß der Sozialpolitik. 8° (180 S.) Heidelberg 1949, Quelle und Meyer. DM 6.—. — Mit großer Bescheidenheit sagt das Vorwort: „Dem Spezialisten hat der Abriß nichts zu geben; er bleibt ihm alles schuldig, am meisten die Genauigkeit im einzelnen." Das ist insofern richtig, als das Büchlein, das nun innerhalb dreißig Jahren zum neunten Male seinen Bericht bis auf die Gegenwart (Mitte 1949) fortführt, eine Gesamtübersicht über das Werk der deutschen Sozialpolitik gibt, die den ungeheuer verzweigten Einzelheiten nur bis zu einem gewissen Grade nachgehen kann. Aber als solche zusammenfassende Darstellung des Wesens, der Geschichte und des heutigen Standes der Sozialpolitik vermittelt das Buch eine reiche Fülle von Einsichten und sachlichen Mitteilungen. Für alle die, die nicht im strengen Sinne Spezialisten sind, aber von wissenschaftlichen oder praktischen Zielen her genaue Angaben über sozialpolitische Dinge suchen, ist dieses Buch von außerordentlichem Wert. Besonders, weil in der Gegenwart so vieles ganz im Flusse ist, bedeutet diese sorgfältige Zusammenfassung der heutigen Lage eine große Hilfe. Dazu ist es viel mehr als bloß ein Bericht über gesetzliche Bestimmungen oder Organisationsformen. Es verrät in allem die Reife der Einsicht, die aus einer lebenslangen Arbeit in sozialen Dingen entspringt, und den

Geist, der diese Arbeit beseelt hat. Der letzte Satz nennt ihn, ohne daß der Verf. von sich selbst sprechen wollte: „Auch der Sozialpolitiker wird stets beiden, der Gerechtigkeit und der Liebe, verpflichtet sein."

Hartmann.

v. Nell-Breuning, O., und Sacher, H., Zur Wirtschaftsordnung (Wörterbuch der Politik, Heft 4). gr. 8° (308 Sp.) Freiburg 1949, Herder. DM 6.50. — Das neue Heft des Wörterbuchs der Politik beschäftigt sich mit Wirtschaft und Wirtschaftsordnung. Unter einer gewissen Rücksicht ist dies die schwierigste von allen bisher behandelten Materien. Es soll ja die moderne Wirtschaft, ihre Formen, ihre Theorie und Praxis mit all ihren Gegensätzlichkeiten im Lichte der Schöpfungsordnung geprüft werden. Nicht bloß die Wirtschaft selber, sondern auch die hoch entwickelte Wirtschaftslehre verlangen ein nicht geringes Maß geistiger Durchdringung, das nur von Fachkundigen voll gewürdigt werden kann. Vorzüglich ist auch in diesem Heft die lichte Klarheit in der Entwicklung der Begriffe und den zweckdienlichen Unterscheidungen, das besonnene und nüchterne Urteil und die Kunst, auch in den scheinbar so widersprechenden Meinungen, die zumeist weltanschaulich begründet sind, Sinn und Zielgrund aller wirtschaftlichen Tätigkeit im Lichte des göttlichen Schöpfungsplans sichtbar zu machen. Neun Beiträge über Privatwirtschaft, Volks- und Weltwirtschaft, Monopol, Trust usw. stammen von L. Wirtz. Die Artikel Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsphilosophie sind Gemeinschaftsarbeit von Nell-Breuning und Wirtz. Richtunggebend ist schon der erste Artikel über Wirtschaft. Es geht um Zielwahl und Mittelwahl, d. h. um die Bestimmung derjenigen Bedürfnisse, zu deren Befriedigung die vielseitig verwendbaren, aber knappen Mittel Verwendung finden sollen, und die Bestimmung darüber, welcher Anteil der verfügbaren Mittel eingesetzt werden soll. Wirtschaft ist Teilbereich, nicht aber die ganze Kultur. Vorbildliche Klarheit herrscht in der schwierigen Darstellung der sogenannten Wirtschaftsgesetze und ihrer Beziehung zur Freiheit und zum Sittengesetz. Marktwirtschaft und Planwirtschaft werden aus dem Bereich unklarer Schlagworte herausgezogen. Die Artikel „Erzeugung", „Verteilung" und „Verbrauch" bringen die natürliche Sinnhaftigkeit allen wirtschaftlichen Handelns ans Licht, das sich nicht in bloße Marktphänomene auflösen läßt. Die Begriffe Monopol, Kartell, Trust, Konzern finden sachgemäße Erklärung, die auch eine nüchterne ethische Beurteilung erlaubt. In Zentralprobleme der Wirtschaft und Wirtschaftsmoral führen die Erläuterungen von Wert und Preis, Zins und Kapital, Geld und Kredit. Ein eigener Artikel über den sogenannten Kapitalismus fehlt. Wohl aber wird die kapitalistische Wirtschaftsweise behandelt. Anerkennung verdient auch die im Druck hervortretende, durch klare Einteilungen und Sperrdruck erreichte Übersichtlichkeit, besonders bei größeren Artikeln, die eigentlich konzentrierte Abhandlungen bilden. Beachtenswert ist auch das Bekenntnis des Vorworts, daß nicht alles in diesem Heft als der adäquate Ausdruck gerade der christlichen Soziallehre bezeichnet werden soll. Dafür ist das Wirtschaftsgeschehen in der aktuellen Gegenwart doch zu verwickelt und nicht leicht immer im Wesentlichen zu erfassen. Die Verf. dürfen sicher sein, daß ihre mühevolle Arbeit eine wirkliche Hilfe bietet, die Wirtschaft so zu sehen, wie sie in die Schöpfungsordnung Gottes eingebaut ist.

Schuster.

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Begründet von J. Kohler und F. Berolzheimer. Hrsg. im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie. Band 38, Heft 1. Bern 1949, Francke (München, Leo Lehnen) DM 11.—. — Das 1. Heft des wieder erscheinenden Archivs ist Gustav Radbruch zum 70. Geburtstag gewidmet. R. Heiß, Freiburg, behandelt die Idee der Revolution bei Marx. Das dynamische Element im Marxismus und in der revolutionären Bewegung zeigt manche Übereinstimmung mit religiösen Bewegungen, ist aber zugleich ganz antireligiös im Sinn eines rationalistischen Glaubens an eine Selbststeuerung der Menschheit. Entgegen der herrschenden Meinung zeigt der Verf., daß der sogenannte

historische Materialismus nicht die große und ausschlaggebende Bedeutung bei Marx besitzt, wie die Dialektik oder die Theorie der Revolution, die eine dialektische Verbindung von Theorie und Praxis darstellt. Ursprünglich wurde gelehrt, daß Revolution ohne Anwendung von Gewalt nicht möglich sei. Dann entsteht ein dynamischer Oekonomismus, insofern in der Bewegung der Produktionsverhältnisse schon die materielle Gewalt liegt, die die Revolution herbeiführt. Endlich lehrt Marx auf einer dritten Stufe, daß der dynamische Aktivismus erst dann mit Erfolg zur Gewalt greifen kann, wenn die Dynamik der ökonomischen Kräfte bereit ist, die zeugende Tat des Revolutionärs zu empfangen. Obwohl nun die von Marx verkündete Idee der Revolution von seinen Nachfolgern verändert wurde, so ist heute der dynamische Aktivismus bis zu einem Grad verwirklicht, der ihn zu einer Weltmacht erhoben hat. — F. Battaglia berichtet in seinem Aufsatz „Um eine neue Soziologie" über zwei Arbeiten von L. Sturzo. G. L. Williams gibt vom Standpunkt einer positivistischen Soziologie eine Analyse des Wortes Law (Gesetz). F. Darmstädter würdigt ausführlich die englische Rechtsphilosophie von 1938—45. J. Halls Theorie der „Jurisprudence" sei aus dieser Übersicht besonders angemerkt. Sehr zeitnah schreibt Th. Würtenberger über die Wege zum Naturrecht in Deutschland 1946—1948. Zugleich aber offenbart sich eine grundsätzliche Lücke, besonders in der Behandlung des christlichen und katholischen Naturrechts, weil zuerst gefragt werden müßte, was denn überhaupt eine gesunde Naturrechtslehre leisten kann und was nicht. Wertvoll ist der Hinweis auf Thiemes Schrift „Das Naturrecht und die Privatrechtsgeschichte", die die Entwicklung des europäischen Naturrechts von Grotius bis zur Gründung der historischen Rechtschule darstellt und drei Generationen der Systematiker, der Analytiker und Synthetiker unterscheidet. Schuster.

Martins, D., É possivel um Direito existencialista?: RevPortugFil 6 (1950) 57—64. — M. berücksichtigt vor allem den Existenzialismus Sartres, über den er ein Buch veröffentlicht hat. Er will aber auch die verwandten Systeme treffen, soweit auch für sie der individuellen menschlichen Existenz keine begriffliche Essenz, keine menschliche Natur voraufgeht. Wer nämlich wie Sartre in seinem Buch, das den Existenzialismus einen Humanismus nennt, sagt: „Es gibt keine menschliche Natur" — dies auch von der begrifflichen Natur verstehend —, leugnet jede allgemeingültige Norm für den Menschen, damit jedes Naturgesetz und jedes allgemeine positive Gesetz. Ein solcher Existenzialismus ist also eigentlich die Leugnung des Humanismus, die anarchische Zerstörung des Menschen und der Gemeinschaft. Es bleibt nur die Atomistik der willkürlichen Freiheitsakte, die aber eigentlich auch nicht mehr frei genannt werden dürften, da dies schon eine allgemeine Aussage darstellte — falls man in jenen Systemen auf Logik Wert legte ... Der Mensch hat in solchen Systemen keine andere sittliche und rechtliche Norm als der fallende Stein. Anderseits betont M. mit Recht die *existenzielle Seite* jedes Rechtes. Die letztlich aus dem Wesen Gottes fließenden allgemeinen Normen bedürfen zu ihrer Verwirklichung der Prüfung an der jeweiligen Situation. Erst ein Situationsrecht, das allgemeingültigen Normen in weiser Anpassung entspringt, schenkt uns das lebendige Recht. — Zu S. 61: Man kann wohl für die Erlaubtheit der Todesstrafe eintreten, aber ihre Einführung doch nur da verlangen, wo das Gemeinwohl dies erfordert. Gemmel.

Nawiasky, H., Allgemeine Staatslehre. I. Teil: Grundlegung. 8° (XII u. 179 S.) Einsiedeln 1945, Benziger. — Als Grundlegung enthält dieser erste Teil der angekündigten gesamten Allgemeinen Staatslehre hauptsächlich die Rechtfertigung des Aufbaus, den N. für die wissenschaftliche Betrachtung des Staates entwirft. Er stellt drei Staatsbegriffe zusammen, die erst in ihrer Gesamtheit und vielfältigen Beziehung untereinander es ermöglichen, den Staat zu erfassen: der Staat als Idee, als soziale Tatsache, als Rechtsbegriff. Die drei Rücksichten der Staatsbetrachtung werden grundlegend entwickelt und in einer den größeren Teil des Buches beanspruchenden, im einzelnen außerordentlich lehrreichen Erörterung mit anderen Auffassungen konfron-

tiert; besonders eingehend ist die Auseinandersetzung mit Kelsen, Smend und Spann. — *Rechtsphilosophisch* nimmt die Staatslehre den Positivismus auf, den N. in seiner Allgemeinen Rechtslehre grundsätzlich vertritt (vgl. Schol 25 [1950] 262 ff.). Das kommt vor allem zum Ausdruck in der Unterscheidung des Staates als Rechtsordnungssubjekts und als Rechtssubjekts. Als Rechtsordnungssubjekt ist der Staat Ursache des Rechtes; zwar als solche schon auf das künftige Recht bezogen, aber doch noch außerhalb des Rechts. Deshalb „entsteht die Rechtsordnung durch eine außerrechtliche, rein tatsächliche, soziale Handlung" (51). Wenn es nur vom Staate gesetztes, positives Recht gibt, bleibt allerdings nichts übrig, als das Recht aus einem rein tatsächlichen sozialen Geschehen entspringen zu lassen. Das heißt mit anderen Worten: das gesamte Recht ist nichts als soziale Macht. Es gibt keinen anderen Weg, diese destruktive These zu vermeiden, als die Anerkennung einer umgreifenden Rechtsordnung, durch die der entstehende Staat mit seiner sozialen Macht von vornherein in einen sittlichen Kosmos eingeordnet ist, und aus der er die rechtliche Befugnis positiver Rechtssetzung im Rahmen seiner ihm durch seine Idee vorgezeichneten Aufgabe empfängt. — Als *sozialphilosophische* Behauptung zieht sich durch das ganze Buch die Bestreitung der Realität des Staates und überhaupt jedes gesellschaftlichen Gebildes. Als soziale Größe ist für N. der Staat als solcher nichts Reales. Real sind nur die einzelnen Menschen und ihre Handlungen, ihre „Bewußtseinstatsachen" und „Bewußtseinserscheinungen" (22). Darüber hinaus gibt es nicht eine Ganzheit als Wirkliches; erst im Kopfe eines Beurteilers werden die Individuen zur sozialen Einheit zusammengefaßt. Die „Realität" des Staates ist also die Realität einer Vorstellung jeweils im Bewußtsein des die vielen Menschen zur Gesamtheit vereinigenden Beobachters. Das wird mit besonderer Betonung gegen die katholische Richtung in der Sozialphilosophie, vor allem gegen Ebers und seine Darstellung einer organischen Staatslehre (94) vorgetragen. Dabei muß anerkannt werden, daß N. gegen etwas kämpft, das es sicherlich nicht gibt, nämlich gegen die Existenz von Kollektivitäten, die selbständig neben den Einzelwesen bestünden (19). Der Schluß aber, den er daraus zieht, geht weit über die Begründung hinaus: weil es keine Kollektivsubstanz neben den Einzelmenschen gibt, ist also die Gesellschaft bloß Vorstellung und existiert allein in einem verknüpfenden Denkakt (30). Dieser Schluß beruht auf der zu einfachen Ontologie N.s, die nur zwei Formen der Realität kennt, eine objektive: der Außenwelt angehörige, körperliche Existenz eines Gegenstandes, und eine subjektive: dem Bewußtsein angehörige, geistige Gegebenheit (27). Es ist gerade bei dieser fundamentalen Frage zu bedauern, daß N. sich kaum nach philosophischen Mitteln umgesehen hat, die ihn über diesen reinen Nominalismus hätten hinausführen können, der allerdings in der modernen Soziologie beinahe ebenso verbreitet ist wie der Rechtspositivismus unter den Juristen. Die ontologische Schwierigkeit des Problems im einzelnen sei unumwunden zugegeben. Aber trotz diesen Schwierigkeiten kann keine Rede sein von einer zwingenden Wahl zwischen der Übertreibung einer Kollektivsubstanz und der Wirklichkeitsblindheit, die die Realität der Gemeinschaft in die Einheitsvorstellung im Kopfe eines die Menschen Beobachtenden auflöst. Es ist richtig, daß die organische Staatslehre eine „schier unverwüstliche Anziehungskraft" auf die katholische Sozialphilosophie ausübt (94); aber das tut sie gerade deshalb, weil in dieser Richtung die allein befriedigende Lösung gesucht werden muß, die der offenkundigen, wenn auch begrifflich schwer faßbaren Wirklichkeit des Staates gerecht wird. Nur behauptet diese organische Auffassung die Realität des Sozialen nicht in dem Sinne einer „äußerlich-körperlichen Wirklichkeit" jenseits der realen Einzelnen (28), den N. aus ihr herausliest und um derentwillen er sie ablehnt. Hartmann.

Dibelius, O., Grenzen des Staates. 8° (121 S.) Tübingen (1949), Furche-Verlag. DM 3.90. — Das Buch des evangelischen Bischofs von Berlin ist zuerst eine große Anklage. Hier faßt D. zusammen, was er schon früher ausgesprochen hatte, z. B. in seiner ersten Rede als Vorsitzender des Rates der evangelischen Kirche in der Petrikirche zu Hamburg über den Staat und

die Verantwortung der Kirche. Es ist von tiefem Eindruck, wenn er der Reihe nach alles durchgeht, was als Ziel der Staatstätigkeit genannt wird — Sorge für die Wohlfahrt, Behütung des Rechts, Schutz der Sittlichkeit, Förderung der Kunst und Wissenschaft —, und jedesmal zeigt, wie weit der moderne Staat mit seinem Machtwillen das Gegenteil davon getan und erreicht hat. Diese Anklagen sind an sich unwiderlegbar. Unverkennbar treten aber auch bestimmte theologische Konzeptionen von D. hervor. Für ihn ist der Staat Macht und sonst nichts, und das ist seine Dämonie (74), seine Raubtiernatur (83). Es ist keine Entartung des Staates, wenn er alles beherrschen will, sondern es liegt das in seinem *Wesen;* so wie der SS-Mann, der Gefangene totprügelt, nicht eine Entartung des Menschen darstellt, sondern *den Menschen,* so wie er ist (76 f). Aus dieser Auffassung heraus erhält auch das zweite, das den Inhalt des Buches ausmacht, nämlich die Forderung, die D. zur Rettung der Menschheit und der Kultur erhebt, einen besonderen Charakter. Er verlangt, daß der Staat in Grenzen verwiesen wird. In den positiv dargelegten Gedanken kommt das zu einem guten Teile mit dem überein, was die katholische Soziallehre schon immer als Grenzen der Staatsgewalt auszuführen pflegt. Doch auch hier ist ein tiefgehender Unterschied. Unter diesen Grenzen versteht D. nicht die wesentliche Begrenztheit des staatlichen Zuständigkeitsbereiches, der an die Gesamtordnung des Sittlichen gebunden ist, durch die naturrechtlich gegebene Bestimmung des Staates sein Maß erhält und da aufhört, wo anderen Rechtsträgern Aufgaben und Zuständigkeiten von der gleichen Schöpfungsordnung oder der geoffenbarten Setzung Gottes zugewiesen sind. So klingt es zwar an, etwa wenn D. sagt, daß die Erziehung von Gott der Familie und nicht dem Staate anvertraut sei. Aber die gesamte Begründung ist ganz anders. Für D. ist der totale Staat eben der Staat, wie er seiner Natur nach ist; Raubtier zu sein, gehört zu seinem Wesen. Er kann also nicht geheilt, gebessert, zu seiner ursprünglichen und echten Sendung zurückgebracht, sondern nur in Zucht genommen und in Schranken gewiesen werden (77). Als derartige Grenzen des Staates zählt D. auf: das religiöse Leben, die Erziehung, das Recht, die Wirtschaft, die Wohlfahrtsarbeit. Aber gerade weil D. diese Bereiche nicht im Verhältnis zu dem sieht, was der Staat wesentlich ist und soll, sondern nur als irgendwelche Möglichkeiten, das Raubtier Staat zu bändigen, kann er folgerichtig nicht zu einer klaren Umschreibung und einer tiefergehenden Begründung dieser Grenzen des Staates kommen. Eine Unklarheit scheint darin zu liegen, daß die Staatsgewalt durch die Verselbständigung der Rechtsprechung eine Grenze finden soll (103). Was gemeint ist, kann nur bejaht werden; es ist die unbedingte Unabhängigkeit der Rechtsprechung von der Beeinflussung durch politische Instanzen. Aber schließlich ist doch die Rechtsprechung, von der hier die Rede ist, eine der wesentlichen Funktionen der Staatsgewalt selbst. Es handelt sich also um eine Frage der Ordnung unter den Organen der Staatsgewalt. Das ist ein vollkommen anderes Problem als das einer Begrenzung des Staates als solchen durch das Recht der Kirche oder durch das Recht der Eltern in der Erziehung. — Das ist gesagt, um auf die letztlich in allgemeinen theologischen Anschauungen fundierten Dinge hinzuweisen, in denen die katholische Soziallehre anders denken muß als D. Aber das hindert nicht, die Übereinstimmung in der grundsätzlichen Forderung nach der Begrenzung des Staates überhaupt und in manchen konkreten Vorschlägen zur Neugestaltung des sozialen Lebens zu sehen. Unter ihnen sei der Entwurf der Selbstverwaltung des Schulwesens besonders genannt. Hartmann.

Ziegler, L., Von Platons Staatheit zum christlichen Staat. 8° (257 S.) Olten 1948, Summa-Verlag. DM 14.—. — Das Anliegen des Verf. ist die Gestaltung des Menschen vom Geiste her. Originelle und auch eigenwillige Interpretationen Platons sollen die Formung des spezifisch abendländischen Denkens etwa im Gegensatz zu Indien und Konfuzius, aufzeigen. Von Plotin und Augustin (civitas Dei!) ist dagegen nicht die Rede. Wohl aber vom römischen Staats- und Rechtsdenken. Der Staat ist nach Platon dank seiner Zusammen-

fassung der drei Seelenkräfte Trieb, Wille und Geist offenkundig der große Mensch, und auf Grund der Zusammenfassung der drei Tugenden Selbstzucht, Tapferkeit und Weisheit die verwirklichte Gerechtigkeit oder Tugend an sich. Über die römische Nüchternheit heißt es: Es ist sehr zu vermuten, daß sich Sokrates über Herrschaft, Opfer und Schuld mit einem der israelitischen Nebiim verständigt hätte, aber kaum mit einem römischen Konsul und Prätor. Die Brücke von Platon zu den Römern ist Aristoteles. Während bei Platon die Gerechtigkeit die Bedingung für die Möglichkeit von Gesetzgebung und Recht ist, wird bei Aristoteles das geltende Recht und Gesetz die Voraussetzung des gerechten Verhaltens. Das Christentum hat keinen christlichen Staat hervorgebracht. Es zielte nicht auf Umsturz ziviler Lebenswertungen und Formen, sondern auf die Begrenzung ihres überheblichen Unbedingtheitsanspruches. Besondere Liebe findet beim Verf. die Utopie des Thomas Morus. Das anscheinend heidnische Werk trägt doch christlichen Geist. Überraschend ist auch die Analyse des Wortes Communitas, das nicht bloß Gütergemeinschaft bedeutet, sondern (con-munis) Gemeinschaft der Arbeit, der Gabe, des Opfers. Letztlich will der Verf. einen Weg andeuten, wie wir zum Frieden und zur wahren Gerechtigkeit kommen. Resigniert wird gefragt: Hat deswegen der christliche Staat nicht sein sollen, weil das christliche Gewissen von vornherein auf ein ganzes Jenseits seiner zweckt? Schuster.

Lanseros, M., O.S.A., La Autoridad civil en Francisco Suarez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen. gr. 8° (251 S.) Madrid 1949, Instituto de estudios políticos. Pes. 45.—. — Dieses Buch zeichnet sich durch eine streng wissenschaftliche Methodik aus. Der Verf. sah sich dazu gezwungen, weil er dem Suarez immer wieder die gegensätzlichsten Anschauungen über die Staatsautorität zugeschrieben fand. Da sich ihm bei Erforschung der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas ein ähnliches Schauspiel bot, entschloß er sich, jene Lehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung kritisch zu verfolgen. Er berücksichtigte — unter vielen Richtigstellungen — auch die ausländische Literatur, besonders die französische und deutsche. Eine Quelle der Mißdeutungen der drei genannten Autoren fand L. im protestantischen Schrifttum der letzten Jahrhunderte, das sich selbst wieder in zwei Hauptrichtungen verzweigt. Neben den bis zum Libertinismus hin neigenden naturalistischen Individualismus trat ein, das Naturrecht leugnender, supranaturalistischer Monarchismus, für den der Staat eine Strafe der erbsündigen Menschheit war. Diese zwei gegensätzlichen protestantischen Richtungen mußten Augustin, Thomas und Suarez in entgegengesetzter Weise beurteilen. Manche Katholiken folgten sichtlich diesen zweiten Quellen. Unerfahrenheit sah zudem manchmal in Objektionen, die Suarez in seiner gründlichen Weise vorlegte, seine eigene Ansicht. — In der angedeuteten strengen Methode untersucht nun L. bei den Vorläufern des Suarez und besonders bei ihm selbst die Lehre von der Notwendigkeit der Staatsautorität, die nach ihm die wahre natürliche und christliche Freiheit eher schützt, und die Lehre vom Ursprung dieser Autorität. Liegt kein positiver Rechtstitel für eine Herrschaft vor, ruht die unmittelbar vom Schöpfer geschenkte Autorität beim Volke, das nun frei die Staatsform der Demokratie oder eine andere wählen kann. (Manche Texte gelten der Übertragung nicht der Autorität, sondern bloß der Regierungsgewalt, die auch in einer Demokratie übertragen werden muß, dann freilich widerruflich; vgl. Schol 4 [1929] 161-188.) Das Ergebnis der gründlichen Arbeit ist, daß L. gegenüber den sonst so wirren Deutungen in obigen Fragen eine im wesentlichen einheitliche Linie feststellt, die von Aristoteles über Augustinus, Thomas, Vitoria, Soto bis zu Bellarmin, Suarez und Molina führt. Man darf dieses wahrhaft befreiende Ergebnis — das bei der bekannten Wertschätzung der Tradition durch alle oben Genannten gar nicht so überraschend sein dürfte, das aber eine um so schönere Belohnung einer geduldigen und gänzlich unparteiischen Forschung darstellt — vorbildlich nennen für noch so manches Fragengebiet, das durch Verzeichnungen bis zur Unkenntlichkeit überlagert ist. So steht die katholische Staatslehre

in ihren maßgebenden Vertretern im wesentlichen einheitlich und um so kraftvoller da; manche Verdikte enthüllen sich nach der Lesung des Buches als jeder Grundlage entbehrend. Ein Beispiel hierfür ist die Legende vom Gesetzespositivismus des Suarez. Dieser spricht hierbei vom *positiven* Gesetz, in dem auch nach dem hl. Thomas letztlich der Wille des Gesetzgebers entscheidet, da im Rahmen der Vernünftigkeit in menschlichen Dingen erfahrungsgemäß die verschiedensten Wege, Verpflichtungen, Sanktionen offen stehen. Möge L. uns mit noch manchen anderen, ähnlich gründlichen Arbeiten beschenken! Gemmel.

4. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie. I: Altertum und Mittelalter. gr. 8° (XVI u. 476 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 18.—. — Diese Geschichte der Philosophie, die in ihrem ersten Teil vorliegt und die Philosophie der Antike und des Mittelalters, abschließend mit Nikolaus von Cues, umfaßt, ist in der ausdrücklichen Absicht geschrieben, dem akademischen Studium als Hilfsbuch zu dienen. Unter dieser Hinsicht ist ihr Erscheinen sehr zu begrüßen. Auf katholischer Seite gab es als solches praktisches Lehrbuch nur das von A. Stöckl, das in Neubearbeitung 1924 zum letzten Male erschienen ist. So wird durch dieses neue Werk ein langgehegter Wunsch erfüllt. Ein großer Nachteil aber, den das neue Buch gegenüber dem alten hat, ist die ganz unvergleichlich größere Kostspieligkeit. Es wäre zu überlegen, ob es nicht eine Möglichkeit gibt, durch entsprechende Einsparungen diese Kosten herabzusetzen, die der praktischen Verwendung sehr im Wege stehen; besonders würde, abgesehen von einer größeren Bescheidenheit in der Ausstattung, eine Raumersparung durch entsprechende Verwendung von Kleindruck zu erwägen sein, während jetzt der ganze Text einschließlich der Literaturangaben in gleicher Typengröße gegeben ist. — Die Eigenart des Werkes, die seiner Zielsetzung sehr entgegenkommt, besteht in einer begrifflich außerordentlich sauberen Durcharbeitung des Stoffes. In Stichworten am Rande ist die Gliederung des Gedankens bis in die Feinstruktur verfolgt. Dabei will der Verf. aber nicht etwa nur Begriffsgeschichte geben, sondern sucht der ganzen geschichtlichen Wirklichkeit gerecht zu werden. Die Darstellung baut auf dem auf, was die Forschung bis in die jüngste Zeit erarbeitet hat; vor allem kommt das der Behandlung des Mittelalters zugute. P. Gohlkes Aristotelesdeutung ist noch nicht herangezogen. — In den praktischen Fragen der Stoffauswahl wird man mit dem Verf. im ganzen einverstanden sein können. Es ist wertvoll, daß er bei der Darlegung der wichtigsten philosophischen Gebäude nicht gespart hat; denn die Vermittlung dieses Gutes ist für ein Buch dieser Art das Wesentlichste. Allerdings, wenn den Großen zwischen 50—70 Seiten gewidmet werden, müßte man für Bonaventura bedeutend mehr als drei erwarten. Daß neben den Größten die übrigen Denker nur ganz kurz angeführt werden können, ist begreiflich; immerhin aber fällt z. B. auf, warum von Otto v. Freising nur gerade gesagt wird, daß er die aristotelische Logik nach Deutschland gebracht habe. Hartmann.

Gigon, O., Die antike Philosophie im Blickpunkt der Gegenwart: Univ 4 (1949) 1041-1050. — Unsere Stellung zur antiken Philosophie, von Anaximander bis Plotin, ergibt sich aus der geistesgeschichtlichen Situation der Gegenwart. Diese Situation erfordert ein geschichtliches Verstehen der antiken Philosophie und ein Eingehen auf die geistigen Ansprüche unserer Gegenwart. Die Forderungen, die G. hier stellt, sind sehr hoch. So kann er schreiben: „Eine wirkliche Einsicht in das geschichtliche Werden der antiken Philosophie überhaupt ist bisher nur an ganz wenigen Punkten erreicht worden" (1042). Speziell „werden noch Generationen vergehen, bis ein Werk wie die Metaphysik des Aristoteles einigermaßen verstanden sein wird". In den meisten Fällen fehlen die ausreichenden interpretierenden Kommentare zu den erhaltenen philosophischen Texten der Antike. Erstaunlich ist nach G. auch der Mangel an genügender Fragmentensammlung, die den heute zu stellenden Anforde-

rungen an Vollständigkeit, an Abwägung der Historizität aller Angaben, an kommentierenden Analysen entsprechen. — Wenn diese technischen Probleme gelöst sind (ihre Lösung ist nicht unmöglich), müßte man zur geschichtlichen Deutung der Texte schreiten. Dabei muß der Autor aus seiner Zeit heraus verstanden werden, aus der Problemlage, die er vorfindet, und aus der Wirkung auf seine Schüler. Als Beispiele dessen, was gemeint ist, bringt G. die seit Platon feststehende Dreiteilung der Philosophie und das von Aristoteles aufgestellte Ideal der Theoria. — Den geistigen Anspruch unserer Gegenwart sieht G. darin, daß der Mensch in einer Zeit, die mit der Möglichkeit des Unterganges rechnen muß, sich selber und die Möglichkeiten seiner Gedanken verstehen möchte. Darum muß eine Philosophiegeschichte heute Problemgeschichte sein, nicht eine Geschichte der Philosophen und ihrer Systeme. Alle Philosophie, die nicht bloß radikale methodische Fragestellung sein will, zielt auf das Unbedingte. Dies Unbedingte kann entweder außerhalb des Menschen oder im Mittelpunkt der Innerlichkeit des Menschen gesucht werden. Demnach gibt es eine nach außen gewandte und eine nach innen blickende Philosophie. Das Verhältnis dieser beiden Pole wandelt sich in der antiken Philosophie ständig, und die Einsicht in diesen Wandel würde auch die gegenwärtige Situation der Philosophie besser begreifen lehren. Höchste Aufgabe für die Geschichte der antiken Philosophie ist es, dem Weg des unerschrockenen Geistes der Griechen bis zu den letzten Aporien zu folgen. Damit sind gleichzeitig die Probleme dargelegt, die in geschichtlich stets neuer Gestaltung die Situation des Menschen überhaupt ausmachen. — Die von G. erhobenen Forderungen und seine Hinweise sind geeignet dem Studium der antiken Philosophie eine neue Lebendigkeit zu geben. Man kann erwartungsvoll seinem kommenden Werk entgegensehen: ‚Aristoteles, Einführung und Übersetzung der Hauptwerke'.

Gilen.

Jaeger, W., Die Anfänge der Rechtsphilosophie und die Griechen: ZPhilForsch 3 (1949) 321-338, 512-529. — Die Arbeit ist in englischer Sprache als Beitrag in der Festschrift für Roscoe Pound in New York erschienen und von E. Langerbeck ins Deutsche übersetzt worden. Der Verf. der „Paideia", jetzt Professor an der Harvard-Universität, will zeigen, wie es im griechischen Rechtsdenken von Anfang an bis zu den Höhen der Rechtsphilosophie der beherrschende Zug war, das Recht auf das Sein zurückzuführen, d. h. auf die objektive Einheit der Welt als eines Kosmos, einer dauernden ontologischen Ordnung der Dinge, die zugleich die ideale Ordnung der Werte und die Grundlage des menschlichen Lebens und der menschlichen Freiheit ist. Nur das sophistische Zeitalter macht eine Ausnahme, da es sich nicht mehr imstande fühlte, das Sein zu erfassen und das Recht auf dieser unerschütterlichen Basis aufzubauen. Ein Überblick über die ganze griechische Literatur, angefangen von Homer und Hesiod über die jonische Naturphilosophie bis Platon soll diese Grundhaltung erweisen. Nach Homer empfingen die Könige die Themistes oder Satzungen von Zeus. Bei Hesiod finden wir die Namen Eunomia, Dike und Eirene, die wohl verschiedene Aspekte einer gesetzlichen Sozialordnung bedeuten. Die soziale Revolution des 7. und 6. Jahrhunderts bevorzugt die Schlagworte Dike und Isonomia, letzteres gleich Demokratia. Dike ist bei Solon die Gottheit, die über der menschlichen Ordnung der Polis wacht. Bei Anaximander wird Dike zur ewigen Ordnung, die das Universum regiert. Die Idee der Gerechtigkeit gewinnt sogar Einfluß auf das medizinische Denken, insofern auch die Gesundheit eine Art Gerechtigkeit oder Isomoiria ist. Ebenso ist bei Parmenides und Heraklit der Begriff der Gerechtigkeit mit der Wirklichkeit verbunden. In der Antigone zeigt sich der tragische Konflikt zwischen der Autorität des Staates und dem ungeschriebenen Gesetz einer alten und ehrwürdigen religiösen Tradition. Das Anliegen Platons ist es, die Frage nach dem begreiflich zu machen, was Gerechtigkeit in Wirklichkeit ist. Diesem Problem ist auch sein letztes und größtes Werk, die Gesetze, gewidmet. Platon schreibt zu einer Zeit, da die innere Krise die moralische Autorität von Staat und Gesetz schwer erschüttert hatte. Der alte geometrische Aspekt des Kosmos wich der modernen biologischen An-

schauung vom Existenzkampf, in den jedes Lebewesen verwickelt ist. Die Menschen glaubten nicht mehr mit Hesiod, daß Zeus zwar bestimmt hatte, daß die Tiere einander fressen, dem Menschen aber die Dike als höchstes Gut verliehen hatte. Gerechtigkeit ist für Platon ein Teil der Tugend, diese aber bedeutet Vollendung des Menschen oder das Gute. Gut ist jedoch nicht bloß eine Eigenschaft des menschlichen Charakters, sondern gemäß der Ideenlehre höchstes Prinzip des Seins. Gerecht sein bedeutet teilnehmen am wahren Sein. Natur ist nicht ungeformte Triebnatur der Sophisten, sondern vollkommene Harmonie der verschiedenen Elemente im Menschen. Platons Philosophie wie seine Praxis in der Paideia zielen ganz auf die Verwirklichung der neuen Idee der Gerechtigkeit als der vollkommenen Gesundheit der individuellen Seele. Das positive staatliche Gesetz muß den logos alethes in sich enthalten und wird so von selbst zur Paideia. Der orthos logos der stoischen Philosophie geht direkt auf die Gesetze Platons zurück. Hier bleibt freilich die Frage offen, ob nicht die Ethik des Aristoteles die unmittelbare Quelle für jene Idee bildete. Der pseudoplatonische Dialog Minos, der in die Schule Platons gehört, interpretiert Hesiods „Zepter des Zeus" als Paideia, als philosophisches Wissen von dem, was wirklich ist in Hinsicht auf die Verwaltung des Staates. Zum Schluß wird betont, daß unsere ganze westliche Tradition auf dieser klassischen griechischen Konstruktion einer Rechtswelt ruht, die einen Kosmos voraussetzt, in dem das menschliche Individuum in Beziehung steht zur göttlichen Ordnung der Dinge. Wie ehemals bei den Sophisten, ist es auch bei uns im letzten Jahrhundert zu einer Zerstörung der ontologischen Basis des Rechtsdenkens gekommen. Schuster.

Mewaldt, J., Epikur. Philosophie der Freude. Auswahl aus seinen Schriften. kl. 8° (95 S.) Stuttgart 1949, Kröner. DM 4.—. — In der Einleitung berichtet der Herausgeber über Voraussetzungen, Leben und Schriften, über Weltanschauung und Fortwirken Epikurs. Dann folgen der Brief an Menoikeus, die Hauptlehrsätze, die Aphorismen und Fragmente, der Brief an Herodotos. Die Übersetzung ist gut und liest sich flüssig. Die Rechtfertigung des Titels als Philosophie der Freude bleibt problematisch. Über die kritisch anfechtbaren Voraussetzungen des Sensualismus, Leugnung der Geistigkeit und Transzendenz, darüber, daß man bei Epikur eine eigentliche Lebensaufgabe und eine Stellungnahme zu Leid und Schuld vermißt, wird nichts gesagt. Die Tendenz, solchen Materialismus als Heilmittel zu empfehlen, kann nur Befremden erregen. Schuster.

Philips, Th., Das Weltbild des heiligen Augustinus. 8° (148 S.) Stuttgart 1949, Hirzel. DM 6.—. — Der Verf. hat sich in langjährigem Studium mit Augustin vertraut gemacht und will nicht dem Forscher, sondern weiteren Kreisen ein Bild vom werdenden und reifen Genius, sowie von seinen Ideen über Mensch, Gott und Welt nahebringen. Das geschieht in einer feinen Sprache, ohne Diskussion mit gegnerischen Meinungen, fast ganz ohne Zitate, aber sehr oft mit ungezwungenen und fruchtbaren Hinweisen auf unsere Gegenwartsanliegen. Menschenbild (Was ist der Mensch, Ordnung der Liebe) und Gottesbild (Der ewige Geist, Der Gottmensch, Der Wille im Brennpunkt der Liebe Gottes usw.) führen wie von selbst zum „Weltbild des Heiligen". Dieses umfangreichste Kap. behandelt die Fragen: Welt als Wirklichkeit, Glaube und Vernunft, die Katholizität des Weltbildes, das entgötterte Weltbild, die soziale Struktur, Staat und Kirche und schließt mit einer eindrucksvollen Betrachtung über Augustins Weltbild und unsere Lage. Feine Abschnitte behandeln Gott und Genius, Genius und Apostel. Ausschließlich theologische Fragen, etwa über Gnade oder Sakramente, werden nicht besprochen. Bewußt lehnt es der Verf. auch ab, über Augustinismus, Pascal, Descartes, Malebranche, usw. zu sprechen. Trotzdem legt jede Seite Zeugnis ab von wirklicher Kenntnis Augustins und einem einfühlenden Verständnis für jene unvergänglichen Werte, die gerade für unsere Zeit bedeutsam sind. Schuster.

Glockner, H., Philosophisches Lesebuch. Texte zur neueren Philosophiegeschichte. 1. Bd.: Von Bacon bis Hegel (Kröners Taschenausgabe 206). kl. 8° (VIII u. 397 S.) Stuttgart 1949, Kröner. DM 8.—. — Es ist zweifelsohne ein wichtiges Anliegen, die Darstellung der neueren Philosophiegeschichte durch Heranführen an die Texte der Philosophen selbst zu ergänzen. Dafür kann G.s Lesebuch vorzügliche Dienste leisten. Ausgewählt wurden an erster Stelle Texte, die „zu einer wesentlichen Vertiefung philosophischer Grundfragen" (1) beitragen können. Dann sollten besonders „berühmte Stellen" geboten werden, „auf denen die philosophiegeschichtliche Würdigung der Philosophen herkömmlicherweise beruht" (2). Dazu kommen „leichtverständliche Stücke" (2), die selbst Anfängern den Zugang ermöglichen. Schließlich darf auch „Verstecktes oder Vergessenes" (2) hervorgeholt werden. Um jede Verengung zu vermeiden, wurden die Lesestücke abwechselnd den verschiedenen Teilgebieten der Philosophie entnommen und auch die verschiedenen Standpunkte gebührend berücksichtigt. Aufs Ganze gesehen, hatte G. bei der Auswahl der Texte eine glückliche Hand. Die Einführungen, die er den einzelnen Philosophen vorausschickt, geben kurz, klar und zuverlässig über Leben, Lehre, Werke und die gebotenen Stellen Auskunft und schließen mit sparsamen, aber wohlüberlegten Hinweisen auf die Literatur. Sachlich und treffend sind auch die Anmerkungen und die eingehenderen Erläuterungen, die, soweit notwendig, beigefügt werden. — Weniger glücklich scheint die Anordnung der Autoren nach dem Geburtsdatum zu sein; statt dieses sehr äußerlichen Gesichtspunktes wäre auf die innere Abfolge der Ideen zu achten. Was Pascal betrifft, so ist die S. 45 ff. wiedergegebene „Dialektik der Wette" zwar für ihn charakteristisch, doch führen die Fragmente 793 und 72 (nach der Zählung Brunschvicgs) tiefer in den sachlichen Kern seines Denkens hinein. Bezüglich Hegels sei auf die für ein Lesebuch sicher sehr geeignete Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" hingewiesen. Ungern vermißt man in G.s Sammlung einen Mann wie Malebranche. Bei Descartes und Spinoza wird ausdrücklich auf deren Verbindung mit der Scholastik hingewiesen (36 f. u. 53); in der Anmerkung 3 von S. 64 erscheint sogar der Name von Suarez. Eine Textprobe aus dessen überaus einflußreichen und (auch im protestantischen Raum) weit verbreiteten „Disputationes metaphysicae" sollte eigentlich nicht fehlen. — Die Anmerkung 2 auf S. 6 sollte vorsichtiger gefaßt, d. h. auf den Verfall der Spätscholastik eingeschränkt werden. S. 41 muß es heißen distinguere statt distinquere. Die Anmerkung 3 auf S. 50 geht sicher in die Irre. Vor dem Ausruf: „Oh, diese Ausführung . . ." ist bei G. ein Abschnitt ausgelassen, der etwa in der Ausgabe von Wasmuth S. 128 zu finden ist und den Ausruf in diesem Zusammenhang verständlich macht; so erübrigt sich G.s gezwungene Deutung ganz von selbst. Zu Anmerkung 6 auf S. 67 wäre zu sagen, daß ein Pantheismus wesenhaft nie Monotheismus genannt werden kann, weil sich diese beiden Begriffe absolut ausschließen. S. 104 in Anmerkung 18 ist das Wort „hinüberfließen" mißverständlich; besser wäre „bewirkt werden". Für Anmerkung 12 auf S. 334 sei folgende Neufassung vorgeschlagen: „Die rationelle Theologie war eine Verstandeswissenschaft von Gott, die den Eigengehalt der christlichen Religion nicht erreichte, weil diese auf der die Vernunft überschreitenden Offenbarung beruht." Lotz.

Leibniz, G. W., Die Hauptwerke. Zusammengefaßt und übertragen von Gerh. Krüger (Kröners Taschenausgabe 112). 3. Aufl. kl. 8° (XL u. 294 S.) Stuttgart 1949, Kröner. DM 8.—. — „In den Umwälzungen der Gegenwart, die uns zur Besinnung auf den bisherigen Gang unseres Geistes zwingen, ist L. einer von den wenigen bestimmenden Männern, auf die wir prüfend zurückkommen müssen" (VII). Diese Worte des Herausgebers zeigen den heute dringlichsten Grund für unsere Beschäftigung mit L. auf und erklären wohl auch, daß bereits die 3. Aufl. der vorliegenden Ausgabe notwendig geworden ist. Sie enthält nach einer vorzüglichen Einführung in L., um nur das Wichtigste zu nennen, dessen Gutachten für die Errichtung einer Akademie, die an Arnauld gerichtete „metaphysische Abhandlung" nebst den sich daran anschließenden

Briefen, das Meiste aus der Vorrede zu den „Nouveaux Essais", die Monadologie und den größten Teil der „Theodizee", durch die der verbindende Text einen Gesamtdurchblick ermöglicht. — Es lohnt sich, noch einen Blick auf die Einführung zu werfen. Sie hebt L. von Descartes ab und macht deutlich, daß sich L.s leitende Fragen daraus ergeben, „daß er auf dem Grunde der ‚neuen' Philosophie steht, aber so, daß er ihre Gefahren erkennt und daher die ‚alte' Philosophie ernst nimmt" (VIII). Doch war es selbst seinem Genie versagt, „in dem großen Konflikt zwischen dienend-gebundenem und ‚selbstbewußt'-herrschendem Denken, der über das Schicksal der Neuzeit entscheidet" (XXXIV), eine Vermittlung zustande zu bringen. Nachdem nun in der Gegenwart das „verhängnisvolle Ideal der souveränen Freiheit" (ebd.) mehr und mehr sich selbst ad absurdum führt, gewinnt „bei bedeutenden Denkern" die alles in Gott gründende Sichtweite L.s wieder an Boden; man nähert sich „den alten religiösen Einsichten der antiken und mittelalterlichen Metaphysik, vielfach auch den alten christlichen Offenbarungslehren" (XXXVII). Daher ist kein Problem brennender als die Aufgabe, „das ‚alte Wahre' mit den unleugbaren Entdeckungen der revolutionären Neuzeit zu versöhnen" (ebd.). In diesem Sinne ist Krügers wohl gelungene und längst bewährte L.-Ausgabe besonders zu begrüßen. Lotz.

Roig-Gironella, J., Filosofía y Razón. Actitudes del mundo moderno. 8° (228 S.) Madrid 1948, Razón y Fe. Pes. 25.—. — Temperamentvoll, anschaulich und überzeugend sind die Betrachtungen, die R.-G. in diesem Buche dem Rationalismus der vor- und nachkantischen Philosophie widmet, einem Rationalismus, der keine andere Evidenz und Methode als die mathematische annehmen will, einem Rationalismus, der für die menschliche Erkenntnis der Wirklichkeit die Prärogative göttlicher Klarheit und Durchschaubarkeit in Anspruch nimmt. In scharfsinniger Analyse zeigt R.-G., wie dieser Rationalismus schließlich in den Relativismus, Empirismus und die nihilistische Form des Existentialismus umschlägt. Die Ausführungen über Leibniz sind dabei besonders aufschlußreich. R.-G.s Betrachtungen gipfeln in sieben Thesen, die das echte Philosophieren auf den Menschen als Wesen der Mitte beziehen. — Vielleicht drängt sich dem Leser das Bedenken auf, R.-G. sehe in der modernen Philosophie nur den Widerstreit, die absurden Folgerungen und Maßlosigkeiten. In der Tat wird man einem Denker nur dann gerecht, wenn man sein berechtigtes Anliegen und den Beitrag, den er zur Deutung der Wirklichkeit geliefert hat, herausstellt. Doch hat daneben auch jene Betrachtungsweise ihr Recht, die zeigt, wie die extremen Lösungen sich gegenseitig aufheben, um so den sinnenden Beobachter des Widerstreits zu einer gesunden Mitte zu führen.
Brugger.

v. Balthasar, H. U., Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. 8° (XXIV u. 734 S.) Heidelberg 1947, Kerle. DM 14.50. — Unter dem oben genannten Titel erscheint die zweite, unveränderte Auflage des 1. Bandes des dreibändigen Werkes „Apokalypse der deutschen Seele". Wie das Vorwort bemerkt, war eine neue Fassung des Titels durch die veränderte Zeitlage geraten. Dabei wurde bewußt „eine gewisse Unstimmigkeit zwischen dem Leitmotiv der Apokalyptik und dem nunmehr führend gewordenen des Prometheusmythos" (V) in Kauf genommen. Doch kann man darauf hinweisen, daß schon immer ein entscheidender Abschnitt des Buches „Prometheus-Prinzip" (139-157) überschrieben und auch der dritte Teil der Hölderlin-Studie „Prometheus dem Erlöser" (323-350) gewidmet war. Vor allem aber vollzieht der deutsche Idealismus die „Lehre von letzten Haltungen" in einem Geiste, den man mit Recht als prometheisch bezeichnet. Auf den Inhalt des Bandes brauchen wir nicht im einzelnen einzugehen, weil dazu vor Jahren A. Delp ausführlich und anerkennend Stellung genommen hat; vgl. Schol 16 (1941) 79-82. Dem damals Gesagten haben wir nur das eine beizufügen, daß B.s Arbeit inzwischen wegen der Fülle des behandelten Stoffes und der kraftvollen geistigen Durchdringung des Ganzen an Bedeutung und Gewicht nichts verloren hat. Lotz.

Canguilhem, G., Hegel en France: RevHistPhRel 28/29 (1948-1949) 282-297. — Eine, wie es scheint, erschöpfende Übersicht über französische Hegelliteratur. Das neue und wesentliche Phänomen im philosophisch bewegten Frankreich sei die Entdeckung Hegels; der zeitgenössische Gedanke werde von ihm beherrscht. So hatte auch P. Fessard vor kurzem Hegel als Mittelpunkt der Diskussion bezeichnet. Man wendet sich zu Hegel, um die gemeinsame Quelle von Existentialismus und Marxismus zu studieren. Entscheidende Etappen dieses Weges sind die Veröffentlichungen von Wahl, Alain, Niel, Hyppolite und Kojève. Am tiefsten haben die beiden letzteren eingewirkt. Sie stehen sich insofern gegenüber, als Hyppolite „akademisch" streng interpretieren will, während es Kojève darauf ankommt, den „realen Gehalt" der Hegelschen Phänomenlogie aufzudecken, den er, wie Tran-Duc-Thao, im Marxismus sieht. Er behauptet einen bewußten Atheismus des Hegelschen Denkens, verwirft aber dessen Monismus und „Seins"-Dialektik: das Negativ-Dialektische sei nicht ein Moment des Seins als solchen, sondern der „Mensch", der das Sein verändert. Hyppolite dagegen hält an Realdialektik fest, vermag aber nicht zu sagen, ob eigentlicher Atheismus die Folge sei oder nicht; jedenfalls scheide so etwas wie „Religion" aus. Bei alledem wird nicht recht deutlich, daß Hegels System durch sich selbst doppelsinnig bleibt; es dürfte eine Synthese (eben eine „dialektische") von Pantheismus und Theopanismus sein, weshalb sich jede neue Spaltung in eine hegelianische Rechte oder Linke mit dem Anspruch, alleingültige Hegelinterpretation zu geben, von vornherein verurteilt. Man darf dem Verf. zustimmen, wenn er für eine ruhig kritische, ja geradezu „akademische" Auseinandersetzung mit Hegel eintritt, gegenüber Bemühungen, in Hegel sich selbst wiederzufinden. Wieweit faktisch auch der Existentialismus von Hegel zehrt, wird leider nicht klar. Zu einer streng existential-ontologischen Fragestellung aber, wie sie etwa Heideggers Abhandlung über Hegels Theorie der Erfahrung (in „Holzwege") einnimmt, scheint man in Frankreich noch nicht vorgedrungen zu sein. Ogiermann.

Hohlenberg, J., Kierkegaard. Aus dem Dänischen übers. von M. Bachmann-Isler; hrsg. von Th. W. Bätscher. gr. 8° (455 S.) Basel 1949, Schwabe. Fr. 22.—. — Eine gute Kenntnis des Lebens Kierkegaards ist die unerläßliche Voraussetzung für das richtige Verständnis seiner Schriften. Das Buch H.s will nichts anderes sein als eine schlichte, aber eingehende Darstellung dieses Lebens. Als solche ist es auch sehr gut, reich an Einzelheiten, gestützt auf eine gründliche Kenntnis seiner Werke und der Tagebücher; dazu ist es leicht lesbar, auch in der Übersetzung. Es stellt sich damit neben das bereits vor dem Krieg auf englisch erschienene Leben Kierkegaards von Lowrie. In den Anmerkungen erklärt der Herausgeber das, was einem dänischen Leser selbstverständlich ist, aber beim deutschen Leser nicht als bekannt vorausgesetzt werden darf. H. hebt die unheimliche Gabe Kierkegaards hervor, jeden Gegner an seiner schwachen Stelle zu treffen, so daß er nicht mehr zu antworten vermochte. Er weist auf den musikalischen Aufbau seiner Werke hin; jedes Thema wird in allen Variationen durchgespielt. Die Bedeutung dieser Werke sieht H. mit Recht darin, daß Kierkegaard über seine damaligen Gegner, Hegel und die dänische Staatskirche, hinweg eigentlich gegen einen Feind gekämpft hat, der sich in seiner Furchtbarkeit erst heute enthüllt: die Vermassung und Entpersönlichung. Gegen ihn suchte er „den Einzelnen" zu wecken und zu stärken. Dabei ist auffällig, wie sich die äußeren Lebensumstände so gestalteten und alle wichtigen Ereignisse zu dem Zeitpunkt eintrafen, daß er auf seinen Weg gedrängt wurde, so daß es nach H. dreinsieht, als habe die Existenz Kierkegaards sich die geeigneten Lebensverhältnisse selbst ausgewählt; als habe nicht das Milieu ihn, sondern er sein Milieu geschaffen. Es könnte wohl sein, so meint H., daß die Milieutheorie und ähnliche Lehren vordergründig die Wirkungen und Ursachen miteinander verwechselten. Wer Kierkegaards Glaube an die Vorsehung teilt, wird hierin nichts Überraschendes finden. Anderseits hat aber auch die geistige Überlegenheit Kierkegaards die Umstände immer so zu meistern gewußt, daß sie seiner Aufgabe dienten. Brunner.

Kampmann, Th., Kierkegaard als religiöser Erzieher. 8° (60 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 2.—. — Von Kierkegaards gewaltigem Einfluß auf das europäische Geistesleben zeugen besonders die Existentialphilosophie und die dialektische Theologie. Auch in den katholischen Raum wirkt er immer mehr anregend und befruchtend herein; Männer wie Haecker, Thieme und Peterson wurden bei ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche von ihm entscheidend mitbestimmt. Er ist eben nicht allein der „Wiederentdecker", sondern auch der „Zuendedenker Luthers und des Protestantismus" (12). Verfehlt aber sind alle Versuche, die ihn „vom Kreuz des Christusglaubens" (12) lösen wollen. Seinem eigentlichen Anliegen wendet sich K. zu, wenn er feststellt, daß „erstaunlicherweise die Homiletik von Kierkegaard kaum Notiz genommen" (14) hat. Und doch gehört er „zu den religiös ernstesten, theologisch tiefsten und rhetorisch wirkungsmächtigsten Predigern" (14). Was im besonderen Kierkegaard den Erzieher betrifft, so besitzt er „die Qualifikation zum großen Erzieher" (18); auch „ist seine gesamte schriftstellerische Wirksamkeit . . . pädagogisch gemeint" (22). „Didaktisch-methodisch" (25) gesehen, sind sein entschiedenes Abheben des Christlichen von allem andern und seine indirekte Methode wichtig; „in material-katechetischem Betracht" (33) aber ist bedeutungsvoll, daß er „das Christusgeheimnis" (33) in die Mitte rückt. Dabei will er weniger „Lehrer" als wirksamer „Erzieher" (35) sein, weshalb für ihn alles ankommt auf die in der Nachfolge angeeignete Wahrheit und auf die lebendige Begegnung mit dem Wort Gottes. Er geht auf eine das ganze Leben umfassende Erziehung zu Christus aus, in der neben dem Kreuz auch die Liebe zur Geltung kommt. — K.s Studie ist aus einer umfassenden Kenntnis und einem tief einfühlenden Verstehen Kierkegaards geschrieben. Sie läßt das Erzieherische in dem großen Dänen schärfer und geschlossener als bisher hervortreten. Neben dem Wertvollen übersieht sie nicht die Grenzen; Kierkegaard übersteigert die Unterscheidung des Christlichen zur paradoxen Gegensätzlichkeit, die Nachfolge auf Kosten der Wahrheit, den Einzelnen auf Kosten der Gemeinschaft. So ergibt sich ein fein ausgewogenes Bild Kierkegaards.

Lotz.

Meyer, H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung. V. Bd.: Die Weltanschauung der Gegenwart. gr. 8° (X u. 571 S.) Würzburg 1949, Schö ningh. DM 18.—. — Der fünfte Band der Geschichte der abendländischen Weltanschauung (vgl. Schol 20-24 [1949] 273 f. stellte M. vor eine neue Aufgabe. Denn hier handelte es sich nicht um einen Gedankenstoff, der als geschichtliche Größe abgeschlossen daliegt und schon von vielen Seiten her durchforscht ist. Dieses letzte Stück Geschichte geht in die unmittelbare Gegenwart über, und eine Darstellung der philosophischen Gedankenwelt von heute in einem Gesamtbilde bringt Schwierigkeiten ganz eigener Art mit sich. Eine sachliche Prüfung des Buches, in dem M. die letzten Stadien des modernen Denkweges und die heute bestehenden Gedankenrichtungen zusammenfaßt, muß anerkennen, daß er für die schwierige Aufgabe eine wirklich brauchbare Lösung gefunden hat; und es läßt sich über ein Buch dieser Art kaum etwas Wesentlicheres sagen, als daß es seinem Zwecke in vollem Maße dient. Das ist um so verdienstlicher, als eine Darstellung ähnlichen Umfanges überhaupt noch nicht vorlag. Das Buch zeichnet in der Fülle des verarbeiteten Stoffes ein anschauliches Bild von der Vielfalt heutigen Philosophierens, das es bis in die allerjüngste Zeit verfolgt. Dabei beweist M. eine erstaunliche Fähigkeit, in den doch immerhin gedrängten Referaten über die einzelnen Denker trotz der großen Verschiedenheit ihrer Denkweise und Sprache jeweils eine Einführung zu geben, die die grundlegenden Inhalte verständlich macht. Es ist ein besonderer Vorzug des Buches, daß es sich überall um eine offene Klarheit bemüht, der jede dunkle Andeutung geheimnisvollen Tiefsinns zuwider ist. M. referiert aber nicht nur, sondern spricht auch sein Urteil aus, so daß sein ganzes Werk eine sachkundige Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Gedanken ist und den Leser in die lebendigen Probleme einführt. Auf weite Strecken hin ist es überhaupt nicht Darstellung einzelner Philosophen, son-

dern großer Problemkreise. Das hat zur Folge, daß manche Denker an verschiedenen Stellen behandelt sind (z. B. Nietzsche 60 ff., 322 ff., 485 ff.; oder Scheler 226-228, 234-236, 239-241, 508-518), eine Tatsache, die das Fehlen eines Registers als eigentlichen Mangel empfinden läßt. — Das Ganze ist in sieben Kapitel eingeteilt: Positivismus; Naturalismus; Neukantianismus und Neuhegelianismus; Hinwendung zur objektiven Welt, Neubelebung der Metaphysik; Lebensphilosophie; Existenzphilosophie; philosophische Anthropologie. In der Hauptsache ist es eine Geschichte der Philosophie in Deutschland; aber in weitgehendem Maße werden Denker und Bewegungen des Auslandes einbezogen, ganz besonders umfangreich im Kapitel über die Lebensphilosophie, das neben der deutschen ähnliche Bewegungen in Frankreich, Amerika und Rußland ausführt. Wie weit der Rahmen des Ganzen gedanklich gespannt ist, geht etwa daraus hervor, daß M. in dem mittleren Kapitel über die neue Metaphysik ebenso die neuere Scholastik darstellt und würdigt (mit besonderem Eingehen auf die Problematik einer christlichen Philosophie), wie er die philosophische Situation des auf die Naturwissenschaften aufbauenden Weltbildes in ziemlich umfangreicher Darstellung entwickelt. Andererseits beschränkt er sich dem Plane des Gesamtwerkes entsprechend nicht auf Philosophie in der Form strenger Wissenschaft, sondern zieht die Gedanken in seine Darstellung hinein, die in der freieren Form weltanschaulicher Literatur und deshalb mit um so größerem Einfluß auf das gesamte moderne Denken geäußert werden; sehr ausführlich ist das der Fall bei der Behandlung der russischen Lebensphilosophie, wo Tolstoi, Dostojewski u. a. zur Sprache kommen. — Es kann wohl jetzt schon gesagt werden, daß das Buch im praktischen Gebrauche derer, die eine verständliche und gründliche Einführung in die nicht leicht zugängliche Welt der gegenwärtigen Philosophie suchen, sich bewährt hat. Das ist der beste Dank an seinen Verfasser. Hartmann.

Montagu, W. P., História do Neo-Realismo americano. Traduçao e prefácio de E. Curvelo. gr. 8° (XLVI u. 49 S.) Coimbra 1949, Atlântida. — Angesichts des Einflusses der Vereinigten Staaten dürfte die kenntnisreiche Übersicht, die ein Mitbegründer des amerikanischen Neorealismus über dessen Entwicklung bietet, von vielen begrüßt werden. Die im Lichte amerikanischer neorealistischer Arbeiten verfaßte wertvolle Vorrede des Übersetzers über mathematische und andere Probleme der Logik umfaßt beinahe die Hälfte des Buches. — M., 1873 in Chelsea, USA, geboren und jetzt in New York lebend, stellt zunächst den um die Jahrhundertwende drüben die Universitäten beherrschenden Hegelianismus dar, der erkenntnistheoretisch Berkeley folgte. Diesem Idealismus, den M. weltfremd, den Wissenschaften wie der Religion verständnislos gegenüberstehend nennt, trat der Pragmatismus W. James' und J. Deweys entgegen. 1910 nun vereinigten sich 6 Universitätsprofessoren der Philosophie, darunter M., zwecks einer Überwindung sowohl des Idealismus mit seiner aprioristischen Willkür als auch des Pragmatismus, der die Wahrheit zu einer psychologistischen Erfahrung herabgewürdigt habe. Sie stellten 1911 in dem Sammelwerk The New Realism das Gemeinsame ihrer Anschauung heraus. Die Exaktheit der Wissenschaften sollte auch in der Philosophie gewahrt werden; doch müsse das Wahrheitskriterium in einer objektiven Realität allgemeingültiger Wesenheiten verankert werden. In Einzelheiten gibt es auch unter den Neorealisten große Gegensätze. M. weist z. B. den Behaviourismus Perrys und Holts von der Harvarduniversität, die wie er Mitbegründer des Neorealismus waren, zurück, da von ihnen das Bewußtsein auf biologische, also schließlich materialistische Reaktionen des Organismus zurückgeführt werde. Näher als einige Neorealisten steht ihm der „Kritische Realismus" anderer dortiger Kollegen. Gemmel.

Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique. Hrsg. von der Revue Thomiste. gr. 8° (342 S.) Paris (o. J.) Desclée de Brouwer. — Dieser stattliche, Frau Raïssa Maritain gewidmete Band stellt die großen Linien, wesentliche Motive und Gegenstände des Werkes von J. Maritain dar, das sich von streng

thomistischer Grundlage aus auf verschiedenen Gebieten der christlichen Philosophie segensvoll entfaltet hat. Den Eingang bilden eine Reihe von ansprechenden geistvollen Widmungen: E. Gilson, Une sagesse rédemptrice; L. Massignon, L'amitié et la présence mariale dans nos vies; R.-L. Bruckberger O.P., Candor lucis; Tristan d'Athaïde, Maritain et l'Amérique latine. Angefügt ist die Inhaltsübersicht der Festschrift, welche die in USA. erscheinende Zeitschrift The Thomist 1943 Maritain anläßlich seines 60. Geburtstages gewidmet hatte; ferner die Inhaltsübersicht der Festgabe, welche die brasilianische Zeitschrift A Ordem 1946 Maritain zur 40. Wiederkehr des Jahrestages seiner Konversion darbrachte. Eine große Anzahl wertvoller Studien behandelt einzelne Fragen aus Maritains Philosophie. Wir weisen besonders hin auf Ch. Journet, D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture; L. Gardet, Recherches sur la „mystique naturelle"; A. Forest, Connaissance et amour; ferner auf die Arbeiten über Connaissance pratique et savoir moral von M. Larboudette; Le moment de la liberté von R. Dalbiez; La liberté humaine et le problème du mal von M. J. Nicolas; Le réalisme critque von J. H. Nicolas; Le savoir spéculatif von M. V. Leroy. — Überall, wo Maritain gewirkt hat, in Frankreich, Brasilien, Kanada und den Vereinigten Staaten Amerikas, hat er dankbare und begeisterte Freunde und Schüler gefunden. Auch in Deutschland genießen seine Schriften hohes und verdientes Ansehen, vor allem deshalb, weil er die Kraft der thomistischen Philosophie erkannt und wirkungsvoll in das philosophische Leben der Gegenwart hineingestellt hat. Treffend sagt Gilson, Maritain habe die Mauern unserer Abgeschlossenheit gesprengt und uns gelehrt, das Vergängliche im Lichte des Unvergänglichen zu beurteilen; dadurch habe er sich nicht gegen unsere Zeit gestellt, sondern uns gezeigt, was in ihr Wertschätzung und Liebe verdient. Und Berdjajev urteilt über Maritain: „Il a transporté le thomisme dans la culture". Die Themen aber, die im vorliegenden Band ausgewählt und lichtvoll vorgestellt sind, zeigen, wie Maritain mitten im philosophischen Leben der Gegenwart steht und bis zu seinen tiefsten Wurzeln vordringt in Erkenntnistheorie, Metaphysik und Moralphilosophie. Der dankenswerte Band hat dadurch in sich selbst hohe Bedeutung; er kann und will ferner zum Studium von Maritains Werken hinführen. Nink.

Verneaux, R. Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales (Cours et documents de philosophie). 8° (227 S.) Paris o. J., Téqui. Fr. 600.—. — Diese Vorlesungen bieten eine klar formulierte, gut durchgegliederte und deshalb verhältnismäßig leicht faßliche Einführung in das weite und wichtige Gebiet des Existentialismus. Die Hauptpunkte werden mit sicherem Urteil herausgegriffen und dann genau und zuverlässig dargestellt. Mit Einfühlung in die oft ungewöhnlichen und schwierigen Gedankengänge verbindet V. eine Gründlichkeit, die ihn zum Kern der Dinge vorstoßen läßt. So werden zunächst die Begründer des Existentialismus behandelt; das ist nach der inhaltlichen Seite hin Kierkegaard, dessen Darstellung besonders gut gelungen ist, und nach der methodischen Seite hin Husserl. Der Hauptteil entwirft ein Bild der führenden Philosophen im deutschen (Heidegger und Jaspers) und im französischen Raum (Sartre und Marcel). Abschließend wird eine Stellungnahme im Lichte einer lebendig geschauten Scholastik vollzogen. — Das oben Gesagte ist bezüglich des Abschnitts über Heidegger nicht unwesentlich einzuschränken. Unter dessen Werken kennt V. offenbar nicht das entscheidende Nachwort zu „Was ist Metaphysik?" und ebenso nicht den „Brief über den Humanismus". In seiner Auslegung folgt er ganz A. de Waelhens, dessen Monographie über Heidegger neben unbestreitbaren Vorzügen doch auch ihre deutlichen Grenzen hat; vgl. Schol 19 (1944) 94-97 und 20-24 (1949) 92-96. Daher wird Heidegger eng mit Sartre zusammengenommen; der Verf. hat sogar den Eindruck, die beste Übersetzung von „Sein und Zeit" sei das Hauptwerk „L'Etre et le Néant" von Sartre (59). Von hier aus kann es nicht wundernehmen, daß Heidegger streng atheistisch (60), phänomenistisch und relativistisch (61) verstanden wird, daß man aus ihm einen Humanismus her-

ausliest, der darum absolut heißen soll, weil die menschliche Existenz völlig in sich geschlossen und ohne jeden Bezug zu etwas über sie Hinausliegendem sei (79). Wie bei de Waelhens gehört für V. das Nichts mit dem Seienden zusammen, anstatt den Schleier des Seins zu bilden. Das Seiende erscheint als Nichts, insofern es von sich aus jedes Sinnes beraubt und so chaotisch-absurd ist (72). Das Sein aber wird als das Sinngebende vom Menschen entworfen, strahlt als Widerschein von der menschlichen Existenz auf das Seiende über (75). Diese Deutung Heideggers läßt sich an Hand seiner letzten Äußerungen als unzureichend, ja zum Teil als geradezu irrig erweisen. — Was Scheler betrifft, so wäre zu beachten, daß er zuletzt eine biologistische Trieb- und Drangphilosophie pantheistischer Prägung vertrat (vgl. 56 f.). Bezüglich Husserl bemerken wir, daß er schon 1938 (nicht erst 1939) gestorben ist, und zwar nicht in der Schweiz, sondern in Freiburg (vgl. 44). Bei den Ausführungen über Sartre wird als Prinzip erwähnt: „Die Existenz geht der Essenz voraus und bedingt sie"; dieser Satz ist gewiß für Sartre typisch, Heidegger aber hat ihn nie aufgestellt (vgl. 125). — Die Auseinandersetzung des Schlußteiles kreist hauptsächlich um die gewiß ausschlaggebende Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Trotz vieler kluger Bemerkungen, die dabei fallen und für die man V. dankbar ist, wird man den Eindruck nicht los, daß er das existentialistische Ringen, das er recht verständnisvoll darzustellen wußte, in seiner Wertung zu leicht nimmt. Lotz.

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

van den Daele, A., S. J., Indices Pseudo-Dionysiani. gr. 8° (155 S.) Louvain 1941, Bibliothèque de l'Université. — Mit Recht glaubt der Verf. dieser wichtigen Indices zu den Werken des Ps.-Areopagiten, daß seine Arbeit vor allem auch durch die seit der Jahrhundertwende so lebendig gewordene Erforschung der Areopagitica bedeutsam und geradezu notwendig geworden. Wenn auch systematisch-theologische Arbeiten über den Gehalt der fraglichen Werke mehr noch fehlen als die literargeschichtlichen Untersuchungen, so haben auch diese ihre Bedeutung bis heute nicht verloren. Ein genaues Untersuchen des christlichen und des neuplatonischen Elementes in den ps.-areopagitischen Schriften wird von literarischen Abhängigkeitsverhältnissen nicht absehen können. Diese wiederum wird solange in ihrem Fortgang einigermaßen behindert sein, als es an einer längst schon fälligen Neuedition fehlt. Immer noch stützt sich alle Arbeit an den Ps.-Dionysiaca auf die von Cordier im Jahre 1633 erstmals herausgegebene Ausgabe, die dann auch Migne übernommen hat. Eine wesentliche Hilfe zum Eindringen in Sprache und Gedankenwelt des Ps.-Areopagiten bieten die vorgelegten Indices. Drei umfaßt der hier angezeigte Band: Einen Index verborum, in dem alle Worte mit den Fundstellen aufgezählt sind, eine um so bedeutsamere Arbeit, als der Stil des Ps.-Dionysius sehr eigen geprägt ist und sich bis heute die gegenteiligsten Urteile gefallen lassen mußte. Als zweites folgt ein Index nominum, der alle Eigennamen mit Fundstellen aufführt, und drittens ein Index locorum, der die Zitate aus Altem und Neuem Testament sowie die wenigen sonstigen Zitate verifiziert. Jeder mit dem Studium der so interessanten und für die ganze folgende Zeit so bedeutsam gewordenen Schriften jenes Autors, den zu identifizieren bis heute nicht gelungen ist, Beschäftigte wird dem Verf. für diese sorgfältig gearbeiteten Indices dankbar sein.

Semmelroth.

Pelster, Fr., J. S., Das Dekret Bischof Burkhards von Worms (1000-1025) in Vatikanischen Handschriften: Misc. Mercati, Cittá del Vaticano 1946, t. 2, 44 S. — Ders., Das Dekret Burkhards von Worms in einer Redaktion aus dem Beginn der Gregorianischen Reform: Studi Gregoriani, Rom 1947, t. 1, 321-351. — Die beiden Arbeiten ergänzen sich gegenseitig. Die erstere weist an Hand der Hss der Bibl. Vaticana nach, daß Burkhard an seinem Dekret

bis zum Lebensende 1025 weitergearbeitet hat. Das beweist z. B. die Einarbeit der Beschlüsse von Seligenstadt 1023, von denen P. mit Recht zeigt, daß sie noch einen Teil des Dekrets bilden. In Cod. Pal. 586, der aus Worms oder dessen nächster Umgebung stammt, ist diese Synode noch von zwei losen Blättern vom Schreiber eingesetzt worden, wie die Bemerkungen der Hs belegen. Hier dürften sie also zum erstenmal mit dem Dekret verbunden worden sein — also in unmittelbarer Nähe des Bischofs. Man könnte zwar gegen diese Aufstellung von P. einwenden, daß der Abschreiber die Notiz, daß er die Synode von zwei losen Blättern übernommen habe, aus seiner Vorlage abschrieb. Aber dem widerspricht die weitere Feststellung von P., daß im Text, der auf zahlreichen Rasuren, die hie und da über eine ganze Spalte gehen, neu geschrieben ist, recht bemerkenswerte Änderungen vorgenommen sind. Am auffallendsten sind dabei die verschärften Strafbestimmungen. So wird z. B. mehrmals „in pane et aqua" auf den Rasuren oder sonstwie ergänzt. P. folgert daraus wohl mit Recht, daß dies nur auf eine Autorität hin geschehen konnte, d. h. im Raum von Worms auf Geheiß des Bischofs, also Burkhards selbst. Sehr wesentlich ist ferner die Feststellung P.s, daß die Kölner Druckausgabe 1548, die immer wieder abgedruckt wurde (auch bei Migne), zu einer Überlieferung gehört, die große Ähnlichkeit mit den beiden alten Codd. Palatini hat und somit noch vor den bisher ältesten bekannten Hss von Freiburg, Bamberg und Eichstätt liegen muß. Die Druckausgabe ist somit in sich recht wertvoll. — Der 2. Aufsatz gilt der weiteren Ausgestaltung des Dekrets, wie sie bereits A. M. Koeniger aus Clm 4570 beschrieben hat. Von ihr hat P. in Cod. Vat. lat. 3809 einen neuen Zeugen festgestellt. Stärker als im Dekret sind hier die Reformpläne Gregors verwirklicht worden durch Zusätze usw. So etwa die Forderung der Diöcesansynoden, der Kampf gegen Simonie und Eingreifen der weltlichen Gewalt. Auch ist die Stellung des Papsttums mehr hervorgehoben. Auf Rom als Ort dieser Erweiterung weist vor allem hin, daß eine Anzahl von Bestimmungen über Processe gegen Bischöfe beigegeben sind, die nur für Rom als dem Ort solcher Gerichtsstellen passen. P. hält Humbert a Silva Candida für den mutmaßlichen Verfasser, da die sprachlichen Eigenarten, wie sie A. Michel aus anderen seiner Schriften festgestellt hat, in auffallender Stärke sich finden (Alliteration, Parallelismen usw.). Dann kann Humbert freilich nicht der Verfasser der Diversorum patrum sententiae (vor 1054) sein, da diese Burkhard nicht benutzen und auch die Erweiterung Burkhards keine Rücksicht auf die Sententiae nehmen. Sie können also nicht vom gleichen Mann verfaßt sein. P. bringt in der Tat gewichtige Gründe, daß die Sententiae doch vielleicht erst später (um 1070) entstanden sind. Jedenfalls werden sie erst von dort ab genannt. Aber abgesehen von dieser erst mutmaßlichen Lösung der Verfasserfrage ist die Erweiterung des Dekrets sicher ein Zeichen der großen Kirchenreform, die sich auch im Dekret, das so weite Verbreitung gefunden hatte, geltend machte. Weisweiler.

Kolping, A., Petrus Damiani. Das Büchlein vom Dominus vobiscum. 8° (94 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. — K. bietet eine leicht lesbare und gute Übersetzung des Werkes von Petrus Damiani. Vorausgeschickt ist eine kurze Einführung, welche die Schrift analysiert und in ihre Zeit hineinstellt (9—20). An die Übersetzung (21-54) schließt sich eine Deutung der Schrift, in der vor allem zwei Fragen von K. herausgehoben werden: Das Werk ist zunächst ein dogmengeschichtlicher Beleg für das kirchliche *Stundengebet* als Gebet des Mystischen Leibes Christi, wie es in der Enzyklika Mediator Dei genannt ist. Anlaß der Schrift war ja die Frage einzelner Eremiten, ob sie auch allein im Breviergebet die Segensformel Jube domne benedicere und den Wechselwunsch des Dominus vobiscum beten dürften. Wird es nicht nur zu den „Steinen" der Zelle gesagt? Damiani antwortet durch den Hinweis, daß der Beter als Glied der Kirche diese Gebete sich zu eigen macht, die im Hinblick auf die ganze Kirche, die in ihm und mit ihm betet, ihren Vollsinn behalten. Hierbei weist er — zweitens — in Kap. 8 auf die *Meßfeier* als Tat der Ge-

samtkirche hin, bei der so auch die *Laien* ihren Anteil haben. Der Priester bringt zwar das Opfer „in besonderer Weise" dar. Was aber „jener bei der Darbringung vor Gott mittels der Hände verrichtet, das empfiehlt die Menge der Gläubigen durch die andächtige Hingabe ihrer Gemüter" (35). K. stellt diese Worte in den Zusammenhang mit den früheren Meßerklärungen hinein und zeigt, wie sie sich bereits um 860 bei Florus Diaconus finden: Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum (PL 119, 47 D). Übernommen wurde diese Formulierung von Remigius von Auxerre und Ps.-Alkuin bis hin zu Innocenz III, De sacramento altaris III 6 (PL 217, 845). Dessen Text bringt als Abschluß der Entwicklungsreihe auch die Enzyklika Mediator Dei. Er wurde also bis heute die klassische Formulierung, in deren Überlieferung sich auch Damiani einordnete. Weisweiler.

de Ghellinck, J., S. J., Magister Vacarius. Un juriste théologien peu aimable pour les canonistes: RevHist Eccl 49 (1949) 173-178. — Gh. entwirft ein gutes Bild der Arbeitsweise des Lombarden Vacarius, der zwischen 1139 und 1154 von Erzbischof Thibaut nach Canterbury gerufen wurde und wenigstens bis 1198 in England blieb. Ursprünglich Jurist des Zivilrechtes und Verfasser des Liber pauperum (um 1149), der den Studenten des jus civile zu Oxford am Ende des Jahrhunderts noch als Handbuch diente, wie des Traktates De matrimonio (kurz nach 1156/57), geht Vacarius immer mehr zur Behandlung theologischer Fragen über. Seinen Liber contra multiplices et varios errores hat jüngst P. Ilarino da Milano O.F.M.Cap. ediert: L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario, Rom 1945, Studi e testi 115. Sein Tractatus de assumpto homine wird auch bald nach der Cambridger Hs gedruckt werden, wie Gh. mitteilt. Nach einer Angabe des Liber contra errores hat Vacarius noch mehrere christologische Arbeiten verfaßt. Aus der Zeit des Rechtstudiums scheint in den theologischen Arbeiten nach den Belegen, die Gh. aus De assumpto homine bringt, eine etwas scharfe Sprache geblieben zu sein. Wichtiger ist die auffallende Tatsache, daß Vacarius in De matrimonio sich sehr gegen die Bestrebungen der Harmonisierung der Auctoritates wendet. Er selbst spricht im Gegensatz zur Harmonisierungstendenz weniger zart selbst von Augustinus und Hieronymus und weist die Kanonisten darauf hin, daß es Entwicklungen des Rechts und somit zeitliche Verschiedenheiten gibt. Sehr scharf ist auch seine Stellungnahme gegen Gratian. Gh. weist zur Erklärung gut darauf hin, daß dem aus dem Zivilrecht kommenden Vacarius die damals noch ersten Schritte der Harmonisation mit ihren naturgemäß noch nicht ganz ausgeglichenen Versuchen nicht gefallen haben. Somit nimmt er eine in dieser Zeit nicht unwichtige Sonderstellung ein, die für das Gesamtbild nicht vergessen werden darf. Wie immer hat Gh. eine umfassende Bibliographie über Vacarius in den Anmerkungen geboten.
Weisweiler.

Allgeier, A., Bibliothekgeschichtliche Nachrichten im Briefwechsel des Kardinals Garampi mit Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien: Miscellanea Mercati, Città del Vaticano 1946, t. 6, 27 S. — In der umfangreichen Korrespondenz Gerberts finden sich etwa 60 Briefe an Kard. Garampi aus der Zeit von 1761-1792. A. stellt daraus die Nachrichten über die letzte Geschichte der berühmten Bibliothek von Murbach und damit des Schicksals der seither verschollenen einzigen Hs der Historiae Romanae des Velleius Paterculus dar. Wichtiger noch ist das durch die Briefe nun aufgehellte Suchen Gerberts nach der Chronik von St. Claude. Dort hatte F. Chifflet S. J. in einer nicht näher genannten Hs den später bei Migne teilweise abgedruckten Traktat Bernolds von St. Blasien gegen Berengar gefunden und diese dort anonym enthaltene Schrift einem Mönch von St. Blasien zugeschrieben, weil in dem folgenden Papstkatalog, der bis Gregor VII. gehe, vieles zur Geschichte von St. Blasien erhalten sei. Natürlich reizte diese Bemerkung Gerbert, und er versuchte jahrelang durch Freunde in der Schweiz und in Frankreich nach dieser für seine Historia Nigrae Silvae wichtigen Quelle — leider ver-

gebens. Aber dieser Schriftwechsel gibt uns ein lebendiges und eindrucksvolles Bild des echt wissenschaftlichen Quellensuchens der Schule von St. Blasien unter Gerbert. Es ist eine Tragik fast komischer Art, daß der Exjesuit M. Rieberer in seiner Festschrift zur Kardinalserhebung Garampis (!) den Gesamttraktat Bernolds von Sankt Blasien gegen Berengar aus einer Wiener Hs herausgab, wie ich in Schol 12 (1937) 58-93 bei Gelegenheit der textkritischen Ausgabe des Traktats feststellen konnte. Wie kam es, daß Garampi seinen Freund Gerbert darauf nicht aufmerksam machte oder dieser darauf nicht achtete? Ja, in noch größerer Nähe von St. Blasien fand und findet er sich: in Cod. 371 der Universitätsbibl. von Freiburg (vgl. ebd.). Die Herkunft der Hs ist zwar unbekannt; aber es ist durchaus möglich, wie A. vermutet, daß sie der Cod. ist, der bei dem Klosterbrand von 1768 gerettet wurde. Habent sua fata quoque libelli! Für den Traktat Bernolds gegen Berengar dürfte nun wohl aus der Parallele mit den Hs von Wien und Freiburg, die den Gesamttraktat Bernolds enthalten, sicher sein, daß auch die ganz ähnliche Hs von St. Claude den ganzen Traktat enthalten hat und Chifflet nur ein Exzerpt aus der Hs veröffentlichte. Weisweiler.

Lottin, O., O.S.B., Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitué à Alain de Lille: RechThAncMéd 16 (1949) 161-164. — Den Verfasser des anonymen Traktates über die Tugenden in Cod. Roy. 9 E XII, fol. 158-167 des Britischen Museums in London konnte L. aufgrund einer ähnlichen Abhandlung in Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 3228, fol. 84-85 feststellen. In der letzteren Hs ist der Traktat am Beginn und am Schluß ausdrücklich Alanus von Lille zugeschrieben. Ein Vergleich mit der Londoner Hs ergibt, daß der Pariser Traktat ein Auszug aus dem in London überlieferten ist. Da auch inhaltlich, ja selbst teilweise bis zur Wortwahl, Alanus ganz ähnlich in seiner Summa de arte praedicatoria über diesen Gegenstand spricht, ist die Annahme, daß der Londoner Traktat ein Werk des Alanus ist, sichergestellt. Später hat jemand daraus das Pariser Exzerpt angefertigt, da sich im Londoner Text auch Ausführungen finden, die De arte praedicatoria bringt, welche aber in Paris ausgefallen sind. Leider ist die Überlieferung von London sehr schlecht und verderbt, so daß die Frage nach der Priorität der Summa oder des Traktates noch offen bleiben muß. Es wäre deren Beantwortung aber für die Kenntnis der Arbeitsweise des Alanus recht interessant. Hoffentlich gelingt es noch vor der von L. geplanten Edition des Traktates eine bessere Überlieferung zu finden. Daher sei auch hier sein Incipit angegeben: Theologie due sunt species: una rationalis, que celestium scientiam pollicetur; alia moralis, que circa mores sive informationes hominum vertitur. Weisweiler.

Anciaux, P., La date de composition de la Somme de Godefroid de Poitiers: RechThAnc Méd 16 (1949) 165-166. — Die bisher genaueste Bestimmung der Abfassungszeit der Summe Gottfrieds von Poitiers hat A. Landgraf mit 1210-1215 gegeben. Er begründete das damit, daß Gottfried an zahlreichen Stellen Präpositin zitiere, während das Laterankonzil noch nicht erwähnt sei. A. belegt nun als frühesten Termin 1213, da Robert Courçon als Kardinal in der Brügger Hs der Summe bezeichnet sei. Er wurde 1213 dazu erhoben. Es bleibt freilich m. E. die Frage, ob in der Vorlage der Überlieferung von Brügge dieser Titel kein etwas späterer Zusatz ist, besonders da es kurz vor den von A. erwähnten Stellen nur „magister robertus“ heißt (fol. 59r). — Eine andere Frage stellt sich für den terminus ad quem. Wie schnell wurde damals eine Entscheidung eines römischen Konzils in anderen Ländern ungefähr bekannt? Wir sind hier gewohnt, das Jahr des Konzils einfach zu nennen. Wäre es nicht einmal angebracht, an Hand sicherer Datierungen die Frage zu untersuchen? Sicher wird die Antwort nicht einheitlich sein. Aber wir hätten dann eine Grundlage, die auch für die Kulturgeschichte interessant wäre. Weisweiler.

Stegmüller, Fr., Quodlibeta Holmensia: DivThom (Fr) 27 (1949) 201-222. St. hat in Cod. A 150 der Kgl. Bibliothek in Stockholm außer einer älteren

Redaktion in Glossenform des Hugo a Sancto Charo eine Anzahl von Quästionen und Quodlibeta entdeckt, die augenscheinlich der Zeit vor Thomas angehören. Er vermutet, daß alle Fragen von Dominikanerlehrern stammen. Unter den Fragen findet sich ein Quodlibet fratris Gaufridi — augenscheinlich frater Gaufridus de Blevello O.P. —, der schon 1238 Magister war (Chart. Paris 1, 158 n. 108). Es ist die erste von ihm bekannte Disputation. Außerdem werden noch drei andere Quästionen (4, 5, 6) als De quolibet bezeichnet. Es sind offenbar fragmentarische Wiedergaben: 4 hat nur eine Quaestio. Die übrigen 14 Fragen wird man wohl besser nicht Quodlibeta nennen, da sich in ihnen nicht die Eigenart der Quodlibeta feststellen läßt. Einzelne, wie Quaestio 9 De suggestione diaboli, 1 De numero personarum, 18 De continentia, stammen wohl sicher aus einer Schrifterklärung, die ja von Quaestiones begleitet war. Da in Frage 12 magister G. de Tampis (Wilhelm von Etampes) als praedicator und als Gegner eingeführt wird, ist zweifelhaft, ob alle Fragen aus Dominikanerkreisen stammen. Falls Wilhelm, wie es den Anschein hat, erst zwischen Albert und Thomas Magister wurde, so wäre die Hs kaum vor 1250 zusammengestellt. Pelster.

Grabmann, M., Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. 3. erweiterte Aufl. kl. 8° (125 S.) Freiburg (Schweiz) 1949, Paulusverlag. — Das 1924 in zwei Auflagen erschienene Buch ist aus Vorträgen zur 600jährigen Feier der Kanonisation des hl. Thomas entstanden. G. hat in der Neuauflage Text und Literaturangaben nur wenig ergänzt. Wertvoll ist dieses „Seelenleben" vor allem dadurch, daß der Verf. aus den Aussagen seiner Schüler und Freunde beim Heiligsprechungsprozeß die Grundzüge des Heiligen herausstellt. So erhalten die Auszüge aus den Vorworten der Werke des Aquinaten einen lebendigen Hintergrund seines inneren Wollens. Als Wesenszüge stellt G. dann auch aus den Schriften selbst heraus, daß Thomas ein „homo contemplativus" war, ein ganz in der Welt des Übernatürlichen und Göttlichen lebender Denker. Daraus entsprang die Ruhe und Besonnenheit, der Herzensfrieden, den seine Freunde so an ihm lobten. Wenn man dieses Werk von G. mit seiner letzten Arbeit über die theologische Erkenntnislehre des Thomas (siehe Schol 25 [1950] 254 ff.) vergleicht, wird der Fortschritt des Eindringens in die Wesensart des Aquinaten sichtbar. Thomas ist in der Spätarbeit von G. noch deutlicher gezeichnet: das ganze innere *intellektuelle* Leben des Aquinaten hat seine Sonderprägung von der *Religiosität* aus erhalten. Es ist eine andere Art von Heiligkeit, als sie etwa Bonaventura prägt, und es ist doch eine ganz tiefe Art, weil sie voll in Gott versunkene Hingabe ist. Beide Bücher ergänzen sich so: das erstere zeigt mehr den allgemeinen Untergrund, das zweite hebt stärker die Sonderart des Seelenlebens des Aquinaten hervor.
Weisweiler.

Lottin, O., Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris aux approches de 1277: RechThAncMéd 16 (1919) 292-313. — Es war Grabmann, der geleitet von dem Gedanken, daß die Theologen des späteren 13. und 14. Jahrh. ihr philosophisches Wissen in den „scholae artium" der Universitäten oder der Ordenskonvente sich erworben hatten, zuerst in großem Umfang die Kommentare und andere Schriften der Artisten in den Forschungsbereich hineinzog und dort die Quellen mancher theologischer und philosophischer Lehren der Theologen suchte. Ganz mit Recht. Diese überaus sorgfältige Abhandlung von Lottin und eine von R. A. Gauthier, Trois commentaires averroistes sur l'Ethique à Nicomaque (ArchHistDoctrLittMA 16 [1947-1948] 187-336), auf die L. verweist, sind geeignet, die bestehende Anschauung nicht umzustürzen, aber wesentlich zu ergänzen und der Forschung neue Wege zu weisen. L. zieht 6 Ethikkommentare heran Codd. Erlangen 213, Paris N. 16089, Erfurt F. 13 und eine zweite Gruppe Vat. 832, 21172, 21173. Er untersucht Fragen über electio, consilium, voluntas und über temperantia und zeigt durch überzeugende Beweise, daß sie von den entsprechenden Artikeln der Summa theologiae direkt oder indirekt abhängen. Interessant ist, daß L. es sehr

wahrscheinlich macht, daß in der Frage: Utrum temperantia sit virtus Cod. Erfurt F. 13 direkt von Aegidius von Orléans und durch ihn von Thomas abhängt. Auf die Frage, ob andere Werke von Thomas benutzt wurden, kann L. antworten, daß auch der Kommentar zur Ethik eine direkte oder indirekte (durch Aegidius von Orleans) Quelle war. L. hat durch diese ebenso mühsame wie dankbare Untersuchung ein weites Feld der Forschung eröffnet; er warnt aber mit Recht vor einer übertriebenen und allzu bequemen Verallgemeinerung. Wir verstehen jetzt besser das begeisterte Lob, das die Artisten dem hl. Thomas in ihrem Schreiben an das Generalkapitel der Dominikaner in Lyon spendeten. Auf eine für den Bedeutungswandel der Termini bezeichnende Kleinigkeit sei hingewiesen. Der Akt der Wahl ist nach Thomas 1 II q. 13 a. 1 essentialiter, d. h. nach seinem physischen Sein, und substantialiter (im Sinn von darunterstehend, materialiter) Akt des Willens; denn ein Akt gehört einer Fakultät an; insofern er aber von der Vernunft, die ihm das Ziel angibt, bestimmt wird, formaliter (formgebend) Akt der Vernunft. Hier ist essentialiter, substantialiter nicht dasselbe wie formaliter. Cod. Erlangen hat sachlich die gleiche Lehre; da er aber formaliter gleich essentialiter nimmt, sagt er, die Wahl sei formaliter ein Willensakt.

Pelster.

Mazarella, P., Il „De Unitate" di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino in rapporto alla teoria averroistica. Concordanze-Divergenze-Sviluppi. 8° (34 S.) Neapel 1949, Rondinella. L 70.—. — Die Averroisten nehmen aus geschichtlichen und systematischen Gründen einen einzigen von den Menschen getrennten Intellectus (agens und possibilis) an. Nach verschiedenen Forschern (bes. über Siger von Brabant) muß man drei Phasen des Averroismus unterscheiden: Der Intellectus verbindet sich mit dem einzelnen Menschen durch die Phantasmen oder als motor externus oder er einigt sich, obwohl dem Sein nach getrennt, im Tun als intrinsecus operans. Nach der Darlegung der beiden Widerlegungen von Albertus und Thomas bekämpft der Verf. die Meinung von Salman und Mandonnet, der gemäß Albertus im Jahre 1256 nur einen allgemeinen Arabismus angreifen wollte. Gut wird bemerkt, daß der greise Bischof noch 1274, nach dem Tode des hl. Thomas, in seiner Summa die gleichen Argumente vorbringt wie in seinem früheren Werk. Zweifelhaft bleibt dagegen die Bestreitung der These, daß Thomas sein Werk De unitate intellectus nicht erst 1270 verfaßt hat, wie Keeler, Salman, van Steenberghen annehmen, sondern schon bedeutend früher. Schuster.

Maier, Anneliese, Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quästionen gegen den Averroismus: Greg 30 (1949) 265-308. — Die durch ihre Arbeiten über Physik und Naturphilosophie des 14./15. Jahrh. sowie durch literargeschichtliche Arbeiten aus dieser Periode aufs beste bekannte Verfasserin bringt in diesem Aufsatz neben manch anderem zwei Fragen der Lösung wesentlich näher: 1. Was hat man unter der Lehre des Averroes von der Einheit des Intellectus zu verstehen? 2. Was ist die eigentliche Bedeutung, wenn man von Averroismus im 13. und zu Beginn des 14. Jahrh. spricht? Sie schließt sich dabei an die hieher gehörigen Quästionen des Nordengländers und Skotusschülers Wilhelm von Alnwick in Cod.Vat.Palat. 1805 an und ebenso an jene des Londoner Kanzlers Thomas von Wilton (Thomas Anglicus) in Cod. Vat. Borghes. 36. Alnwick hat den großen Vorteil, daß er die allgemeine Auffassung über die Lehre des Averroes überaus klar darstellt, Wilton gibt dagegen die besondere Interpretation des Johannes de Janduno wieder. Nach der allgemeinen Interpretation besagt die Lehre von Averroes: Die abschließende Form im Menschen ist die sinnliche, „intellectus passivus, ratio particularis oder virtus cogitativa" genannt; durch sie vermag der Mensch die konkreten Dingen zu erkennen, nicht aber das Allgemeine. Außer ihr steht der intellectus „possibilis" oder „materialis" mit dem entsprechenden „intellectus agens". Sie können selbst nicht Form sein, da alle Formen durch sie hindurchgehen, ähnlich wie die Gesichtsbilder durch die Pupille. Dieser intellectus possibilis ist aber im Gegensatz zu den höheren Intelligenzen kein

Ich, kein Subjekt, sondern nur eine Kraft. Da er keine Materie hat, so muß er notwendig nur einer sein und unvergänglich. Allein kann er auch nicht wirken. Seine Tätigkeit, d. h. das Hervorbringen der abstrakten Erkenntnisse, geschieht nur in und mit den Phantasmata der einzelnen Menschen, mit denen er, einer nach dem andern, in Verbindung tritt. Diese Auslegung wurde als die allgemein angenommene bezeichnet. Daneben steht eine andere Erklärung des Respondens in der Quaestio, die von Wilton herrührt. Nach ihr ist die geistige Seele unmittelbar die Form und die Vollkommenheit der „allgemeinen" menschlichen Natur, die allen menschlichen Supposita gemein ist, unmittelbar aber und in der Folge Form des einzelnen Menschen. Eine zweite Gruppe von Fragen beschäftigt sich mit der schon seit Thomas viel erörterten Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, die Alnwick im Gegensatz zu Thomas von Aquin und Thomas Wilton leugnet, und weiterhin mit der Frage, ob Gott die Welt frei oder, wie Avicenna wollte, mit Notwendigkeit erschaffen habe. In einer dritten Gruppe erörtert Alnwick die Frage, ob durch die natürliche Vernunft gezeigt werden könne, daß Gott die außergöttlichen Dinge erkenne und daß er unendlich vollkommen sei. — Das Wesentliche ist hier: Welche Stellung nimmt nach Alnwick und Wilton Aristoteles zu diesen Fragen ein und was sagt die natürliche, nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft dazu? Alnwick verneint gegenüber Thomas von Aquin und Thomas Wilton die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung; er stimmt mit Wilton aber darin überein, daß Aristoteles tatsächlich die Ewigkeit gelehrt, und daß Averroes hier richtig interpretiert habe. Aristoteles ist ihm also keine absolute Autorität. Wilton dagegen sagt, er sähe keine evidenten Gründe für die Zeitlichkeit der Welt, er wisse es aber mit voller Sicherheit aus dem Glauben. Alnwick hält mit Scotus gegen Aureoli, daß nach Aristoteles Gott die Welt mit Notwendigkeit geschaffen habe; während Aureoli zudem leugnet, daß für Aristoteles Gott die Wirkursache der Intelligenzen ist. Dieser Ansicht stimmt Wilton bei, während die Körperwelt wirkursächlich von Gott ist. Kann Gott außergöttliche Dinge erkennen? Alnwick sagt ja, auch nach Aristoteles und Averroes;Wilton, nein und ferner: es kann nicht durch die Vernunft gezeigt werden, daß Gott sie erkenne. — In den Quästionen Alnwicks offenbaren sich also zwei Tendenzen: Alnwick sucht Aristoteles möglichst nach dem Glauben zu interpretieren — ein blinder Verteidiger ist er nicht, da er auch bei Aristoteles und viel eher bei Averroes einen Irrtum zugibt. Wilton dagegen sieht bei Aristoteles und Averroes eine Anzahl von Sätzen, die dem Glauben widerstreiten. Er hält fest am Glauben. Um aber das Ansehen des Aristoteles, der regula naturae, zu schützen, greift er zur Auskunft, daß man die entgegengesetzte Ansicht durch die Vernunft allein nicht widerlegen könne. Und hierin sieht Maier den Averroismus jener ersten Zeit, nicht aber in der Feststellung allein, wie es manche tun, daß die averroistische Lehre als Aristotelesinterpretation richtig sei. Haben wir aber bei diesen „Averroisten" die Lehre von der doppelten Wahrheit?, mit anderen Worten: Hielten sie dafür, daß diese „Beweise" zwingend und richtig seien? Ich würde mit einem entschiedenen Nein antworten. Wilton sagt: Non video quod secundum rationem naturalem praedicta sententia ⟨de aeternitate intelligentiarum etc.⟩ Philosophi secundum expositionem Commentatoris posset qui vellet causam (l. eam) defendere improbari . . . Firmissima tamen adhaesione teneo quod Deus est infinitae virtutis intensivae. . . . Praedictam igitur sententiam firmissime reputo erroneam et multos continentem errores, non propter evidentiam rationum naturalium quas audivi, sed propter auctoritates Ecclesiae et Scripturae. Er hält also die averroistischen Sätze einfachhin und in sich für falsch. Insofern möchte ich die Fassung von Maier genauer bestimmen. Wilton sagt meines Erachtens nicht, daß man das Gegenteil der Glaubenswahrheiten durch Vernunftgründe demonstrieren könne — das wäre doppelte Wahrheit — sondern nur, daß die vorgebrachten Vernunftbeweise nicht taugen, oder allenfalls auch, daß man die aristotelischen Beweise mit der reinen Vernunft nicht widerlegen könne. Das ist eine recht gefährliche Position, da man leicht einen Schritt weitergeht, doppelte Wahrheit

ist es nicht. Die scharfen Dialektiker jener Zeit wußten wohl zu unterscheiden: Ein Argument ist für meine Vernunft nicht widerlegbar und ein Argument ist in sich wahr; oder: Ich kann die Richtigkeit eines Satzes nicht beweisen, und: er ist falsch. — Zwei zusätzliche Fragen. Die eine formaler Natur. Wie kommt der Respondens in die Quästionen? Nach der bisher allgemeinen Erklärung ist er der Baccalarius oder auch Student, der unter dem Magister disputiert. In unserem Fall scheint dies unmöglich. Wie könnte ein Alnwick seinem Baccalarius die Verteidigung von Sätzen erlauben, die den eigenen diametral gegenüberstehen? Es muß hier wohl ein Magister oder Baccalarius sein, der bei anderer Gelegenheit dieselbe Frage erörtert. Die Bezeichnung bleibt vorläufig rätselhaft. Die zweite Frage. Woher der Kritizismus, ja Skeptizismus des 14. Jahrh.? Liegt nicht neben anderem *eine* Wurzel in der Überschätzung des Aristoteles und Averroes? Man fand, daß beide widerchristliche Ansichten vertraten. Aristoteles galt als das höchste Produkt in der menschlichen Natur. Er kann nicht einfachhin irren, so daß andere mit der reinen Vernunft ihn zu widerlegen vermöchten. So tauchte zunächst betreffs Aristoteles und Averroes immer wieder die Frage auf: Kann eine Wahrheit, deren Gegenteil Aristoteles hält, mit der Vernunft bewiesen werden? Naturgemäß dehnte man diese Frage auf vieles andere aus, was den Vorgängern feststand. Der Kritizismus war da. Eine andere Wurzel war vielleicht die zunehmende Beschäftigung mit mathematischen Problemen, die für das 14. Jahrh. kennzeichnend ist. Die Forderung mathematischer Evidenz wurde auf Gegenstände ausgedehnt, bei denen eine solche nicht zu erreichen ist. Zu Wilton sei noch bemerkt, daß er im Quodlibet Aureolis in Cod. VI B. 31 der Nationalbibl. Neapel (S. Dominico) in den Randnoten oftmals als von Aureoli bekämpfter Gegner genannt wird (Thomas Anglicus). Pelster.

Alszeghy, Z., Eine unbekannte Summa aus dem Mittelalter: Greg 30 (1949) 521-533. — Das Interesse dieser nur im Cod.Vat.Lat. 4305 erhaltenen Summa, die bereits Grabmann 1922 kurz erwähnt hatte, deren Hs aber hier bis in alle Einzelheiten beschrieben und ausgewertet wird, liegt darin, daß sie uns ein Bild der Theologie überliefert aus der Reifezeit Alberts und Thomas nach De veritate und der Summa contra gentiles. Während A. die inhaltliche Seite der Summa in einer folgenden Arbeit behandeln wird, geht er hier auf die Fragen nach Entstehungszeit, Verfasser und Entstehungsort ein. Die Schrift kann nicht vor 1270 und nicht viel nach 1280 entstanden sein. Das letzte Datum ist ohne Zweifel richtig. Betreffs des ersten Datums ist A. ein Irrtum unterlaufen, der aufs Konto unserer modernen Thomas-Chronologien De Wulf-Van Steenberghen, Walz, Perrier, Marietti-Ausgaben usw. zu setzen ist; nur Grabmann in seiner Neuausgabe „Die Werke des hl. Thomas" macht eine rühmliche Ausnahme, indem er beide Ansichten zitiert. Mandonnet hat einmal gesagt, die Schrift sei 1270 bei Gelegenheit der averroistischen Streitigkeiten entstanden. Ich glaube jedoch schon 1923 im Greg 91-93 und nochmals Greg 1947, 97-98 gezeigt zu haben, daß De aeternitate mundi vor der Summa theologiae und vor Quodlibet 9, also vor 1260, liegt. Der Grund ist: Noch in De aeternitate sagt Thomas entsprechend seiner früheren Stellung ausdrücklich, daß die Unmöglichkeit einer unendlichen Menge noch nicht bewiesen sei. Im Quodlibet 9 und in der Summa verwirft er die Möglichkeit einer solchen Menge ebenso klar wie entschieden. Das Bedenken Grabmanns, in einer Gottfried von Fontaines gehörenden Hs stehe die Schrift mitten unter Werken aus der Zeit um 1270, erledigt sich sehr einfach. Im Averroistenstreit war die Frage brennend geworden; daher die Abschrift auch eines älteren Werkes. Dadurch ist der Weg für eine Datierung vor 1270 geebnet und eine ungelöste Schwierigkeit behoben. Wie kommt es, daß der Verfasser nach A. im ganzen 212mal Sentenzenkommentar, Summa contra gentiles, De veritate zitiert und niemals die Summa theologiae? Die Lösung ist jetzt: Die Summa ist vor dem Bekanntwerden der Summa theologiae verfaßt. Dazu stimmt aufs beste, die, wie A. zeigt, noch gänzlich unpolemische Haltung gegenüber den späteren Kontroversfragen. Aus welchen Kreisen stammt die Summa? A. erwägt vor-

sichtig alle Möglichkeiten, ohne sich fest zu entscheiden. Mir scheint, daß wir sie unbedenklich einem Dominikaner zuschreiben dürfen. Eine so ausgedehnte Thomaszitation um 1265 ist bei einem anderen kaum denkbar. Aber die Zitate von Bonaventura und die Anlehnung an die Systematik Alexanders? Bombolognus O.Pr. hat um dieselbe Zeit ausgiebig Bonaventura benutzt und Albert lehnt sich in seiner noch etwas späteren Summa theologiae an die Einteilung Alexanders an. Wen sonst sollte eine Dominikanersumme um die Zeit benutzen, da Thomas seine Summa noch nicht geschrieben hatte? England und Frankreich als Entstehungsort schließt A. mit Recht aus. Es bleiben Italien und Deutschland. Wegen der Kenntnis des kaiserlichen Hofstaates und der Wendung „Padua in Lombardia" möchte A. Deutschland vorziehen. Das ist möglich. Ob aber in Deutschland um jene Zeit eine so ausgebreitete Thomaskenntnis wahrscheinlich ist? Die folgenden Artikel werden jedenfalls einen genauen Einblick in diese schon wegen ihres Zeitpunktes bedeutsame Summe gaben. Pelster.

Ostlender, H., Dantes Mystik: Deutsches Dante-Jb. 28 (1949) 65-98. — Der gründliche Artikel läßt zunächst einen Blick tun in die Quellen aus der Mystik, die Dante benutzte. Auf Ps.-Dionysius, den er als „Apostelschüler" verehrte (Parad. 28, 136-139), beruft er sich im Brief an Can Grande ausdrücklich, insbesondere auf die Coelestis hierarchia als Quelle seiner Engellehre. Bezeichnungen des höchsten Gutes als „geistiges Licht", Ausdrücke wie superillustrans oder charitas, vor allem aber das Motiv der mystischen Kreisbewegung als Ausdruck des Gottverlangens gehören zur Geistesart des Areopagiten. Wichtiger wohl noch ist, daß auch nach Dante alles Geschaffene Ausstrahlung des lebendigen Lichtes der Gottheit in die Vielfalt der den neun Himmelssphären zugeteilten neun Engelchöre ist. Aus dem Liebesanhauch Gottes empfängt die vernünftige Kreatur ein unablässiges Liebesverlangen, das sie mit innerer Notwendigkeit zur ersten Liebe zurückführt. Wie bei Ps.-Dionysius vollzieht sich bei Dante auch der Aufstieg der Seele im Stufenweg der *κάθαρσις*, *ἔλλαμψις* und *θέωσις*. Früher schon hatte O. auf die Jenseitsvisionen Hildegards von Bingen als mystische Quelle für Dante hingewiesen (Dante-Jb. 27 [1948] 159-170). Neben Bonaventuras Itinerarium mentis ist noch mehr Richard von St. Viktor mit seinem Benjamin maior Führer für Dante bis in ganze Satzformulierungen gewesen. Daher ist für den Dichter ebenso wie für den Viktoriner das intellektuell-intuitive Element der Schau wesenhaft gegenüber einer lediglich ekstatischen Willens- und Liebesvereinigung, wie O. gut gegen E. Gilson, La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine (RevHistFrance 1 [1924] 55-63) beweist: „O Übermaß der Gnade, darin ich's wagte, den Blick so tief ins ewige Licht zu heften, daß mein Schauen darin verging" (Parad. 33, 82-84). Das hat ganz seine Parallele bei Richard: Prius quaerit et audit, postea videt et intelligit; tandem autem obstupescit et deficit (lib. 5 c. 12; PL 196, 181 B). — Zum Schluß stellt O. erneut die umstrittene Frage, ob ein echtes mystisches Erlebnis oder nur eine dichterische Vision bei Dante vorliegt. Während R. Guardini (Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie, Tübingen 1946) sich noch nicht entscheiden möchte, geht O. wie E. G. Gardner (Dante and the mystics, London 1913) auf Dantes Brief an Can Grande näher ein. Der Dichter beruft sich hier für die Erhabenheit der Gottschau auf Paulus, die Jünger von Tabor und Ezechiel, auf Richards Benjamin, St. Bernhard und Augustin: „Wenn sie (meine Gegner) aber die Eignung zu solcher Erhebung wegen der Sündigkeit des Berichterstatters bestreiten, dann mögen sie Daniel nachlesen. . . ." O. sieht eine Bestätigung dieses Selbstzeugnisses in dem kontemplativen Zug, der die Dichtung durchweht. So würde auch Dantes Heilsgewißheit und sein Sendungsbewußtsein verständlich. Der Hinweis auf das Selbstzeugnis ist bei der Ehrlichkeit Dantes sehr bemerkenswert und sicherlich kennzeichnend für die persönliche Auffassung seines religiösen Erlebnisses. Weisweiler.

Iserloh, E., Um die Echtheit des Centiloquium. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke: Greg 30 (1949) 78-103, 309-346. —

Die Bedeutung dieses Artikels geht über die Bestimmung der Echtheit oder Unechtheit des Centiloquium hinaus. Er ist ein wesentlicher Beitrag zur Wertung der geschichtlichen Stellung des Philosophen und Theologen Ockham. Neuerdings versucht zumal Ph. Böhner, der sich um die Herausgabe der Schriften und die Erforschung der Logik Ockhams viele Verdienste erworben hat, eine Ehrenrettung. Wenn es sich um den Dialektiker und den scharfsinnigen Aufrührer mancher noch nicht zur völligen Befriedigung gelöster Probleme handelt, wird man ihm gern recht geben. Es ist eben bei Gegnern und im Nominalismus nicht alles schwarz. Wenn aber Ockham von Böhner neben Bonaventura und Skotus als typischer Vertreter franziskanischer Philosophie, die eine kritische, wissenschaftliche, fortschrittliche und praktische Philosophie sei, bezeichnet wird, so vermute ich, daß wenigsten der hl. Bonaventura im eigenen Namen und im Namen des hl. Franz eine solche Verbrüderung ablehnen würde; selbst wenn „der größte Teil der alten und neueren Literatur zur Beurteilung der Lehre Ockhams fast ausnahmslos wertlos wäre". Demgegenüber betont I. mit vollem Recht, daß zu einer gültigen Wertung das gesamte theologisch-philosophische Werk herangezogen werden muß. Dazu gehören aber nicht nur die Schriften, die die katholische Hierarchie untergraben, sondern auch die positivistische Moraltheologie und die Anwendung einer zersetzenden Dialektik auf Glaubenslehren. Böhner hat nun den Versuch unternommen, eine der am meisten kompromittierenden Schriften Ockhams, das Centiloquium als unecht zu erweisen, weil der Inhalt mit den abstrusen und lächerlichen Konklusionen nicht auf Ockham zurückgeführt werden könne und von den zwei erhaltenen Hss die eine anonym sei — nur im Inhaltsverzeichnis der Hs wird Ockham genannt —, und die andere nur einen Anglicanus als Verfasser kenne; auch sei der Stil verschieden. Hier allerdings hat Böhner sich den Beweis sehr leicht gemacht, es wird nur gesagt, daß Ockham im Centiloquium in der dritten Person redet, während er sonst in der ersten Person spricht. I. sieht die vorgebrachten Beweise als keineswegs durchschlagend an. Er unternimmt alsdann den Versuch, sämtliche philosophisch-theologische Schriften in die Zeit vor der Vorladung an die Kurie zu verlegen. Hier wünschte man weitergehende Einzeluntersuchungen zur Bestätigung dieser These. I. zeigt, daß das Centiloquium durchaus in diese Zeit hineinpaßt. Besonderes Gewicht dürfte die Verwandtschaft mit De sacramento altaris haben. In einer eindringenden Untersuchung, der wegen der teilweisen Subtilität der Fragen nicht leicht zu folgen ist, zeigt I., daß die von Böhner gegen die Echtheit der Schrift angeführten Diskrepanzen zu anderen Schriften Ockhams entweder nicht existieren oder sich ohne Zwang erklären lassen. Gesichertes Ergebnis scheint mir, daß Böhner die Unechtheit der Schrift nicht erwiesen hat. Nur glaube ich, daß es besser und leichter verständlich gewesen wäre, zuerst die positiven Gründe für die Echtheit darzulegen — vielem gegen Böhner Gerichtetem ließe sich unmittelbar eine positive Spitze geben — und dann die noch übrig bleibenden Schwierigkeiten zu behandeln. Man wird jedenfalls schon jetzt mit I. darin durchaus übereinstimmen, daß die kühnen Sätze des Centiloquium in der Richtung Ockhams liegen und daß die Ockhamisten, die sich von früh an für ihre zersetzenden Ansichten auf ihn beriefen, sich nicht sämtlich geirrt haben können. Es handelt sich um ein Gesamturteil, nicht darum, ob nicht Ockham und andere Nominalisten manch Gutes gebracht haben, wie Holcot einen aufs Ganze gesehen trefflichen Kommentar zur Sapientia geschrieben hat. Eine Aufgabe bleibt noch zu lösen. Inwieweit wurzelte Ockham und sein Kritizismus in der Oxforder Schule? Aber dazu fehlen noch zum guten Teile die Materialien und Vorarbeiten.

Pelster.

Die Enzyklika „Humani generis" Papst Pius' XII.

De nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur

Der Wortlaut*

HUMANI GENERIS in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina «revelatio» moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint[1].

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio «credibilitatis» efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros renuere ac resistere potest.

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretione

* Eine Darlegung zur Bedeutung der Enzyklika folgt im nächsten Heft der Zeitschrift.

[1] Conc. Vatic., Denz. 1876, Const. *De Fide cath.* cap. 2, *De revelatione.*

admissum ad omnium rerum originem pertinere contendant, atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum «materialismum dialecticum» efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum «idealismo», «immanentismo» ac «pragmatismo» contendens, «exsistentialismi» nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum «exsistentia» tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam «historicismus», qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a «rationalismi» placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas.

Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perspectis, tantummodo huiuscemodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio per-

moti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, «irenismum» talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disiplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accommodandas, nulla fere esset causa timendi; at vero imprudenti aestuantes «irenismo», nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponentur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive «immanentismi» sive «idealismi» sive «exsistentialismi» aliusve systematis. Quod idcirco etiam

fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus «approximativis», ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad «relativismum» dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis

norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam «traditionem» — et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque «etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt»[2], nonnumquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: «Qui vos audit, me audit»[3]; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus contraversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina «traditione», «sive explicite, sive implicite inveniantur»[4]. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino fal-

[2] *C. I. C.* can. 1324; cfr. Conc. Vat., Denz. 1820, Const. *De Fide cath.* cap. 4, *De fide et ratione*, post canones.

[3] Luc. 10, 16.

[4] Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

sam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: «eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est».

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac «traditionis» Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis, a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus,* et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus,* itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae «revelationis» divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem exsistere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur[5].

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram «gratuitatem» ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei

[5] Cfr. Conc. Vat. Const. *De Fide cath.* cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore.*

offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in SS. Eucharistia ad quemdam symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus «revelationis» innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse[6]. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli «credibilitatis» fidei christianae iniuriam inferunt.

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructuosissimam[7]. Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae «revelationis» trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae «revelationis» consensu ac fulcimine inni-

[6] Cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis*, A. A. S. vol. XXXV, p. 193 sq.
[7] Cfr. Conc. Vat., Denz. 1796.

tuntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia»[8], quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina «revelatione» quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos[9].

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad «exsistentiam» singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel «immanentismum» vocant, vel «idealismum», vel «materialismum» sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam «exsistentialismum» sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto

[8] *C. I. C.* can. 1366, 2.
[9] *A. A. S.* vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam « connaturalitatem » cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam [10]; ac liquet quantopere vel subobscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam; aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae « positivae » nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earundem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de « hypothesibus » sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in « traditione » contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

Qamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi — animas enim a Deo immediate

[10] Cfr. S. Th., *Summa Theol.* 2ª 2ae quaest. 1 art. 4 ad 3 et quaest. 45 art. 2 in c.

creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate, moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi[11]. Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium[12].

Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistulam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt[13]. Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innititur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis

[11] Cfr. Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 novembris 1941: *A. A. S.* vol. XXXIII, p. 506.

[12] Cfr. *Rom.* 5, 12-19; Conc. Trid. sess. V, can. 1-4.

[13] Die 16 ianuarii 1948: *A. A. S.* vol. XL, pp. 45-48.

studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperationem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

Nitantur utique omni vi omnique contentione, ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela; nec denique putent falso «irenismo» indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563)

Von P. Fransen S. J., Löwen

In der 24. Sitzung, in der das Trienter Konzil über das Sakrament der Ehe handelte, trifft man in verschiedenen Kanones eine Formel, die dieser Sitzung eigen ist. Man findet sie in can. 8 vom ersten Entwurf ab, der den Bischöfen am 20. Juli 1563 zur Beratung vorgelegt wurde. In der feierlichen Schlußsitzung am 11. November des gleichen Jahres wurde sie endgültig in drei Kanones aufgenommen: can. 4, 7 und 8. Außerdem haben im Laufe der Diskussionen auch über andere Kanones einzelne oder mehrere Konzilteilnehmer auf ihre Einfügung gedrungen.

Wir möchten die richtige Bedeutung und damit auch die Tragweite dieser Formel in den Kanones des Konzils untersuchen. Dazu werden wir sowohl den geschichtlichen Zusammenhang wie die Diskussionen auf dem Konzil selbst heranziehen.

Wir schließen aber die Untersuchung des 7. Kanon über die Erlaubtheit einer Ehescheidung nach Ehebruch aus der gegenwärtigen Arbeit aus. Denn dieser Kanon erfordert wegen seiner schwierigen Formulierung und seiner besonderen Wichtigkeit eine eigene Darlegung. Es versteht sich aber von selbst, daß die Untersuchung der anderen Kanones im vorliegenden Artikel nicht wenig auch zur Lösung der Schwierigkeiten beitragen kann, die der 7. Kanon seit mehreren Jahrhunderten den Dogmatikern und Kirchenrechtlern macht. Andererseits wird die spätere Untersuchung dieses Kanons eine Bestätigung der Deutung bringen, die wir hier versuchen. Im vorliegenden Artikel werden wir zunächst Kanon 6 und 8 behandeln. Ein weiterer Artikel wird Kanon 4 und die übrigen Kanones der Sitzung untersuchen.

Diese ungewohnte Formulierung einer Konzilsdefinition ist sicherlich auch den Konzilsteilnehmern nicht entgangen und hat übrigens verschiedenen von ihnen nicht gefallen. Dennoch haben wir bei den Zeitgenossen und bei den Gelehrten, die unmittelbar nach dem Konzil über die Ehe geschrieben haben, keine besonderen Bemerkungen über sie gefunden. Der Hauptgrund dafür scheint gewesen zu sein, daß ihre Aufmerksamkeit zuerst auf die *„Lehre"* (doctrina) gegangen ist, also die kurze Zusammenstellung der katholischen Lehre, die das Konzil den Kanones voraufschickte. Wir werden später darauf zurückkommen. Denn diese Art der Beweisführung aus der „Lehre" des Konzils kann uns vielleicht nicht wenig über den dogmatischen Wert der Kanones, wenigstens in dieser letzten Sitzung, über die Sakramente unterrichten.

Ein anderer, nicht weniger wichtiger Grund, warum man bei den Zeitgenossen keine Bemerkung zu dieser ungewohnten Formel findet, dürfte darin zu suchen sein, daß man damals nicht über die notwendigen *Unterlagen* verfügte, um diese Frage, soweit sie dem einen oder anderen Gelehrten kam, mit Sicherheit zu lösen. Nur ein Dokument wurde dazu am Beginn des 17. Jahrhunderts durch die zwei ersten Geschichtsschreiber des Konzils, Fra Paoli Sarpi[1] und Kard. Sforza Pallavicino[2], veröffentlicht. Es ist gerade dieses Aktenstück, auf das sich die meisten Diskussionen bis heute beziehen. Es ist die *Bittschrift der venetianischen Gesandten* auf dem Konzil, durch welche diese vielleicht auf Rat einiger Konzilsväter das Konzil bitten, ihre griechischen Untertanen zu schonen: „Es ist allen bekannt, daß die Griechen die Gewohnheit bewahrt haben, eine Frau, die Ehebruch beging, zu entlassen und eine andere zu heiraten. Sie folgen darin, wie sie sagen, einem sehr alten Gebrauch ihrer Vorfahren. Sie wurden darob noch von keinem allgemeinen Konzil verurteilt oder mit dem Anathem belegt, obschon diese Sitte der römischen und katholischen Kirche immer ganz bekannt war." Die Gesandten bitten dann, „die Worte des Kanon (d. h. des 7.) so zu mäßigen, daß die Griechen, besonders von dem Anathem, nicht getroffen werden". Das Konzil solle dazu auch angeregt werden durch „die Ehrfurcht, die man vielen Kirchenvätern" schulde, welche die gleiche Meinung vertreten hätten[3]. Was uns hier besonders interessiert, ist die geschickte Form des Antrages, durch welche die ganze Frage, soweit sie die Griechen betrifft, auf das disziplinäre und nicht auf das dogmatische Gebiet hingelenkt wird.

Dieses Dokument war offenbar von höchster Bedeutung, aber es genügte nicht, um die Schwierigkeiten zu lösen. Sarpi gibt das voll zu und unterstreicht zugleich sehr richtig, daß das Konzil allein die Protestanten berücksichtigen wollte[4]. Pallavicino hat gegenüber Sarpi

[1] Istoria del Concilio di Trento (1. Edition, London 1619), Helmstat 176 , t. II, lib. 8, 365—366.

[2] Dell' Istoria del Concilio di Trento, nuovamente ritoccata dall' Autore, e divisa in tre volumi, lib. 22, c. 4, n. 27, Roma 1664, t. III, 628—630.

[3] Exploratum quidem est, consuevisse Graecos, fornicariam uxorem dimittere et aliam ducere, sequendo (ut aiunt) antiquissimum *ritum* suorum patrum; nec in aliquo oecumenico concilio fuerunt ob hoc condemnati aut aliquo anathemate perculsi, quamvis *ritus* ipse fuisset Romanae et catholicae ecclesiae semper notissimus. Quare nostrarum partium esse cognoscimus, petere et instare omni meliori modo quo possumus, a vobis sanctmi Patres, ut verba illius canonis *ita moderentur*, ut Graecis (sub anathemate praesertim) non fiat praejudicium. Quod et fieri posse non dubitamus, non solum sine iactura ecclesiae catholicae, sed et forsan cum plurimorum doctorum veneratione. Posset itaque nostro iudicio fieri, ut sancta synodus haberet intentum, et Sermo Domino nostro esset satisfactum, reformando canonem in hunc qui sequitur modum (Concilium Tridentinum, ed. Goerres, t. IX, 686. — Fortan zitieren wir der Kürze halber IX oder III usw.).

[4] . . . e fu la formula approvata concordemente, lodandosi molti, con

eine ganz andere Auffassung; aber er muß gleichwohl unmittelbar darauf zugeben, daß die Unterschiede in der Formulierung, wie sie die Gesandten vorschlugen, „subtil" sind[5]. Er hatte verschiedene Dokumente zu seiner Verfügung und notiert daraus einige sehr wichtige Strömungen, welche in den Verbesserungen, welche die Venetianer vorschlugen, Ausdruck zu finden suchten: „Einige von ihnen (d. h. den Venetianern) oder von ihren Ratgebern dachten, daß diese Form die entgegengesetzte Ansicht nicht zu einer Häresie mache, sondern nur jene mit der Exkommunikation treffe, die sich in dieser Sache vermessentlich der Autorität der Kirche widersetzten, die dies aus sehr guten Gründen, wenn auch nicht als Dogma, lehre. Andere betrachteten die Frage vielleicht von einem anderen Standpunkt aus: Mit dieser Bestimmung werde die Gegenmeinung nicht als Häresie verurteilt, — es sei denn, insoweit die Autorität der Kirche einbezogen werde, nicht aber weil diese Auffassung der Lehre der Schrift klar widerspräche."[6]

Das ist alles, was den Gelehrten früher als ursprüngliches Material oder als Zeugnis von Personen, die viele Dokumente einsehen konnten, zur Verfügung stand.

Vom Ende des 17. Jahrhunderts ab wird die Frage über die Tragweite des 7. Kanon wie auch über die übrigen Kanones aus dieser Sitzung über die Ehe entschieden gestellt. Erst kamen die Angriffe von seiten der Gallikaner. Sie wurden bald von den Regalisten übernommen und dann mit vereinten Kräften fortgesetzt von den Philosophen und Rationalisten. Es ist ihnen vor allem darum zu tun, die Macht der Fürsten und später des Staates in Ehesachen gegen die vermeintliche Anmaßung des Klerus und der Kirche zu festigen. Die Angriffe suchten von selbst die Tragweite der Konzilsentscheidungen zu verkleinern und diese vor allem als rein disziplinäre Beschlüsse zu betrachten[7]. Gegenüber diesem vereinten

dire, che il Concilio non era congregato, se non per dannar le opinioni de' Protestanti, e non per trattar quelle delle altre Nazioni, restando però alcuni in dubbio, come si potesse dannar chi dice, la Chiesa fallare insegnando un articulo senza dannar il contrario di quello. Però vedendo, che da tanti era inteso se n'acquietarono (a. a. O. 366).

[5] Là dove non solo in verità la differenza (zwischen den zwei Arten der Formulierung) vi haveva, benche sottile (a. a. O. 629).

[6] Questa forma proposita dagli Ambasciatori, pareva ad alcun di essi ò de' lor consiglieri che non fosse per dar nota d'eresia alla contraria opinione; mà che solo varrebbe à scommunicare i temerarij biasimatori in ciò della Chiesa; la quale con ottimi fondamenti insegnava quella dottrina quantunque non come dogma. Altri forse vi consideravano altro rispetto; cioè, che sì fatta ordinazione non dannava come ereticale il sentir contrario, se non posta l'autorità della Chiesa; e non quasi ciò ripugnasse evidentemente alle divine Scritture; sì che perdonavasi all'onore di Sant' Ambrogio: il quale, com'essi credevano, l'haveva scritto; ed anche a quello de' Greci, finche non fosse stato lor noto che la Chiesa oppositamente insegnava; e fin che all' autorità di lei non divenissero contumaci (ebd.).

[7] Eine gute Übersicht über die Ansichten der damaligen Zeit gibt Aug. de Roskovány, De Matrimonio in Ecclesia Catholica Potestati ecclesiasticae subiecto, Nitriae, V, 1887 (1. Ed. Augustae Vindelicorum 1840) II, III, § 154—160; S. 718—742. Sie werden zusammengezogen wiedergegeben durch Perrone, De

Vorgehen gab Perrone[8], hierin bald von Palmieri unterstützt[9], eine Interpretation, die ihren Weg in die meisten dogmatischen und kanonistischen Lehrbücher gefunden hat. Der 7. Kanon hat darnach einen zweifachen Gegenstand: einen, der unmittelbar beabsichtigt ist, und das ist die *Irrtumslosigkeit* der Kirche in dieser lehrhaften Entscheidung über die Ehescheidung; und einen anderen, der nur mittelbar berührt wurde, nämlich die *Lehre über die Ehescheidung* selbst nach dem Evangelium und der Überlieferung.

Diese Erklärung leidet daran, daß die beiden Theologen bei dem Fehlen von genügendem Beweismaterial aus der Trienter Konzilszeit von bestimmten Kontroversen über die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche ausgehen, die ihrer Zeit mehr eigen war als der des Konzils von Trient. Es sind zwar von ihnen selbst und von Theologen nach ihnen gewisse Änderungen beigefügt worden. Was aber für uns von Bedeutung ist und praktisch unverändert blieb, ist die Auffassung, daß die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" formell die doktrinäre Unfehlbarkeit der Kirche in einer gegebenen Lehre unter dem Anathem zu definieren scheint.

Daß diese Interpretation nicht ganz genau ist, soll dieser und der folgende Artikel zeigen. Hierbei wollen wir ausgehen von dem historischen und dogmatischen Hintergrund des Trienter Konzils selbst und dann den Diskussionen der Bischöfe Schritt für Schritt folgen.

I. Der historische Hintergrund der Diskussionen über die Sakramente, insbesondere über das Sakrament der Ehe

Die Sakramente wurden der Kirche durch Christus anvertraut. Wer daher die Sakramente angreift, greift auch die Kirche an. Man kann nun aus dogmatischen Gründen zuerst das Wesen und Existenzrecht der Sakramente verneinen und von dort aus wie von selbst mit der Kirche in Konflikt kommen. Aber es ist auch möglich, sich gegen die *Kirche* zu stellen, gegen ihre Autorität, ihre Jurisdiktion und Heiligungsmacht, und von dort aus sich auch gegen die konkreten Formen aufzulehnen, in denen diese Macht sich ausdrückt, in diesem Fall gegen die Sakramente. Das wird dann abschließend in einer Art reflexiver Bewegung noch mit dogmatischen Gründen bekräftigt. Von diesen zwei Wegen, die nicht völlig gleich sind, führt der zweite uns am meisten an die historische Wirklichkeit der gewaltigen religiösen Revolution heran, die in der Reformation ihren stärksten Ausdruck fand. Man ist eher von der Tat zur Idee denn umgekehrt gegangen. Sicher war freilich in Wirklichkeit die Wechselwirkung von Tat und Idee immer am Werk. Aber der Akzent lag wesentlich auf der Tat.

Diese Tat, wenn wir der Kürze halber so sprechen dürfen, bestand zumeist in einer entschiedenen und verbissenen Abkehr von der

Matrimonio christiano, Leodii 1861, III, c. 4, 411—414. Diese Bestrebungen wurden verurteilt in dem Syllabus Pius' IX. (Denz. 1770).

[8] A. a. O., III, c. 4 art. 2, nn. 27—30, 411—420.

[9] De Matrimonio christiano, Romae 1880, § 160, S. 739—741.

Kirche in ihrer konkreten tatsächlichen Erscheinung. Nach W. H. Van de Pol[10] bestimmte diese Grundhaltung selbst die zentrale Lehre der Reformatoren vom alleinrechtfertigenden Glauben. Wie dem auch sei, sicher ist, daß dies der Fall bei den Sakramenten war, und besonders beim Sakrament der Ehe.

Luther und die anderen Reformatoren wollen an erster Stelle die soziale Tat der Befreiung der Ehe. Sie wollen die Loslösung der Ehe aus den nach ihnen willkürlichen Fesseln, in die sie durch die Kirche gelegt wurde. Die Macht der Kirche war in der Tat sehr groß und wurde darüber hinaus, wie man selbst auf dem Konzil bemerken konnte, nicht immer mit Maß und Gerechtigkeit ausgeübt. Wie man bei einem Humanisten wie Erasmus sehen kann[11], wurde in einer Zeit, wo alles so unsicher war, die Absolutheit und Unantastbarkeit dieser Macht nur mit Ingrimm erduldet und bisweilen mit Verbitterung dann auch verworfen. Das Ärgernis, das durch einige Spekulationen der Spätscholastik, durch die Spitzfindigkeiten der kanonischen Gesetzgebung und vor allem durch die Praxis kurialer Höfe gegeben wurde, hinderte viele daran, die Spreu vom Weizen zu unterscheiden. Alles wurde über einen Kamm geschoren, und das viel mehr, wie man es nun auch in unserer Zeit verspüren kann, aus affektiven Gründen denn aus klaren Prinzipien. Mißbräuche wurden vergrößert, Unordnungen verallgemeinert und das Ganze verhöhnt als untragbare Tyrannei. Wie dies gewöhnlich in Zeiten der Umwälzung der Fall ist, wurde dieser Prozeß noch beschleunigt durch die Eigenart der menschlichen Natur. Sie fällt, einmal von den sozialen Banden gelöst, welche die sexuelle Lust im Zaume halten, in allgemeine Entartung. Auch das haben wir in unseren Tagen erfahren.

Gegenüber dieser Haltung der Auflehnung war es der Kirche äußerst schwer, die richtigen Maßregeln zu treffen. Die Mißbräuche waren vorhanden, aber zugleich waren neue Zeiten angebrochen. Ärger war noch, daß die theologische Lehre über die Ehe, vor allem als Sakrament, am Mangel an Klarheit und Sicherheit litt. In der ausgebreiteten Ehegesetzgebung und Praxis war es für die Kirche so nicht allzeit leicht, das Ewige und das Zeitliche zu unterscheiden. Sicher hatte sie dennoch das Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung und ihrer religiösen Macht auch in dieser so menschlichen Angelegenheit. Wie konnte es auch anders sein, da sie sich zunächst genötigt sah, die Heiligkeit dieses Rechtes für ihre Gläubigen zu retten. Dazu wurde sie auch von außen gezwungen, da es gerade dieses Recht war, das durch Unzufriedene oder Abgefallene in Zweifel gezogen oder geleugnet wurde. Es ist also, kurz gesagt, dieses Recht, um das der Streit gehen mußte, auch auf dem Konzil.

[10] W. H. Van de Pol, Het Christelijk Dilemma: Katholieke Kerk-Reformatie, Roermond 1948, 410; J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1941², I, 9—19 u. a.; Ders., Wie kam es zur Reformation?, Einsiedeln 1950, 27—31; E. W. Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des Deutschen Luthertums, Freiburg 1950, I, 18—20; 24—28; 33—34; 37—38 u. a.

[11] Typische Beispiele dieser „affektiven" Beweisführung gibt er in Adnotationes ad Novum Testamentum in Matth 19 und in 1 Cor 7: Opera omnia, ed. Basileae, VI, 82—83 und 491—506. So auch in der Apologia Jacobo Hoochstraeto theologo (ebd. III, 521—522).

II. Der Ursprung der Formel: „si quis dixerit ecclesiam errare"

Es ist bekannt, daß die Mitglieder des Konzils besonders in der dritten Periode sehr bemüht waren, die Reformatoren mit ihren eigenen Worten und Erklärungen zu widerlegen. Es ging nicht mehr so sehr darum, ein ausgearbeitetes rechtgläubiges Lehrstück gegen einen Punkt des reformierten Glaubens aufzustellen, sondern die hauptsächlichsten Behauptungen, welche die Gläubigen von der rechten Lehre abbringen konnten, durch ein Anathem zu verurteilen. Daher wurden die Schriften der Reformatoren sorgfältig exzerpiert. In der Zusammenstellung der Kanones nahm man Rücksicht auf die ursprüngliche heterodoxe Formulierung und somit auch von selbst auf den Zusammenhang, aus dem diese verurteilten Sätze genommen waren.

So merken wir, daß unter den „errores", die am 4. Februar den Konzilstheologen zur Beratung vorgelegt wurden, im dritten diese Formel vorkommt: erroremque esse extra illam causam fornicationis, divortium facere[12]. Am 20. Juli wurde dann der 2. Teil des can. 8 so formuliert: „Si quis dixerit, . . . vel ecclesiam errare, dum ob alias causas praeter adulterium facit divortium, quoad thorum seu cohabitationem ad tempus vel perpetuo, anathema sit"[13].

Eine der Stellen, an denen Luther in De Captivitate Babylonica von einem „error" der Kirche oder, besser gesagt, des Papstes spricht — im Zusammenhang bedeutet dies dasselbe —, handelt gerade über die Ehescheidung. Nachdem er zunächst gesagt hat, daß er persönlich gegen jede Art von Ehescheidung sei, daß aber Christus dennoch einen Fall vorgesehen habe[14], schließt er: „Concedit ergo Christus divortium in causa fornicationis dumtaxat. Quare errare Papam necesse est, quoties divortium facit aliis causis, nec statim se tutum arbitrari debet ullus, qui pontificia illa temeritate verius quam potestate dispensationem obtinuerit."[15]

So wurde denn am 7. August unter Vermeidung des doppeldeutigen Wortes „divortium" der verbesserte Kanon von seinem 1. Teil, der nicht zu ihm gehörte, getrennt[16]. Am 5. September findet er seine endgültige Form, die an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läßt: „Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob alias causas praeter adulterium separationem inter coniuges quoad thorum seu cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit."[17]

---

[12] IX, 380,8. [13] Ebd. 640,20.

[14] „De divortio etiam versatur quaestio, an licitum sit. Ego quidem detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium, sed an liceat, ipse non audeo definire. Christus ipse, princeps pastorum, Mat. V dicit: Si quis dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam adulterari. Et qui dimissam duxerit, adulterat" (Luthers Werke, ed. Weimar, VI, 1888, 559).

[15] Ebd. [16] IX, 682,25. [17] IX, 760,26.

Mit diesem Kanon stehen wir bereits mitten in unserem Thema, da sowohl der Wortlaut bei Luther als auch die Diskussion auf dem Konzil alle Zweifel über den Inhalt des Kanon ausschließen. Es geht formell um die Jurisdiktionsmacht der Kirche in der Frage der Gesetzgebung über die Scheidung des Zusammenlebens der Eheleute, sei es daß diese Scheidung infolge göttlicher Festsetzung geschieht, wie viele für den Fall der Scheidung nach Ehebruch annahmen[18], sei es daß sie auf rein kirchlichem Dekret oder auf Gewohnheit beruhte[19]. Dies möchten wir zunächst nachweisen. Nach der Untersuchung auch der anderen Kanones wird sich dann die zweite Frage stellen, was denn wohl in einem solchen Kanon definiert wurde, wenigstens soweit er etwas bestimmt, was den Glauben berührt.

Fragen wir daher zunächst nach der genauen Meinung Luthers, wenn er sagt: „Quare Papam errare necesse est . . .". Sicher bestand damals bereits in der klassischen Theologie die Frage nach dem, was wir die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche nennen. Sie war aber noch nicht so scharf formuliert, wie sie es nun seit dem vorigen Jahrhundert ist. Vor allem stand sie nicht so sehr im Mittelpunkt des Streites mit den Reformatoren. Sie wurde durchgehends als ein Scholion bei der Behandlung der Beziehungen zwischen Papst und Konzil besprochen. So gehört sie eher zu den Problemen des Gallikanismus und zu den Diskussionen, zu denen vor allem das Konzil von Basel Anlaß gegeben hatte. Als solche wurde sie auch gelegentlich von den Reformatoren gestellt. Luther selbst aber schaute die Frage nicht von diesem eingeschränkten Blickpunkt aus. Sein Angriff hat eine weitergehende Absicht. Es geht ihm um den Bestand der kirchlichen Gewalt und Macht selbst. Was er leugnen wollte, kommt etwa mit dem überein, was wir heute im Traktat über die Kirche sagen, wenn wir beweisen, daß die Potestas magisterii durch die potestas iurisdictionis umfangen und getragen wird. Wie Luther selbst seine Anklage erklärt, handelt es sich beim Papst nicht mehr um eine „potestas", sondern um eine „temeritas". Diese erläßt entgegen den göttlichen Gesetzen der Untrennbarkeit der Ehe und gegen die einzige von Christus davon zugelassene Ausnahme nach Willkür „menschliche Gesetze"[20]. „Der Mensch hat kein Recht, solche Gesetze zu geben", so sagt er über die Ehehindernisse[21]. Jeder hat das Recht „ductu naturae" und „libertate evangelii" zu handeln[22]. Der Grund von alledem ist, daß die Ehe göttlicher Einsetzung entstammt, und zwar bereits in der rein natürlichen

[18] Dies nach der klassischen Erklärung von Matth 5,32 und 19,9, die vor allem durch Augustin aufkam. So dachten übrigens auf dem Konzil die meisten der befragten Theologen, wie P. Soto (IX, 409, 10—24), Ant. Democharis (ebd. 410, 18—26) und Joh. Ramirez (ebd. 416). Ein einziger lehnte diese Interpretation ab: Diego de Sara (IX, 419—420).

[19] Das ersieht man zum Überfluß aus der Unsicherheit der Theologen und der Bischöfe des Konzils in der Frage nach den rechten Gründen dieser Scheidung, ihrer Dauer und der Art des Urteilsspruches.

[20] Coniunctio viri et mulieris est iuris divini, quae tenet, quocumque modo contra leges hominum contigerit, debentque leges hominum ei cedere sine ullo scrupulo (a. a. O. 555,4).

[21] Adde his, quod *homo* non habet *ius* leges tales condendi et Christianis per Christum libertas donata est super omnes leges hominum, maxime ubi lex divina intercedit (a. a. O. 555,12).

[22] Ebd. 554,22—32.

Ordnung, also kein Sakrament ist[23]. „Die Gesetze sind daher alle gottlos, wenn die römische Tyrannei durch sie Ehen auflöst oder zusammenzwingt."[24] Das Wort „errare" ist also in diesem deutlichen Text synonym mit „Tyrannei" und „Usurpation". Die Kirche handelt aus lauter „Gier"[25] oder „Hartherzigkeit" (rigor), wenn sie solche eitlen (vanae) und erdichteten (commentitae) Gesetze erläßt.

Wenn wir nun den Diskussionen des Konzils folgen, so weisen diese in die gleiche Richtung. Mehreres konnte in diesem Kanon bestritten werden und wurde denn auch außerhalb und innerhalb des Konzils bekämpft[26]. Zunächst war es das Wort *„divortium"* selbst, das früher kanonistisch drei sehr verschiedene Bedeutungen hatte[27]. Diese Mehrdeutigkeit findet man noch bei Luther wieder, weil er von einer Schulunterscheidung nichts wissen will. Auf dem Konzil aber wurde diese Schwierigkeit schnell gelöst[28].

---

[23] Matrimonium non solum sine ulla scriptura pro sacramento censetur, verum eisdem traditionibus, quibus sacramentum esse iactatur, merum ludibrium factum est, de quo aliquid videamus. Sofort widerlegt er Eph 5,32: Sacramentum magnum est (ebd. 550—553). Denselben Gedanken findet man bei Calvin in der Institutio religionis christianae. Er schließt aus der Leugnung jeder Sakramentalität der Ehe (nn. 34—37) unmittelbar auf die Ungesetzlichkeit aller kirchlichen Vorschriften über die Ehe (n. 38; Corpus Reformatorum, Brunsvigae, XXX, 1864, IV, cap. 19, 1091—1092). Achten wir vor allem auf die weitere Bedeutung von „error" in diesem Zusammenhang: Ac ne simpliciter ecclesiam luderent, quam longam *errorum*, mendaciorum, fraudum, nequitiarum seriem *uni errori* (daß die Ehe ein Sakrament sein sollte) attexerunt? Ut dicas nihil aliud quam abominationem latebram quaesivisse, dum e matrimonio sacramentum fecerunt. Ubi, cum id semel obtinuere, conjugalium causarum cognitionem ad se traxerunt: quippe res spiritualis erat profanis iudicibus non attractanda. Tum leges sanxerunt, quibus *tyrannidem* suam firmarunt, sed partim in Deum manifeste *impias*, partim in homines iniquissimas. Quales sunt ... (a. a. O. 1091).

[24] Hactenus de ipso matrimonio. Quid autem dicemus de impiis legibus hominum, quibus hoc vitae genus, divinitus institutum, est irretitum, sursum ac deorsum iactatum? Deus bone, horror est intendere in temeritate Romanensium tyrannorum, adeo pro libidine sua dirimentium, rursum cogentium Matrimonia (De Captivitate Babylonica, ebd. 553,22).

[25] Quid enim vendunt? Vulvas et veretra (ebd. 554,10—21).

[26] Über Gratian und die Glossatoren vgl. Fr. Freisen, Geschichte des Canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, Paderborn 1893², 830—847. Dazu siehe als Ergänzung für Trient: A. Esmein - R. Genestal, Le mariage en droit canonique, Paris 1935² II, 100—113. Daraus hat R. Parayre das meiste für seine Darstellung genommen im Artikel: Adultère, VII (DictThCath t. I, 508—510).

[27] Für P. Lombardus bedeutete „divortium" sowohl die Ungültigkeitserklärung einer Ehe wie die Scheidung des Zusammenlebens und die eigentliche Trennung des Ehebandes (Esmein, a. a.O., II, 100—103). Es scheint, daß in Trient die Doppeldeutigkeit, die in den älteren Rechtssammlungen lag, noch nicht ganz beseitigt wurde. Wir sehen das bereits in der ersten Formulierung des 8. Kanon: Si quis dixerit, matrimonium ratum non consummatum per votum solemne religionis ... non *dirimi* vel ecclesiam errare, dum ... facit divortium quoad thorum seu cohabitationem. Ein anderer Grund wird wohl die Sorge gewesen sein, die eigenen Worte Luthers zu bewahren.

[28] Et simpliciter hoc canon non placet, quia immiscet divortium propter fornicationem cum aliis divortiis: Auriensis (IX, 663,20). Ebenso Mutinensis 659,5 und 680,25) und Vulturariensis (660,24). So wurde denn auch bereits am

Außerdem konnten sowohl die *Gründe*, warum eine Scheidung des Zusammenlebens erlaubt war[29], und die *Dauer der Scheidung*[30] oder die konkrete *Anwendung* der Gesetze[31] Anlaß zu Zweifeln oder verschiedener Meinung geben. Darum verlangten denn auch einzelne Bischöfe, daß dieser Kanon einfach wegfallen solle, da er nicht für eine Konzilsentscheidung geeignet sei. Wenigstens solle er gekürzt werden auf jene Punkte, über die alle einig seien[32].

---

7. August in dem Kanon das „facit divortium" verbessert in „facit separationem" (682,25).

[29] Von altersher war der Eintritt in ein Kloster einer der Gründe: c. 18 C. 27 q. 2 (siehe auch cc. 21, 22, 23, 25), CI. (ed. Friedberg, Leipzig 1879, I, 1066—1070). Der vornehmlichste war natürlich der Ehebruch: c. 6 C. 28 q. 1 nach Pastor Hermae, Mand. IV, 1,4 und 9: CI. I, 1081 mit Anm. 97, und ganz C. 32 q. 4. Dort ist vor allem Augustin zitiert. Es ist auch Augustin, der die Gründe der Schrift wenigstens nach seiner Erklärung der „fornicatio" technisch ausgeweitet hat zur „fornicatio materialis" und „spiritualis". Darunter fiel die Abgötterei und die Ketzerei (c. 5 C. 28 q. 1; CI, I, 1080). In dieser Entwicklungslinie gab ein anderes Dekret Anlaß zu einer stets erweiterten Auffassung (c. 1 Si qua mulier, X De divortiis, IV, 19; CI, II, 720). „Au XVI^me siècle, peut-être sous l'influence de cette jurisprudence, la conception finit par s'élargir; certains canonistes admirent qu'il suffisait pour le divorce d'une „nimia saevitia", sauf discuter ce qu'il fallait entendre par là" (Esmein a. a. O., II, 112). — Dasselbe Zögern erkennen wir in den Disputationen der Theologen des Konzils. G. Gérard gibt auch die „infidelitas" auf infolge des Decretum c. 16 Absolutos, X De Haereticis, V, 7, CI., II, 789—790, in CT. III, 584,7; J. Hugon zaudert bei der „fornicatio spiritualis" und „materialis" (IX, 413,21). Die meisten tun es natürlich über die Interpretation von Matth. 5,32 und 19,9. So Soto (auch 1 Cor 7,10) (409,16—24 und III, 578,12—14); Ant. Democharis (IX, 410,18—26); J. Ramirez (416,8—10) usw. — Dennoch wird man, um selbst hier allen Zweifel zu vermeiden, an Stelle von „fornicatio" sehr bald den Kanon ändern in: „ob alias causas praeter adulterium".

[30] Wie Freisen behauptet, sollen Gratian und die Glossatoren immer gelehrt haben, daß die Scheidung wenigstens nach Ehebruch dauernd sei (a. a. O. 837). Das ist freilich, wenigstens für die frühere Zeit, schwierig zu entscheiden. Denn die ganze Rechtsprechung blieb in dieser Zeit mit der Praxis der öffentlichen Buße verbunden, in der auch der Gebrauch der Ehe verboten war, manchmal bis nach der Bußzeit (ebd. 831). Die Kontroverse über das Verhältnis von der Dauer der zugelassenen Scheidung und ihrer Ursache hat bis in die neueste Zeit angehalten. Jetzt ist sie durch das Kirchenrecht entschieden (can. 1151 § 2). Vgl. zum Streit Perrone, De matrimonio, III, 393—395; Fr. X. Wernz, Jus decretalium, Romae 1912², 1067—1072. — So nimmt Ramirez eine dauernde Scheidung bei Ehebruch an, nicht aber bei „infidelitas" (IX, 416, 26—30). Schärfer spricht er nach an einer anderen Stelle: „Nam aliae: ex causa haeresis, infirmitatis et similibus non sunt perpetuae, sed tantum durante impedimento: unde potius dicuntur fuga periculi. (III, 581, 17—18). Bei den Bischöfen aber machte die Bestimmung der Dauer noch mehr Schwierigkeiten. So sagt z. B. Almeriensis: In 8 maneat verbum perpetuo, quia propter haeresim subsequentem potest fieri separatio perpetua (IX, 722,1).

[31] Esmein bemerkt: Pourtant à la fin du XIV^me siècle dans la pratique des officialités, la separatio quoad bona était souvent prononcée par consentement des conjoints, et le rôle de l'officiel se bornait à l'homologuer après en avoir contrôlé les motifs (a. a. O. II, 1133) und Laynez: quod Ecclesia potest errare in facto ... (IX, 740,28).

[32] Ebroicensis: 8 reiiciatur aut reformetur (IX, 702, 19); Buduensis: 8 non placet. Die Absicht des Letzteren erkennt man deutlich aus dem Streben, den Streitpunkt dahin zu verlegen, worum es im Trienter Konzil gerade ging:

Kard. de Guise übernahm die Leitung der Diskussion, wie er es auch im gleichen Votum für den Kanon über die Ehescheidung im Fall des Ehebruchs tat[33]. Er legte eine Form des Kanons vor, in der jede Angabe von Gründen, ja selbst das Wort „adulterium" vermieden wurde. Auch war die Möglichkeit einer dauernden Scheidung nicht aufgenommen. Das Recht der Kirche aber, wenn sie tatsächlich solche zeitlichen Ehescheidungen zuließ, wurde in seiner Allgemeinheit von ihm als über alle Kritik erhaben dargestellt[34]. Viele waren mit ihm eins, wie sich aus den Akten ergibt[35]. Einige wollten das Recht auf die dauernde Scheidung ausgedehnt wissen[36]. Das wünschten andere nicht, höchstwahrscheinlich weil man sich dann leicht bloßstelle. Die Protestanten könnten sagen, daß man heimlich über den juristischen Umweg der Trennung des Zusammenlebens für immer die Ehescheidung im engeren Sinn wieder einführe[37]. Diesen Vorwurf haben tatsächlich denn auch die Protestanten erhoben[38].

Daß diese Formulierung des Kardinals de Guise vielen gefiel, geht

Potius damnandus esset error Melanchthonis, qui putat, post quodcumque *divortium* posse duci aliam (723,18).

33 Septimus sic aptetur: Si quis dixerit, ecclesiam catholicam errasse vel errare, quando propter adulterium, etc., ut dicitur in canone proposito ab oratoribus. Posset etiam addi: iuxta Scripturas (IX, 687,7).

34 Et 8 hoc modo: Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum facit separationem inter coniuges, quoad thorum seu cohabitationem ad tempus, a. s. (IX, 687,9).

35 So Kard. Madrutius: dummodo maneat ad tempus vel perpetuo. (IX, 687,21), wogegen Ierapetrensis: In 8 non ponatur ad tempus vel perpetuo, ut dixit Madrutius (706,4). Die anderen machen keinen Vorbehalt. So Senonensis (699,33); Commissarius Ep. Cavensis (701,19); Britonoriensis (703,29); Usellensis (737,6); Mutinensis (710,46); zusammen mit Aurelianensis (714,9). Sie sind in allem mit de Guise eins. Siehe auch Anm. 39.

36 Wir sahen bereits Madrutius (IX, 687,21); Nemausensis: in 8 non placet tolli verbum perpetuo, vel fiat alius canon: si quis dixerit, non posse coniuges ex mutuo consensu dissolvi et ambos ingredi religionem, a. s. (725,45). Wir bleiben in der Linie des Rechts, nicht des Dogmas. So auch Almeriensis, für den die „haeresis subsequens" das Recht für eine endgültige Ehescheidung gibt.

37 So Laquedonensis: Demantur verba ad tempus vel perpetuo (IX, 713,10), oder Brugnatensis: In 8 dicatur iuxta tempus determinatum vel indeterminatum (708,5). Aliphanus (734,11) und Calaguritanus: dicatur donec reconcilietur, si velit; (727,15). Hierzu sagt Esmain sehr richtig: L'orateur n'explique pas clairement quelle est sa pensée; mais sans aucun doute, il voulait qu'on évitât de présenter comme naturellement perpétuelle la séparation prononcée par l'Eglise (a. a. O. II, 347).

38 Quinto. Contendunt tale debere esse divortium, in quo vinculum matrimonii nihilominus salvum maneat. Atqui in Pontificia illa separatione vinculum coniugii, multis et variis modis solvitur et disrumpitur. Nam ad vinculum matrimonii pertinent hae sententiae: Et adhaerebit uxori suae. Faciamus ei adiutorium, quod sit coram ipso. Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir, Iterum: Convenite, ne tentet vos Satan, propter incontinentiam vestram. Non sunt duo, sed una caro. Et ipsum matrimonium definitur individua vitae consuetudine. Haec vero vincula conjugii in Pontificia separatione, quoad thorum et cohabitationem, solvuntur et disrumpuntur. Homines igitur contra decretum divinitatis separant quod Deus coniunxit. M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (ed. Preuß), Berolini 1861, 502 B.

daraus hervor, daß M. Laureo, der den erkrankten Massarelli als Sekretär des Konzils vertrat, den Kanon in den offiziellen Beschluß dieser Sitzung vom August aufnahm[39].

Die Bedeutung der Verbesserung, wie sie der Kardinal von Lothringen vorschlug, wird noch besser beleuchtet durch einen Vorschlag von Laynez. Er wurde von M. Laureo nicht aufgenommen. Aber der Konzilskommission ist diese Anregung nicht entgangen. Sie nahm schließlich die Änderung von Laynez zusammen mit der de Guises an. Die Verbesserung von Laynez geht ganz deutlich in der Richtung des Vorschlags des Kardinals und lautet: „In 8 dicatur, cum *decernit* separationes etc. . . ., quia ecclesia potest errare in facto, sed non in decernendo“[40].

Beide Vorschläge berücksichtigend, hat dann die Kommission den 8. Kanon so gut wie endgültig am 5. September formuliert: „Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob alias causas praeter adulterium, separationem inter coniuges quoad thorum et cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit.“[41] Da verschiedene Bischöfe zusammen mit de Guise[42] noch Schwierigkeiten gegen die Angabe irgendwelcher Gründe machten, wurden sie im endgültigen Kanon einfach durch die ganz allgemeinen Worte ausgedrückt: „cum ob multas causas“[43].

Die Tragweite dieses Kanons und seine Bedeutung lassen keinen Zweifel zu. In der Begründung der Formulierung sind sich de Guise und Laynez einig. Die Kommission hat sich ferner Mühe gegeben, selbst ihre Absicht noch deutlicher zu machen, da sie hinzufügte: „fieri posse decernit“. Wir stehen sicher auf rein juristischem Gebiet, im Kirchenrecht. Es handelt sich zwar noch nicht um bestimmte konkrete Rechtsformulierungen, in denen die Kirche irren kann und für die sie lange genug, wie wir oben gesehen haben, bis nach dem Trienter Konzil nach einer festen Praxis gesucht hat. Es geht hier auf dem Konzil um das Prinzip der Rechtspraxis, also um das Recht, das die Kirche zur Gesetzgebung hat. Und hiervon heißt es: „non erravit“, genau entgegen der protestantischen Behauptung — und dies ist letztlich wesentlich in jeder Analyse eines Kanon

[39] In einer einigermaßen veränderten Formulierung heißt es wenigstens: Si quis dixerit Ecclesiam, cum ob *multas causas* facit separationem inter coniuges quoad thorum seu cohabitationem. Es werden die Namen von 30 Bischöfen angegeben, darunter Kard. de Guise, der Patriarchen von Jerusalem, von Venedig, der Erzbischof von Kreta usw.: Summarium Sententiarum (IX, 743, 19—24). M. Laureo fügt noch die Bemerkung von Leriensis zu: In 8 addatur iuxta meritum causae (IX, 713, 20 und 743, 25).

[40] IX, 740, 28.

[41] IX, 760, 26.

[42] Vor allem der bekannte Theologe Foscarari O.P., Bischof von Modena (Mutinensis): In 8 canon tollantur verba de fornicatione (IX, 786, 34). De Guise fordert „ob multas causas“ (779, 24), wobei sich ihm Madrutius (779, 36), Rossanensis (781, 33) und S. Severinae (782, 2) anschließen.

[43] IX, 967, 37; Denz. 978.

von Trient: Es war keine Usurpation, keine Tyrannei, keine Schändung des göttlichen Rechtes. Es war vielmehr in diesem göttlichen Recht begründet, im Willen Christi, der gesagt hat: Euch will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben . . .[44].

Wir haben hier das erste Beispiel eines „Kompromisses", wie er so typisch für diese Sitzung des Konzils ist. Wegen der verschiedenen hier oben angegebenen Gründe, konnte das Konzil unmöglich den Kanon, wie er ursprünglich war, mit einem Anathem bekräftigen. Auf der anderen Seite verlangte man aber ein solches, und zwar bestimmt und ausschließlich gegen die Protestanten. Die Lösung wurde durch die Protestanten selbst gegeben: durch ihre zentrale Leugnung der Rechtsmacht der Kirche. Diese aber stand über allem Zweifel fest und wurde denn auch mit dem Anathem bekräftigt.

Ist das aber alles? Hat er Kanon keinen dogmatischen Inhalt?

Unter dem Einfluß von Perrone und Palmieri, so sagten wir bereits, wurden im letzten Jahrhundert ohne die Aktenkenntnis, also a priori, und vorab aus Abwehr gegen die damalige Staatsauffassung vom Eherecht, über eine Glaubensdefinition der Irrtumslosigkeit der Kirche in dieser Frage gesprochen. Wir sehen, wie man mit dieser Methode gezwungen ist, das erste Prinzip jeglicher Interpretation des Trienter Konzils zu übergehen, nach dem die Verurteilung ausschließlich und direkt gegen protestantische Irrtümer gerichtet war. Diese aber kommen in der genannten neueren Erklärung auf den zweiten Platz und bilden nur das indirekte Objekt des Kanon. So trägt diese Interpretation ihre Verurteilung in sich selbst. Denn die Irrtumslosigkeit hat sicher nicht zu den vornehmsten Streitpunkten damals gehört, wenigstens nicht in der genauen Form, die sie zu Zeiten Perrones erhielt. Darüber findet man nichts in den Akten. Freilich wäre es auf der anderen Seite übertrieben, zu behaupten, es wäre darüber nicht gesprochen worden. Gerade damals war man sich der Frage bewußt geworden. So hat M. Cano, der große Methodologe seiner Zeit, sich an sie gewagt, und zwar auf eine Weise, die uns bei unserer Deutung helfen kann.

Die Kirche kann nicht, so sagt er, in einer wichtigen Sache, wenn sie sich an die ganze Christenheit wendet, etwas gebieten, was gegen das Evangelium oder das Naturrecht ist[45]. Dennoch wagte er noch nicht zu sagen, daß die Leugnung dieser Lehre eine Ketzerei sei[46]. Das finden wir denn auch auf dem Konzil und in seiner Umwelt bestätigt[47]. Laynez hat selbst bei der Begründung seines Verbesserungs-

[44] Matth 16. 18.

[45] Ecclesia cum in re gravi quidem et quae ad Christianos mores apprime conducat, leges *toti* Populo dicit, non potest iubere quicquam, quod aut Evangelio, aut rationi naturae contrarium sit. Locorum theologicorum libri duodecim (1. nachgelassene Ed. Salamancae 1563) V, 5, 2. conclusio; Venetiis 1567 I, 335.

[46] Ebd. I, 336.

[47] So gibt Martin Pérez de Ayala, Mitglied des Konzils (Segobiensis), in seinem wichtigen Buch De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis Traditionibus, deque Authoritate ac Vi earum sacrosancta Adsertiones seu libri decem, aucti et correctiones, Parisiis 1562 (1. Ed. Coloniae 1549) deutlich zu, daß in der kirchlichen Tradition viele nutzlose und selbst eitle Elemente bewahrt werden. Aber er fügt hinzu: Adverte autem diligenter, quod vir sanctissimus Augustinus in fine iam citati capitis addidit (lib. II ad Inquisitionem Ianuarii, Epist. 9; CSEL 34, 210, 16): Ecclesia multa tolerat; et tamen, quae *contra fidem*

vorschlages darauf hingewiesen[48]. So sehen wir denn auch, daß B. Parayre diesen Weg bei der Beurteilung des Kanons einschlägt[49]. So ist also die Lehre, daß die Kirche nicht irren kann, wie sie sicher von den Bischöfen verstanden wurde, im Kanon nicht direkt behandelt. Sie ist aber bewußt die dogmatische Grundlage.

Welche Qualifikation hat die im Kanon feierlich aufgestellte Lehre? Wir werden später ausführlicher darlegen, warum wir es für wahrscheinlich halten, daß man hier von einer definierten „Wahrheit" sprechen kann. Es geht freilich nicht um ein Lehrstück, sondern um eine konkrete Haltung, die grundsätzlich die Grundhaltung der Kirche leugnet, die sie in einer solchen Gesetzgebung ausübt (fieri posse decernit), welches auch die konkreten Gesetze darüber sein mögen. Von dieser letzten Frage will das Konzil, wie wir sahen, im Augenblick absehen. Es geht also um das Prinzip der Gesetzgebung selbst.

Doch bevor wir näher darauf eingehen, müssen wir uns noch mehr vertraut machen mit dem Geist und den konkreten Intentionen des Konzils. Dazu wird die Untersuchung des folgenden Kanons viel beitragen.

III. Die Entbindung vom Eheband durch das feierliche Gelübde der Keuschheit

Die Diskussionen über diesen 6. Kanon führen uns tiefer in die Absicht der Konzilsväter ein, wenn sie die Formel gebrauchten: si quis dixerit ecclesiam errare. Sie stellen uns zugleich aber vor ein neues Problem, über das, wie uns scheint, noch keine endgültige Antwort gegeben worden ist: Welches ist der dogmatische Wert eines Anathem? Bekräftigt es eine *Definition einer Glaubenswahrheit*, wie man gewöhnlich in den Handbüchern lehrt, oder kann es sich mitunter auf eine bloße *Exkommunikation* beschränken? Die Schwierigkeit ist ja diese: Sowohl in den kirchlichen Gesetzen, welche die Konzilsväter verteidigen mußten, wie in ihren eigenen Diskussionen

vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit: fol. 335r und 335v. So sagte auf dem Konzil auch Diego de Sara, als er über ein Gesetz sprach, das durch Gregor III. die Ehescheidung zuzulassen schien: Re tamen vera, *non potest contra* ea, quae determinata sunt ex fide tenenda, et quae sunt contra bonos mores (IX, 420, 40).

[48] In 8 dicatur, cum decernit separationes etc. . . ., quia Ecclesia potest errare in facto, sed non in decernendo (IX, 740, 28). Damit ist zu vergleichen das aus dieser Zeit stammende, aber noch unveröffentlichte Votum über die geheimen Ehen: Nam licet in factis et statutis circa matrimonia Pontifices quandoque erraverint . . ., tamen in dogmate non potest Ecclesia errare, nec in errorem mittere alios; quomodo posset contraria sentientibus dicere: Anathema? Arch. Greg. Cod. 621, fol. 23v).

[49] „Dans un canon général, le concile se borna à porter des anathèmes contre quiconque *critique* l'Eglise, quand elle enseigne, qu'elle peut, pour de nombreux motifs, prononcer la séparation perpétuelle ou temporaire de corps et d'habitation" (DictThCath IV, 1, 509).

wurde unumwunden zugegeben, daß es sich hier im 6. Kanon um ein ausschließlich kirchliches Gesetz, um eine Maßregel positiv kirchlichen Rechtes handle.

Für die Protestanten hatte natürlich die ganze Frage nach der Lösbarkeit der Ehe auf Grund des feierlichen Gelübdes der Keuschheit keinen Sinn. Von ihrer konkreten Haltung der Abwehr gegen jede kirchliche Macht mußte natürlich diese Bestimmungen des kirchlichen Rechtes ein typisches Beispiel kirchlicher Anmaßung sein. In dem einseitigen Hervorheben der Ehe als zunächst rein natürlichem Rechtsstand für jeden einzelnen hatten sie den Sinn für die Jungfräulichkeit und noch mehr für das kirchliche Gelübde der Keuschheit verloren. Nichts stand davon in der Schrift. Die Unauflöslichkeit der Ehe, die Gott selbst gewollt und die Christus bekräftigt hatte, wurde nach ihm bei dieser Entscheidung der Kirche durch reine Willkür mit Füßen getreten. Das geschah vor allem, weil das Kirchenrecht sogar dem einen Teil zugestand, auch gegen den Willen des anderen — natürlich vor Vollzug des ehelichen Aktes — ins Kloster zu gehen und durch die feierlichen Gelübde das Eheband zu lösen.

Die Katholiken aber standen hier vor einem alten kirchlichen Gebrauch, der auch, so schien es jedenfalls, bezeugt war durch das Leben bekannter Heiliger[50]. Auf der anderen Seite aber konnte nicht übersehen werden, daß die Gesetzgebung selbst nicht so klar war, daß man von einer Tradition sprechen konnte. Diese Sitte war langsam gewachsen und um das 10. Jahrhundert zu einer allgemeinen rechtlichen Reife gelangt[51]. Der theoretische Streit über das Wesen der Ehe zwischen der Schule von Bologna mit Gratian und der von Paris mit P. Lombardus zerstörte im 12. und 13. Jahrhundert auch einigermaßen die spekulativen Gründe dieser Bestimmungen[52]. So kam es, daß mehrere Päpste Dekrete

[50] Ziemlich allgemein wurde angenommen, daß die Hochzeit von Kana die Ehe des Apostels Johannes war. Christus soll ihn unmittelbar darauf zum Apostolat und zur Keuschheit berufen haben. Ferner wies man noch auf die Lebensbilder von Makarius und vor allem von Alexis als Zeugnisse hin. Diese „Tradition“ wurde in den Rechtssammlungen ausdrücklich gelehrt. So im dictum ad c. 26 C. 27 q. 2; CI, I, 1070 Gratians; Lombardus in IV Sent. D. 27 c. 5; c. 2 Verum post, X De conv. conj. III, 32; CI., II, 579 von Alexander III. und vor allem von Innocenz III., der diesem Gebrauch aber nicht geneigt ist: nisi forte secus fieret ex revelatione divina, quae superat omnem legem, sicut a quibusdam sanctis legitur esse factum (c. 14 Ex parte tua, X De conv. conj. III, 32; CI., II, 583).

[51] Das kam teils aus dem Betrachten der Gelübde als einer „geistlichen Hochzeit“, also höheren Ranges (so z. B. Augustin, De bono viduitatis, 8—11; CSEL, XLI, 317—320, von wo c. 41 C. 27 q. 1; CI., I, 1060 stammt), teils auch aus einer jüdischen oder römischen Auffassung — man weiß das nicht genau —, bekräftigt durch das Schriftwort von der „una caro“. Dabei lehrte man, daß die Ehe ihre definitive Vollendung allein im Ehevollzug, der „Consummatio“, erreichte. Vgl. dazu Freisen, a. a. O. 676 ff.; Esmein, a. a. O. I, 199 ff.

[52] Die Schule von Bologna hatte keine Schwierigkeiten wegen der Unterscheidung Gratians von „matrimonium initiatum“ durch den Ehevertrag und „consummatum“ durch den Ehevollzug. Nach dem Lombarden aber beruhte das Wesen der Ehe auf dem Vertrag allein, den „verba de praesenti“, wovon die „sponsalia de futuro“ gut zu unterscheiden waren (IV Sent. D. 27 c. 3—4). So konnte man nicht mehr gut sehen, wie eine unauflösliche Ehe noch durch feierliche Gelübde gelöst werden konnte (Freisen, a. a. O. 164—170; Esmein, a. a. O. I, 119—150). G. H. Joyce, Christian marriage, London 1933, gibt die verschiedenen Meinungen wieder in Kap. 10, § 1 und 3. So schreibt z. B. die Summa de matrimonio Bernards von Pavia (1177): Quaerunt de sponsa de praesenti an liceat ingredi monasterium sponso inconsulto, super quo utique decretistae certant et adhuc sub iudice lis est. Dicunt enim plerique eam sine

erließen, die alle zwar in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen wurden[53], aber nicht in die gleiche Richtung wiesen. Der Gebrauch hat dennoch so tief Wurzel gefaßt, daß darin nie eine wesentliche Änderung eintrat, obschon die theoretischen Schwierigkeiten noch längere Zeit in den Traktaten der Kanonisten und in den Hörsälen der Universitäten diskutiert wurden[54].

Es konnte den Konzilsteilnehmern nicht entgehen, daß die ganze Gesetzgebung auf rein kirchlichem Recht beruhte, wie es Bonifatius III. im Jahre 1298 bei einer ähnlichen Bestimmung über den Charakter der feierlichen Gelübde deutlich genug zugegeben hatte[55].

Wir haben oben bereits gesehen, wie als Antwort auf eine An-

---

sponsi licentia ingredi non posse . . . Haec sententia *rationabilis* videtur, magisque nititur auctoritate doctorum. Quia vero ab hac sententia *ecclesiastica consuetudo* discordat, asserunt nonnulli doctores egregii, sine sponsi licentia ingredi posse, suam sententiam ex illis duobus cap. 27 et 28 (C. 27 q. 2) confirmantes (ed. Lapeyres, Ratisbonae 1860, 299; Joyce, a. a. O. 450).

[53] Innocenz II., Zeitgenosse des P. Lombardus, hat ziemlich stark dessen Theorie vertreten. Alexander III. wollte die beiden Schulen vereinen und nahm so, wie Freisen sagt (a. a.O. 190 f.), die Unterscheidungen aus der französischen Schule, die Schlußfolgerungen aber aus der Bologneser (c. 2 Verum post, und vor allem c. 7 Ex publico, X De conv. conj., III 32). Innocenz III. endlich spricht sich eher gegen den Brauch aus. Aber er schließt: nos tamen nolentes a praedecessorum vestigiis in hoc articulo subito declinare, . . . ipsum (d. h. die Lösbarkeit der Ehe) tibi consulimus observandum in articulo praecedenti (c. 14 Ex parte tua, X De conv. conj., III, 32). Raymund von Peñafort hat alle drei in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen (CI., II, 579, 581 und 584). Im letzten Kapitel hat er nur die Worte „in hoc articulo subito" weggelassen, so daß die Ansicht von Innocenz III., gegebenenfalls andere Anordnungen zu treffen, nicht mehr deutlich ist (ebd. 583).

[54] Mais ce dualisme ne pouvait subsister dans un corps de doctrine comme le droit canonique. Une théorie unique se constitue à la fin du XII[e] et au commencement du XIII[e] siècle; elle emprunta ses principaux éléments à la thèse de l'Eglise gallicane, mais ne la reçut pas en entier; sur certains points elle consacra définitivement l'opinion bolonaise; de là, un certain manque d'équilibre qui se fera sentir dans toute la suite du temps (Esmein, a. a. O. I, 139). Diese Ansicht ist seitdem geblieben und wurde zusammen mit der Lehre von der päpstlichen Macht, ein „matrimonium non consummatum" aus einem gerechten Grunde zu lösen, in Can. 1119 des C.I.C. festgelegt. Diese Zusammenstellung ist es vielleicht, die A. Michel zu seiner eigenartigen Erklärung dieses Kanons zu seiner ersten Form geführt hat: Le canon 8 affirmait les deux causes de dissolution reconnues par l'Eglise et rejetées par les protestants: *la dispense papale* (?) et l'entrée en religion de l'un des deux époux avant la consommation du mariage (Histoire des Conciles, Paris 1938, X, 1, 530).

[55] Quod votum debeat dici solemne ad dirimendum matrimonium efficax, nos consulere voluisti. Nos igitur attendentes quod voti solemnitas ex *sola constitutione Ecclesiae* est inventa, matrimonii vero vinculum ab ipso Ecclesiae capite rerum omnium conditore ipsum in Paradiso et in statu innocentiae *instituente*, unionem et indissolubilitatem acceperit: praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnisatum fuit per susceptionem ordinis, aut per professionem expressam vel tacitam factam alicui de religionibus per Sedem apostolicam approbatis. Reliqua vero vota . . ., non tamen rescindere possunt matrimonia post contracta (c. 1, III, 15 in VI°; CI., II, 1053).

klage Luthers[56] die Konzilskommission nach der Diskussion der Theologen[57] einen besonderen Kanon über die Trennung der Ehe aufgestellt hatte. In ihn hatte sie die zwei hauptsächlichsten Verbesserungen aufgenommen, die ihr im Hinblick auf eine klare Stellung zum Irrtum Luthers notwendig erschienen: Eine vollständige Scheidung ist möglich nach feierlichen Gelübden, und es sind auch noch andere Gründe außer dem Ehebruch, in denen die Kirche eine Scheidung des Zusammenlebens zugestehen kann[58].

Die Haltung des Konzils läßt sich nun vor allem von der zweiten Prüfung dieses Kanons ab sehr deutlich auch im Fehlen einer einheitlichen Ansicht erkennen. Diese Uneinigkeit blieb bis zum Ende bestehen.

Die erste Gruppe, welche die wesentlichste ist, hält mit der Kommission daran fest, den von dieser vorgelegten Kanon unverändert zu lassen. Dies wurde am Schluß auch durch die Mehrheit beschlossen. Leider finden sich nur sehr wenige oder gar keine Erklärungen für diese unerschütterliche Haltung der Gruppe. Sie scheint ihre Ansicht nicht besonders verteidigen zu wollen. Jedenfalls haben weder die Akten noch das Tagebuch von Paleotti uns nennenswerte Zeugnisse hinterlassen[59].

Die zweite Gruppe ist ausdrücklich gegen den Kanon. Viele wollen das Anathem einfach streichen[60] oder den Kanon in das „Dekret“

[56] Der „error“, der den Theologen zur Diskussion vorgelegt wurde, war der dritte. Er lautete: . . erroremque esse extra illam causam fornicationis, divortium facere (IX, 380, 8).

[57] Durch die Abwesenheit von A. Massarelli und Paleotti, seines Sekretärs, ist uns von diesen Diskussionen nichts erhalten. Paleotti teilt in seinem Diarium nur die Ansicht von M. Cornelius mit: Sed cur solvitur matrimonium per religionem, et non ex alia causa? Solvitur quia erat tantum coniunctio animarum, quae solvitur per mortem spiritualem (III, 583, 7). Hierin finden wir sehr alte Ansichten wieder, die auf den Anfang der Entwicklung im kirchlichen Recht zurückgehen. Um diese Ansicht besser zu begreifen, muß man sie mit dem vergleichen, was Cornelius über das Wesen der Ehe sagt (ebd. 582, 14). Einzelne Theologen, die andere Irrtümer behandeln mußten, kommen hierauf bei Gelegenheit zurück, wie etwa J. Peletier (IX, 427, 8) und A. Solisius (ebd. 429, 8).

[58] Am 20. Juli wurde der 8. Kanon vorgelegt, wie er zunächst gezählt wurde: Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per votum solemne religionis alterius coniugum non dirimi; vel ecclesiam errare, dum ob alias causas praeter adulterium facit divortium quoad thorum et cohabitationem ad tempus vel perpetuo; anathema sit (IX, 640, 20). Der erste Teil sollte bis zur feierlichen Schlußsitzung unverändert bleiben (can. 6, ebd. 967, 29; Denz. 970).

[59] Wir haben nur das kurze Wort eines der ersten Mitglieder der Kommission, Pedro Guerrero, Erzbischofs von Granada (Granatensis): 6 est autem verus, quamvis posset differri, quando tractabitur de votis; qui canon est *necessarius* (IX, 688, 49).

[60] So im Monat August Parisiensis: 6 non ponatur sub anathemate (IX, 710, 14); Ugentinus (725, 39); Lucensis (733, 22); Aliphanus (734,8). Vielleicht auch Segobiensis (Pérez de Ayala) (709, 1 a) dem hierin Cathalonensis (716, 29) und Calaguritanus (727, 15 und Anm. 1) folgten.

aufnehmen lassen, in dem die allgemeinen kirchlichen Maßregeln der Reform dargelegt wurden[61], also in ein Dokument rein kirchlich-rechtlicher Art[62]. Diese Haltung trifft man ebenfalls bis zum Ende der Verhandlungen an[63]. Andere dieser Gruppe wollten die Formulierung des Kanons verbessern. Sie gaben dafür die verschiedensten Gründe an. Daher können sie uns eine bessere Einsicht in die Gründe der Debatte verschaffen, besonders da zu ihnen die Kardinäle de Guise und Madrutius oder hochangesehene Theologen wie Foscarari und Pérez de Ayala gehörten. Wir wollen daher zunächst die verschiedenen Anträge für einen neuen Kanon miteinander vergleichen. Darauf soll den Gründen nachgegangen werden, warum man der von der Kommission vorgelegten Form nicht folgen wollte. Das läßt uns dann im 3. Abschnitt die Frage vom Wert des Anathems an einem konkreten Fall in ganzer Schärfe stellen.

Auffallend genug ist, daß die Opposition bei der ersten Beratung des Kanons in der zweiten Hälfte des Juli sehr zahm erscheint. Wir sagten schon, daß einige mit Recht vermeiden wollten, daß im gleichen Kanon dasselbe Wort „divortium" zwei verschiedene Bedeutungen habe[64]. Andere verlangten einige genauere Bestimmungen, durch die dies Gesetz vor Mißbrauch geschützt werden solle[65]. Nur zwei Franzosen, die Bischöfe von Arras und Metz, und ein Engländer finden das Anathem nicht gut. „Man soll besser den Kanon streichen."[66] J. G. Nogueras, Bi-

[61] In 6 non ponatur anathema, sed ponatur in decreto: Senonensis (IX, 699, 30).

[62] Es war so der große Streitpunkt bei der Frage von den geheimen Ehen, ob die Konzilsentscheidung bei dem „dogma" oder beim „decretum" eingeordnet werden solle

[63] Hierauf zog sich die Oppositionspartei unter Führung der beiden Kardinäle de Guise und Madrutius zurück. Am 26. führte, da de Guise abwesend war, Madrutius: neque placet quod 6 canon ponatur sub anathemate (IX, 898, 41). Mit ihm stimmten überein: Antibarensis (899, 19); Pientinus (900, 21); Ariminensis (901, 21); Montismarani (902, 37); Tiburtinus (903, 2); Montisfalisci (903, 22); Pennensis (905, 23); Bobiensis (905, 44). Hierzu kommen noch: Mutinensis (901, 36); Segobiensis (901, 6); Hyprensis (904, 38, vgl. Ehses, ebd. Anm. 3) und Cenetensis (900, 24). — Am 10. November in der vorbereitenden Schlußsitzung: de Guise (IX. 959, 4); Madrutius (III, 747, 7; M. Laureo schreibt aus Versehen in den Akten „6 placet" IX, 959, 7); Rossanensis (IX, 959, 19); S. Severinae (959, 20); Panormitanus (959, 27); Meldensis (959, 34). Es müssen noch mehr gewesen sein. Am Ende wurden die Vota nicht mehr so genau aufgezeichnet. Paleotti sagt: *Multi alii* non probant canonem quartum, nec sextum ... (III, 748, 3). — Auf der Sitzung selbst de Guise (IX, 971, 35); Madrutius (971, 44); Hierosolomytanus im Allgemeinen (972, 4); Virdunensis (974, 22); Atrebatensis (974, 48); Gebennensis (975, 20); Vaurensis (975, 24); Hyprensis (976, 40); Praesmiliensis (976, 50); Lucensis [d. i. J. G. de Nogueras] (977, 10); Abbas Lunaevillae (977, 35) und Villaebertranus (977, 37).

[64] In einer anderen Handschrift (Conc. 122), in der Massarelli die Diskussionen zusammenfaßt, bemerkt er: quod advertatur quod dicitur de divortio quoad thorum, quia hoc etiam dicitur esse causam fornicationis (IX, 680, 25).

[65] Brugnatensis berührt einen Streitpunkt dieser Zeit, wenn er sagt: In 8 dicatur per ingressum actualem religionis approbatae (IX, 656, 18). Pérez de Ayala, der sich sofort tatkräftig gegen den Kanon wendet, sagt nur: „In 8 addatur non in fraudem matrimonii emissum" (657, 9).

[66] IX, 661, 37; 662, 14 und 29: 8 non ponatur sub anathemate, et convenientius, esset, ut tolleretur.

schof von Alife, ist der erste, der die Formulierung des Kanon ändern will. „Der Kanon ist nicht *sicher*", so sagt er. „Sed dicatur: si quis dixerit ecclesiam non posse approbare vota religionis." [67] Bezeichnend ist es wohl, wie er von Anfang an den Weg geht, den die Opposition im August immer einschlägt, wenn Schwierigkeiten gegen den Inhalt eines Kanons auftreten. Es fehlt die Sicherheit. Der Grund, den er angibt, kennzeichnet am besten diese seine Ansicht: Es muß etwas Sicheres vorliegen, wenn man es mit dem Anathem bekräftigen soll. Es ist die Aufgabe der Kirche, dies zu entscheiden.

Während der zweiten Diskussion im August ist das Bild völlig verändert. Viel zahlreicher sind nun jene, die sich gegen das Anathem aussprechen [68]. Mehr noch: auch für diesen Kanon übernimmt Kard. de Guise die Leitung in der Diskussion.

Es ist, als ob die Schwierigkeit der venetianischen Partei gegen den Kanon über die Ehescheidung nach Ehebruch und die Diskussionen hinter dem Vorhang, die sicher dem Eingreifen der Gesandten am 11. August voraufgingen, die Aufmerksamkeit vieler Bischöfe auf die vorgeschlagene Form des Anathem gelenkt haben, die sie aus manchen Schwierigkeiten in diesen so dornigen Fragen der Ehe befreien könnte. Das ist nicht zu verwundern. Es ist ja auch wenig wahrscheinlich, daß die Gesandten diese Formel für den 7. Kanon selbst ausgedacht haben. Sie werden sicher Hilfe durch ihre theologischen Ratgeber und die Bischöfe der venetianischen Partei gehabt haben. Wir werden das bei der Behandlung des 7. Kanons noch näher sehen.

Wichtig ist auch, daß de Guise gerade nach dem Eingreifen der Venetianer seine Verbesserungsvorschläge sowohl für den 7. Kanon, in denen er die Ansicht der Gesandten unterschreibt, wie für den Kanon der Scheidung des ehelichen Zusammenlebens, welcher der 6. Kanon wurde, vorlegt. So sagte er nach der Zusammenfassung von M. Laureo: „6 non placet, sed dicatur: si quis dixerit ecclesiam errasse instituendo matrimonium ratum, non consummatum per sollemnem etc." [69] Eine große Anzahl der Bischöfe stimmte ihm zu. M. Laureo gibt in seinem Summarium sententiarum, in dem er am Ende der Sitzung die Beschwerden der Väter zusammenstellt, 74 Namen dafür an [70]. Hierunter finden sich anerkannte Männer wie Kardinal Madrutius, die Patriarchen von Jerusalem, Venedig und Aquileja, die Erzbischöfe von Kreta und Florenz usw. Er berichtet auch von einer etwas veränderten Form des vorgeschlagenen Kanon, der vielleicht mit einer kleinen Verschiedenheit ganz in die gleiche Richtung wie de Guise weist: „Si quis dixerit ecclesiam errasse iudicando, etc."

Bis hierhin ist alles sehr deutlich. Alle drei Formulierungen: „si quis dixerit ecclesiam non posse approbare", „errasse instituendo" oder „errasse iudicando" geben der Kirche die Macht, diese Sitte gut-

[67] 8 non continet certam veritatem, sed dicatur . . . (IX, 675, 9).
[68] Siehe Anm. 60 und 61.
[69] IX, 687, 5.
[70] IX, 742, 29—41.

zuheißen oder — und dieser Unterschied ist von Bedeutung — sie sagen, ohne über das allgemeine Prinzip zu urteilen (also eine Vorsicht mehr in der Definition), daß die Kirche in der Vergangenheit sich nicht geirrt habe (errasse), wenn sie die Sitte anerkannte. Sie hat also nicht, wie Luther ihr vorwarf, über ihre Befugnisse hinaus gehandelt oder tyrannisch und eigenmächtig Ehen gelöst, die sie nicht zu lösen vermochte.

Merkwürdig ist nun, daß nach dem Monat August der Widerstand ebenso plötzlich, wie er aufgekommen war, auch wieder verschwand. Nur eine Gruppe hervorragender Theologen äußerten bis zum Ende ihre Abneigung. Man sucht nun nicht mehr den Kanon zu verändern, sondern ihn einfach wegzulassen oder wenigstens das Anathem zu entfernen. Wir kennen nicht den Grund für diese große Änderung. Vielleicht wurde sie auch durch die Veränderung der Einleitung in die Kanones einigermaßen bestimmt.

Wenn wir nun den Gründen nachgehen, warum einige Bischöfe sich weiter gegen den Kanon stellen, so liegen diese allein in dem, was wir in der Einleitung zu diesem Kapitel sagten. Eine erste Schwierigkeit, die sie vorlegten, weist darauf hin, daß der Kanon als solcher nicht durch die Schrift und die Tradition bekräftigt werde. So bedauert Fr. Delgado, Bischof von Lugo in Spanien (Lucensis), daß man nur auf die Macht des Papstes sich stützen könne[71]. Am 9. September noch unterstrich Foscarari, daß auch die Päpste durch Innocenz III. sich geäußert hätten „auf eine Weise, die verschieden ist von dem Anathem“ [72].

Innocenz hatte in seinem Streben, im kirchlichen Recht allein den Kontrakt (verba de praesenti) als wesentlich für die Eheschließung anzuerkennen, „es nicht für unbesonnen gehalten“, auch in der Frage der feierlichen Gelübde die Priorität des Kontraktes vor dem ehelichen Akt zu behaupten. Er wollte aber „nicht plötzlich abweichen von dem Weg, den seine Vorgänger gegangen waren“ [73].

[71] In 6 canone non apponatur anathema, quoniam etsi verum sit, tamen exstat tantum authoritas pontificum, non sacrae scripturae (III, 702, 25). M. Laureo sagt nur: In 6 non ponatur anathema. Im gleichen Votum aber trat Lucensis für die Formel ein: si quis dixerit ecclesiam errare in canon 7 und 8 (IX, 733, 21). Paleotti überliefert uns übrigens hier wieder einen interessanten Einzelzug: Placet ut si fieri possit, inveniatur alia formula: si id non potest, probabo canonem (III 702, 28). Diese Formel nahm er also nicht ohne Schwierigkeit an.

[72] In sexto canone: non placet anathema, nam Innocentius III ait non inconsulte: „Responderit etc.“ (nach der falschen Schreibweise von Merkle), quod diversum est ab anathemate. Unde placet dici: si quis dixerit ecclesiam errasse etc. ut per D. Lotaringium (III, 710, 45—711, 1). M. Laureo sagt aber: 6 canon non ponatur sub anathemate, vel ponatur, sicut dixit Lotharingus. Ehses verbessert 6 in 7, worin er sich wohl irrt (IX, 786, 33 und Anm. 2).

[73] . . . Nos autem inquisitioni tuae taliter respondemus, quod, etsi *possit non inconsulte videri*, ex quo matrimonium inter legitimas personas per verba de praesenti contrahatur, illis viventibus in nullo casu possit dissolvi, ut vivente reliquo alter ad secunda vota transmigret, etiamsi unus fidelium, inter

So begreift man am besten, wie der Bischof von Modena am 27. Oktober seine Ansicht und die vieler anderer Bischöfe in der Erklärung zusammenfaßte, daß der Kanon rein „kirchliches Recht enthalte“ [74]. Das wurde noch mit mehr Kraft durch M. Pérez verteidigt. Die Lehre des Kanon ist „wahr“; aber sie werde nirgends „in der Schrift noch durch eine andere zwingende Autorität gelehrt“ [75]. Was er hierunter verstand, legte er in seinem Votum erneut dar, das über den 7. Kanon handelt. Auch „Überlieferungen der Kirche“ können in einem ‚Dogma‘ festgelegt werden [76].

Was ist nun die Antwort der Gegenpartei? So gut wie keine. Jedoch ist etwas erhalten von der Antwort des P. Guerrero, eines einflußreichen Mitgliedes der Konzilskommission dieser Sitzung, der darüber hinaus den Eindruck macht, daß er von Zeit zu Zeit im Namen dieser Kommission sprechen wollte oder mußte [77]. Soweit man nach dem urteilen kann, was M. Laureo aus seinem Votum mitteilt, leugnete er nicht, daß man sich nicht auf die Schrift und Tradition berufen könne. Im allgemeinen werden dann die von ihm angeführten Texte ziemlich treu in den Akten angegeben. Es ist ihm aber genügend, um eine Verurteilung unter dem Anathem zu rechtfertigen, wenn das Objekt des Kanons „sicher“ ist und „notwendig“ [78]. Dies letztere kann schwerlich etwas anderes bedeuten als eine Anspielung

quos est ratum coniugium, fieret haereticus, etc. . . . nisi forte secus fieret ex revelatione divina, quae superat omnem legem, sicut a quibusdam sanctis legitur esse factum; nos tamen nolentes a praedecessorum nostrorum vestigiis in hoc articulo (über die feierlichen Gelübde) *subito* declinare, qui respondere (= responderunt) consulti . . . (Cl., II, 583).

74 Non placet in sexto canone poni anathema, cum sit *iuris positivi* (III, 740, 33). In 6 canone advertatur de anathemate (IX, 901, 36).

75 Am 9. September: In sexto canone non probo quod feriatur qui contrarium dicit: nam *vera* est quidem doctrina, *sed non ideo* contraria anathemisanda, cum nec locus scripturae, nec alia necessaria authoritas id doceat (III, 710, 20). Für denselben Tag sagt M. Laureo nicht viel: 6 non ponatur sub anathemate (IX, 785, 32). Aber am 14. August hatte er erst geschrieben: Item ad edendum hunc (canonem) non est scriptura divina, nec aliquis sanctorum, aut aliquod concilium. Das hat er oder Massarello später gestrichen (IX, 709, 1. Anm. a).

76 In 7 nollet excludi traditiones ecclesiae, super quibus etiam dogma statui potest (III, 710, 22).

77 Z. B. IX, 780, 39—46. Dazu bemerkt M. Laureo: Et defendit omnes canones, tamquam unus ex deputatis (ebd. 780, 50). Siehe auch III, 709, 26. Die Gewohnheit war sonst, daß die Deputierten selbst nicht ihre Meinung über einen Kanon vorlegten (III, 696, 20). Man scheint sich aber in dieser Sitzung nicht daran gehalten zu haben. Auch die anderen Deputierten äußerten ihre Ansicht und verteidigten ihren Antrag in der Kommission.

78 6 est autem *verus*, quamvis posset differri, quando tractabitur de votis; qui canon est *necessarius* (IX, 688, 49). Von allergrößter Bedeutung ist eine andere Bemerkung des gleichen Mitgliedes der Kommission an Rossanensis (nach Ehses, dessen Angaben aber nicht ausreichen). Es geht über Kanon 12: Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: a. s. (IX, 682, 39). Es gab mehrere Teilnehmer auf dem Konzil, die nicht glaubten, daß dieses Recht *immer* und *ausschließlich* der Kirche zugestanden

auf die erste Aufgabe, die sich das Konzil gestellt hatte, wie die Einleitung dieser Kanones selber sagte: „die vornehmsten Irrtümer und Ketzereien der Diener Satans ... auszurotten“ [79]. Er scheint das Ungenügende beachtet zu haben, das darin lag, zu bestimmen, die Kirche habe früher (errasse) nicht über ihre Macht hinzu gehandelt. Die Tatsache selbst, daß das Eheband durch die feierlichen Gelübde gelöst werden könne, ob dies nun durch das Naturrecht, göttliches Recht oder rein kirchliches Recht geschah, solle notwendig gegen die Protestanten unter dem Anathem bekräftigt werden [80].

Das bringt uns zum Schluß zur dritten und letzten Frage: Was wurde denn schließlich durch ein solches Anathem beschützt: eine *Glaubenswahrheit* in unserem genau umschriebenen modernen Sinn, oder eine Wahrheit, die man mit sogenanntem *„kirchlichen Glauben“* annehmen muß, oder schließlich eine *Wahrheit im allgemeinen*, deren Leugnung zu einer Haltung gehört, der die Ansicht der Kirche und ihre Gewohnheit, die seit der Zeit der Apostel gutgeheißen ist, fremd bleibt, eine *„vermessene Haltung“*, die einen großen Verlust bedeutet für die gläubigen Christen? [82]

---

habe und zustehen sollte. Einer der größten Kanonisten der Zeit, de Covaruvias (Civitatensis), der auch auf dem Konzil anwesend war, nahm ebenfalls eine wenn auch untergeordnete Macht der Fürsten an. In diesem Zusammenhang gesehen, begreift man die Worte von Guerrero: Dixitque non esse verum, quod dixit quidam pater, non debere fieri canonem *nisi in re invariabili*, et ideo 12 non (?) placet (IX, 689, 21). Dies alles steht in demselben Votum vom 11. August.

[79] Bereits in der Einleitung zu den Kanones am 7. August wurde vorgeschlagen: . . . quod reliquum est, illos etiam praecipuos ac insigniores errores atque haereses exterminare intendens, quae circa matrimonii sacramentum a satanae ministris his nostris temporibus suscitatae aut inventae sunt, . . . (IX, 682, 2—5). P. Guerrero selbst bleibt diesem Prinzip sehr treu und kommt fortwährend auf es zurück, gerade auch für can. 6: 4 bene manet, quia damnat verba Lutheri in duobus locis (IX, 688, 48). Siehe auch: est contra haereticos . . . (ebd. 781, 11—15).

[80] Man weiß, wie das Konzil mit Sorgfalt vermieden hat, über katholische Streitigkeiten zu handeln. Vgl. hierüber H. Lennerz, Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen: Schol 4 (1929) 38—52. Von dieser Sicht aus muß vielleicht auch der Vorschlag von de Guise gesehen werden. Er sagt nicht, wie vielleicht bei anderen Kanones, die er vorschlägt, „errare“, sondern „errasse“. Er will also gleichsam absehen von der absoluten Feststellung der Wahrheit dieser Gesetzgebung; mit anderen Worten: die Gesetzgebung, wie sie *tatsächlich* in den Dekretalen steht, war keine Gewaltanmaßung.

[81] Am 5. September wurde eine neue Einleitung vorgeschlagen: Cum igitur matrimonii firmitas inviolabilis a Christo magis sit explicata, sanctitasque, veteri legi incognita, nova lege eidem accesserit: merito insigniores schismaticorum haereses erroresque exterminare cupiens sancta synodus hos in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematismos (IX, 761, 19—22). Am 13. Oktober wurde die „doctrina“ in dieser Einleitung noch auf den Antrag verschiedener Bischöfe hin erweitert. Den Wortlaut kann man praktisch unverändert bei Denz., n. 969, finden. Die Kanones aber wurden durch eine ebenfalls längere Formel eingeleitet (ebd. 970). Der Schluß lautet: Adversus quam (traditionem universalis Ecclesiae) impii homines huius saeculi insanientes non solum perperam de hoc venerabili sacramento sense-

Daß die Wahrheit des Kanon „de fide definita“ sein soll, ist die gewöhnliche Ansicht der Handbücher[82], die mitunter, wie uns scheint, mehr mit Geschicklichkeit und Spitzfindigkeit als mit historischer Sicherheit bewiesen wird[83]. Der Einwurf von Pérez de Ayala schien ebenfalls in diese Richtung zu weisen, vielleicht auch die Verbesserung von de Guise. Das dürfte auch meist die Absicht des Konzils in der 1. und 2. Beratung (1545—1547 und 1551—1552) gewesen sein, wie M. Cano in seinen Loci theologici[84] bezeugt. Die Frage aber ist, ob dies noch in den letzten Sitzungen so war, vor allem in der über die

runt, sed de more suo praetextu Evangelii libertatem carnis introducentes, multa ab Ecclesiae catholicae sensu et ab Apostolorum temporibus probata consuetudine aliena scripto et verbo asseruerunt non sine magna Christi fidelium iactura: quorum temeritati sancta et universalis Synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum errores et haereses (in der Sitzung wurde die Ordnung dieser Worte umgekehrt), ne plures ad se trahat perniciosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos errores et haeresiarchas (in der Sitzung: hos in ipsos haereticos eorumque errores) decernens anathematismos (IX, 888, 36—889, 2 und 967, 8—15). Wir wollen vor allem darauf hinweisen, daß hier ausdrücklich nirgends nur von einem Glauben oder von einer für das ewige Heil notwendigen Lehre gesprochen wird. Das Konzil stellt sich auf einen viel weiteren Standpunkt.

[82] L. Billot, De Ecclesiae sacramentis, Romae 1918, II, 444—447.

[83] So bei Billot, a. a. O. Dies wurde auch durch A. Michel übernommen: Ici encore on peut se demander comment cette doctrine peut être article de foi. C'est que ce dogme se rattache au dogme général du pouvoir qu'a l'Eglise de délier. Dans la proposition générale: Quodcumque solveris super terram . . . est contenu formellement et implicitement cette proposition particulière: Le mariage, annulé dans le droit commun de l'Eglise en vertu de la plénitude du pouvoir apostolique, est vraiment annulé en conscience: Histoire du Concile, X, I, 551. Vgl. die gute Kritik darüber vom Juristischen aus bei R. Favre, Les condamnations avec anathème: BullLittEccl 47 (1946) 233—238. Die Kritik müßte, um ganz zutreffend zu sein, sich vor allem auf ein Studium der Akten stützen. Das tut R. Favre praktisch nicht.

[84] Locorum theologicorum libri duodecim, Venetiis 1567 (1. Ed. Salamancae 1563) lib. V: De auctoritate Conciliorum. Er stellt zuerst die Frage: Nonne igitur, dixerit quis, erit aliqua nota, qua conciliorum de fide iudicia internosci queat? Erit plane. Prima, et ea quidem manifesta, si contrarium asserentes pro haereticis iudicentur . . . Altera nota est, cum in hanc formam synodis decreta praescribit, si quis hoc aut illud senserit, Anathema sit: qualia *permulta* (nicht alle?) sunt in concilio Toletano primo et in synodo Tridentina . . . Tertia est, si in eos qui contra dixerint excommunicationis sententiam ipso iure feratur (5, 4 I, 329). Sein Schüler Dom. Bañez meint dasselbe. Aber er stellt die Exkommunikation an die erste Stelle: De fide, spe et charitate, in II q. 1, a. 10, Lugduni 1588, Dubium septimum, 100 B. — M. Cano geht noch weiter und gibt zwei Beispiele aus der Zeit, in der er selbst auf dem Konzil als Theologe wirkte. Der erste geht über den 11.Kanon der 13. Sitzung (Denz. 893). Darin wird ausdrücklich eine Unterscheidung gemacht zwischen dem Anathem über eine Ketzerei der Protestanten und der Exkommunikation einer Lehre, die früher Cajetan vorgetragen hatte, und die nach ihm „falsa et noxia“ war (I, 329 f.). Dennoch bemerkt Cano, daß in Kanon 6 derselben Sitzung die Leugnung „consuetudinis ecclesiae in processionibus sollemniter circumgestandum (sacramentum)“ noch nicht per se eine Ketzerei sei, aber daß sie wohl nach der Ansicht des Konzils so genannt werden könne, wenn sie aus Unglauben an die eucharistische Gegenwart geschehe. Darum habe das Konzil vorsichtig (caute) das Wörtchen „ideo“ beigefügt (ebd. 337 f.).

Ehe. Dann aber wäre es doch wohl die erste Aufgabe von Guerrero gewesen, auf die Unbegründetheit der Beschwerden so vieler bedeutender Konzilsteilnehmer hinzuweisen[85].

In allen Kanones von Trient eine Wahrheit „de fide definita" entdecken zu wollen, scheint uns daher viel von einem Postulat zu haben, das[86] die Handbücher treu voneinander seit einer bestimmten Zeit übernehmen, das man aber, seitdem die Akten herausgegeben wurden, noch nicht bewiesen hat. H. Lennerz, ein guter Kenner des Konzils, hat jüngst der Absolutheit dieses Prinzips einen ersten Stoß gegeben[87]. Man muß erst genau dem nachgehen, was zur Zeit von Trient, innerhalb und außerhalb der Beratungen, Worte wie fides, dogma, haeresis, error und Anathem bedeuteten. Das aber ist noch nicht geschehen, und es wird eine schwierige und umfangreiche Untersuchung werden[88].

Man kann aber, wie es jüngst R. Favre getan hat, die heute allgemein vertretene Ansicht retten, wenn man sagt, daß im Kanon etwas „de fide ecclesiastica" definiert wurde[89]. Wir müssen nämlich annehmen, daß diese Lösung vom ehelichen Band durch die feierlichen Gelübde tatsächlich nicht auf eine Offenbarung Gottes hin geschieht, was wir unter „fides theologica" verstehen, sondern

[85] Es ist ganz deutlich aus dem erbitterten Streit über die geheimen Ehen, daß die Art des Vorangehens auf dem Konzil anders war, je nachdem etwas zum „dogma" oder zur Reform gehörte und so in das „decretum" aufgenommen wurde. Im letzteren Fall war eine einfache Mehrheit erfordert, nicht aber im ersteren, in dem man zunächst auf die Schwierigkeiten aus der Schrift und der Tradition antworten mußte. Das sollte die große Schwierigkeit bei der Beratung von Kanon 7 sein, bei der man meinte, einige klare Texte der Kirchenväter vor allem aus Ambrosius (Ambrosiaster) gegen sich zu haben.

[86] Das deutet R. Favre gut an: Telle est la persuasion commune. La chose paraît même si évidente, qu'elle se passe de preuves; oder: quelque routine, quelque préjugé tenant plus du *postulat* que de la vérité des choses: Les condamnations avec anathème (a. a. O. 226—241, bes. 226).

[87] Notulae Tridentinae: Greg 27 (1946) 136—142. In seinem ersten Anathem (Denz. 798) schränkt das Konzil eine Exkommunikation latae sententiae ein.

[88] Pionierarbeit hat hier A. Deneffe S. J. geleistet. Zunächst über den Begriff der „traditio". Darüber handelt er in: Der Traditionsbegriff. Studien zur Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie 18), Münster 1931; über Trient 62—73. Zum Worte „dogma" legt er eine erste Wortzusammenstellung vor: Dogma, Wort und Begriff (Schol 6 [1931] 381—400, 505—554). Über Leo den Großen schreibt er genauer im einzelnen: Tradition und Dogma bei Leo dem Großen (Schol 9 [1934] 543—554). — Über „anathema" hat R. Favre einige Bemerkungen (a. a.O. 228—232), über „Ketzerei" A. Michel (DictThCath, VI, 2208—2211). Die ganze Lehre von Offenbarung und Dogma in ihrer modernen Präzision, wie sie auf dem Vaticanum in der 3. Sitzung festgelegt wurde (Denz. 1785 ff.) findet Deneffe erst vom 18. Jahrhundert ab (vgl. Dogma, a. a. O. 538).

[89] BullLittEccl 18 (1947) 31—48; für unseren canon 6 aber bereits im vorigen Artikel: 17 (1946) 233—238. Er verweist selbst auf zwei Handbücher, die diese Ansicht verbreitet haben: A. de Smet, De Sponsalibus et Matrimonio, Brugis, I, 19274, n. 338, 289, Anm. 3; Payen, De Matrimonio, Zi-ka-wei 1929, II, 512. In vielen Kanones dieser Sitzung soll das Konzil entweder ein „factum dogmaticum" oder eine „veritas theologica" unfehlbar festgelegt haben. Dies gehört sicher zur Macht des Papstes und des Konzils. Darum muß aber noch nicht jemand diese Wahrheiten mit göttlichem Glauben annehmen.

auf ein Wort der Kirche hin, der Christus — und dies allein wissen wir durch den Glauben — die Sakramente anvertraut hat, sowohl in ihrer Anpassung wie in ihren praktischen Folgen. Diese Hypothese ist sicher möglich. Aber sie muß zuerst aus den Akten bewiesen werden und darf nicht als ein Apriori hingestellt werden, wie R. Favre es zu sehr getan zu haben scheint. Vielleicht kann, was wir unter „fides ecclesiastica“ verstehen, auch eingeordnet werden unter den allgemeinen Ausdruck „Glaube“ und „Dogma“, die so häufig auf dem Konzil gebracht wurden.

Eine dritte Interpretation scheint uns jedoch nicht ausgeschlossen. Doch können wir sie noch nicht mit dem Grad der Sicherheit vorlegen, wie wir es gerne wünschen möchten. Es bedarf dazu noch einer eingehenderen Untersuchung der dritten Periode der Konzils (1562 bis 1563). Warum müssen wir von unseren schon differenzierten Begriffen und Definitionen ausgehen und nicht vielmehr von denen des Konzils, die sicher noch nicht den Grad der Genauigkeit in der Unterscheidung hatte wie auf dem Vaticanum? So hat auf dem Konzil von Trient das Wort „Dogma“ eine noch unbestimmte Bedeutung. Es ist zuerst eine feste Regel, eine sichere Wahrheit oder eine feststehende Tatsache. Dies sind ganz besonders die Eigenschaften eines Glaubenssatzes. Dogma, in einem abgestuften Bereich, wird aber auch gebraucht für die Überlieferungen in der Kirche, für die kirchliche Disziplin. Ihre „religiöse Sicherheit“ besteht, wie wir oben sahen, in der Tatsache, daß sie zu nichts hinführen, was gegen den Glauben und die guten Sitten ist. Insofern können diese Wahrheiten auch in einem „Dogma“ festgelegt werden. So begreifen wir gut, was Guerrero sagt, als er behauptete, daß das Objekt eines Kanon nicht notwendig auf der ganzen Linie unverändert bleiben müsse[90]. Kurzum, der dogmatische Wert eines „Dogma“ des Trienter Konzils muß, wenn er in unsere heutigen Begriffe gefaßt werden soll, zuerst aus dem Zusammenhang heraus erarbeitet werden.

Das beste Mittel, den Sinn des Konzils aus dem Zusammenhang zu erforschen, ist das Studium der Einleitungen, die das Konzil selbst für die Kanones aufstellte. Diese sind viel zu wenig durchgearbeitet worden. Wir haben einige Einleitungen, in denen die Absicht des Konzils deutlich auf eine echte „Glaubenswahrheit“ hingeht[91]. Doch haben wir den Eindruck, daß dies nicht bei unserem Kanon der Fall ist. Leider sind die Zeugnisse über diese Einleitung zu den Kanones über die Ehe in den Akten ziemlich gering. Vor allem erwähnt man mehrmals einen Vorschlag des Kardinals de Guise, den er dem Sekretär schriftlich einreichte[92]. Aber man hört nichts über den Inhalt noch über seine Ab-

[90] Siehe Anm. 78 am Ende.

[91] So für die Lehre von der Rechtfertigung: Post hanc de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, *iustificari non poterit*, placuit sanctae Synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant (Denz. 810 am Ende).

[92] Lotharingus dixit, quod circa praefationem dabit votum (suum) in scriptis secretario (IX, 687, 3). Hierin folgt ihm u. a. Fesulanus (712, 27) und Ostunensis (723, 34), später im September Atrebatensis (788, 18).

sicht. Viele Konzilsväter wünschen zunächst, daß in die Einleitung ein lehrhafter Teil eingefügt werde[93]. Als dies geschehen ist, soll er noch erweitert werden[94]. Man legt dann im September infolge der dauernden Unzufriedenheit der Bischöfe eine zweite Einleitung vor. Der Unterschied zwischen beiden scheint nicht allein darin bestanden zu haben, daß die zweite auch eine sehr kurze „doctrina" enthielt, sondern sie war auch „diminuta"[95]. Was bedeutet nun dieses „diminuta"? Es bezieht sich gewiß nicht auf eine größere Kürze der Lehrauseinandersetzung in der Einleitung. Denn diese ist in Wirklichkeit länger. Es scheint sich auf die Tragweite des Anathem zu beziehen. In der 1. Einleitung vom 5. September heißt es nämlich nur: haec definit et statuit[96]. In der 2. Einleitung aber bezieht sich das Anathem ausdrücklich auf die häretischen *Personen:* in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematismos[97]. Einige Bischöfe wünschten eine Verbindung der beiden Einleitungen. So wohl auch de Guise [98]. Das kann sich sicher wiederum nicht auf die Lehre beziehen, da hier der Unterschied nur eine längere oder kürzere Darstellung ist. Es wird sich daher auf das beziehen, was das Anathem treffen sollte. Das wird bekräftigt durch den Vorschlag des Bischofs von Montefiascone, der auch die beiden Einleitungen zusammenbringen möchte. M. Laureo hat uns glücklicherweise den Sinn bewahrt, worum es ging: Dicatur in fine *hos errores exterminavit*[99]. So geschah es auch am 13. Oktober, und zwar in einem noch ausführlichen Wortlaut. Es geht also nicht allein um falsche Ansichten über das Sakrament selbst, sondern auch um allerlei Behauptungen, die „dem Geist der katholischen Kirche seit der Zeit der Apostel fremd sind". Um dieser Vermessenheit entgegenzutreten, will das Konzil „die schlimmsten Irrlehren und Häresien ausrotten" und darum das Anathem „gegen die Irrtümmer und Irrlehrer" (hos in ipsos errores et haeresiarchas) richten[100]. Da die zwei Einleitungen nun zusammengebracht sind, kann sich das Anathem in den folgenden Kanones sowohl gegen eine Person wie gegen eine Lehre richten. Die Angelegenheit bleibt, so will uns scheinen, bewußt unklar. Die Lehre steht mehr im Bereich der „errores" als der „haereses".

Vorläufig halten wir also die Hypothese, daß in den Kanones dieser 24. Sitzung Wahrheiten verschiedenen dogmatischen Wertes behandelt wurden. Was soll aber dann das Anathem dabei bedeuten? Es war früher eine Formel der Exkommunikation. Diesen Sinn hat es auf dem Konzil sicher nicht verloren[101]. Aber es war auch

[93] So Madrutius: Praefatio non placet, quia nihil docet, sed ponatur doctrina (IX, 687, 19), und noch verschiedene andere.

[94] Wieder Madrutius: Secunda praefatio magis placet, et magis placeret, si fieret uberior (IX, 779, 33). Auch Segobiensis (A. de Cuesta): Dixit necessarium esse doctrinam his canonibus praeponere, et quae proposita est, non est sufficiens. Ideo pauca addantur (785, 30). Das wiederholt Ostunensis: Secunda praefatio magis placet cum annotatione Segobiensis. Advertatur etiam quod matrimonia antiquae legis habebant aliquam sanctitatem. Item *eadem doctrina non continet omnes canones* (790, 5). Auch Mutinensis ist nicht zufrieden mit der „doctrina": Placet secunda praefatio, non tamquam doctrina, quia multa desunt, sed tamquam encomium quoddam in prohemio (III, 710, 41).

[95] So sagt wenigstens Verallus: placet prima praefatio, non autem secunda, quia est *diminuta* (IX, 781, 23). [96] IX, 760, 6. [97] Siehe Anm. 81.

[98] Aquinatensis: Utraque praefatio placet; sed posset ex utrisque fieri una cum annotationibus (?) Lotharingi (IX, 787, 29). So auch Arianensis (789, 13) und Hyprensis (791, 32).

[99] Utraque praefatio placet; sed magis placeret ut ex utraque fierit una. Dicatur in fine hos errores exterminavit (IX, 788, 39). [100] Siehe Anm. 81.

[101] So bemerken wir, daß Kard. Pallavicini, dem viel mehr Dokumente zur Verfügung standen als uns, selbst nach der Ausgabe der Görresgesellschaft,

eine Formel geworden, in der ein Konzil oder der Papst auf feierliche Weise gegen den einen oder anderen von der allgemeinen Lehre abweichenden Irrtum sich aussprachen. Es ist daher die Form einer, in unserer heutigen Terminologie gesprochen, feierlichen Verlautbarung des außergewöhnlichen und so unfehlbaren Lehramtes. Eine Wahrheit, auf einem Konzil mit dem Anathem bekräftigt, wurde somit „Dogma“, d. h. unfehlbare Lehre, aber stets nach ihrer Eigenart und ihrem Inhalt. So kann das Konzil Glaubenswahrheiten festlegen und diese sind dann „de fide divina und catholica“. Aber auch „dogmatische Tatsachen“ und „theologische Wahrheiten“ und selbst kirchliche Gesetze können so zum „Dogma“ in diesem Sinn erklärt werden. Das bedeutet aber nicht notwendig, daß sie dann als eine von Gott geoffenbarte, durch sein Wort bekräftigte Glaubenswahrheit angenommen werden müssen. Freilich kann dies in einzelnen Fällen geschehen, die zunächst „theologisch sicher“ waren und später als implicite geoffenbart erscheinen. Das ist nicht immer so, weil der Grund dieser beiden Erkenntnismöglichkeiten ganz verschieden ist.

Zum Abschluß können wir vielleicht am besten diese Erklärung durch den Versuch beleuchten, die Qualifikation dieses Kanon zu bestimmen. Um was geht es in ihm? Es handelt sich nicht um ein rein kirchliches Gesetz, wenigstens nicht in dem Sinn, daß alles auf rein gesetzlichem Gebiet bleibt. Denn das Gesetz wirkt sich irgendwie aus, und zwar in der sakramentalen Ordnung, da es das sakramentale Eheband löst. Und so ist es auch eine Tat. Als solche wird sie aber in ihrer allgemeinen Gültigkeit beschaut, und insofern ist sie auch eine Wahrheit, eng verbunden mit Glaubenswahrheiten, genauer noch mit Glaubenstatsachen. Durch das Anathem wird daher die Sicherheit dieser Tat und dieser Wahrheit feierlich und unfehlbar erklärt. Die Qualifikation der wahren Tatsache ist daher „certum“, und zwar mit einer Sicherheit, die wir gerne „certitudo definita“ nennen möchten, um sie von der gewohnten Qualifikation „certum et communis“ zu unterscheiden, die nur auf der allgemeinen und einheitlichen Lehre der Kirche gründet. Das scheint uns die wahrscheinlichste Deutung zu sein, die am besten mit der Ansicht des Konzils übereinstimmt.

Wir wissen, daß wir mit diesen Untersuchungen in etwa von der bisher gebräuchlichen Methode abweichen, die Kanones des Trienter Konzils zu interpretieren. Die Tatsachen, die wir in den Akten finden, scheinen jedoch deutlich genug zu sprechen. Wir hoffen noch mehr Beweise vorzulegen, wenn wir einmal die meisten Kanones der 24. Sitzung untersucht haben.

und der gegen Sarpi voll die Orthodoxie des Konzils verteidigt, spontan diese Absicht einem Teil der Bischöfe zuschreibt, die besonders an der Verbesserung des 7. Kanon nach dem Eingreifen der venetianischen Gesandten beteiligt waren. Vgl. oben Anm. 6.

Zur Begründung des Kausalprinzips

Von Anton Pechhacker S. J.

Die in neuerer Zeit gemachten Bemühungen um die Rechtfertigung des Kausalprinzips haben auch dort, wo sie nicht gerade zum Ziele führten, viel Beachtenswertes und Anregendes geboten. Hier soll aber nur auf das eingegangen werden, was auf dem geraden Wege zur Lösung hin liegt, und zwar soll nur die innere Begründung, die der Natur der Sache entnommene, ins Auge gefaßt werden[1]. Wir wollen uns zunächst um eine klare Herausstellung der Frage bemühen, dann die einschlägigen Beiträge zur Lösung anführen und bewerten und schließlich das Ergebnis aus dem Ganzen zusammenfassen.

1. Die Fragestellung

Die Geltung des Kausalprinzips hat im Altertum und Mittelalter keine eigene und eingehende Behandlung gefunden, so wertvolle Bemerkungen auch gelegentlich darüber gefallen sein mögen. Die Versuche, die Geltung dieses Prinzips als allein mit dem Widerspruchsprinzip gegeben darzutun, wie sie seit dem 18. Jahrhundert, der Zeit des Rationalismus, vorgelegt werden, nötigen uns zu einer klaren und scharfen Herausstellung der Frage.

Das Prinzip bezieht sich auf das Kontingente, in sich rein tatsächlich, nicht durch sein Wesen und in diesem Sinne nicht durch sich selbst Existierende. Es fragt nicht nach dem, was ein solches Kontingente innerlich, als innerer Bestandteil konstituiert, also nicht nach seinem Formalgrund oder nach etwas zum Formalgrund Gehörendem, sondern nach etwas vom Kontingenten sachlich Verschiedenem, nach der Ursache; und es fragt, ob diese Ursache absolut notwendig sei, falls das Kontingente ins Dasein treten soll. Solange ich das Bedürfnis des Kontingenten nach einer Ursache nicht kenne oder nicht voraussetze, ist ein nicht verursachtes Kontingentes kein Widerspruch, keine affirmatio et negatio eiusdem, und so läßt sich die Geltung des Kausalprinzips, welches das Erfordernis der Ursache ausspricht, nicht mit Hilfe des Widerspruchsprinzips dartun.

Es geht auch nicht an, ein allgemeines Prinzip vom hinreichenden Grund aufzustellen und als absolut geltend aufweisen zu wollen und dann zu behaupten, das Kausalprinzip sei in diesem Prinzip vom

[1] Umfassender soll die Geschichte dieser Frage in ihrer Entwicklung und ihren verschiedenen Ergebnissen in einer ausführlicheren Studie behandelt werden. Auch über die einzigartige entscheidende Bedeutung des Kausalprinzips soll dort mehr gesagt werden.

hinreichenden Grund einschließlich enthalten und mit ihm zusammen bereits auch als notwendig geltend aufgewiesen. Der Begriff Grund umfaßt eben zu Verschiedenartiges; besonders sind der innere und der äußere Grund zu unterscheiden. Die Ursache gehört zu diesem letzten. Wollte man die Gültigkeit eines so allgemein aufgestellten Prinzips vom hinreichenden Grund als durch das Widerspruchsprinzip gegeben betrachten, so wäre das richtig für den inneren Grund, ginge aber nicht ohne weiteres auch an für den äußeren Grund. Auch von einer unmittelbaren Evidenz eines solchen allgemeinen Prinzips könnte man nicht einfachhin reden; denn diese Evidenz müßte für die je grundlegend verschiedenen Fälle eigens aufgewiesen werden, und so käme man eben wieder zu einer eigenen Rechtfertigung des Kausalprinzips, des Prinzips vom äußeren dynamischen Daseinsgrund des Kontingenten, genauer: von der Wirkursache. Die eigene Rechtfertigung dieses Prinzips läßt sich nicht umgehen.

Machen wir uns die Frage noch etwas klarer. Nicht selten heißt es: ein kontingent Existierendes ist aus sich unbestimmt, ob es existiere oder nicht; nun ist es aber ein Widerspruch, zu sagen, ein aus sich zum Existieren oder Nichtexistieren Unbestimmtes existiere durch sich allein, d. h. ohne Ursache, sei also doch aus sich zum Existieren bestimmt. Und so glaubt man, im unverursachten Kontingenten einen inneren Widerspruch aufgedeckt zu haben.

Es genügt, im Obersatz die nötigen Unterscheidungen zu machen, um den Fragepunkt klarzubekommen. Ein kontingent Daseiendes ist gewiß seinem Wesen nach unbestimmt, ob es da sei oder nicht. Dasselbe gilt auch vom abstrakt genommenen Dasein. Betrachtet man es aber seinem *konkreten,* hier und jetzt verwirklichten Dasein nach, muß man noch einmal unterscheiden: in sich, rein statisch genommen, ist das Kontingente durch dieses sein Dasein bereits zum Daseienden bestimmt und nicht mehr unbestimmt; in *dynamischer* Hinsicht, d. i. unter der Rücksicht des Überganges vom Nichtsein zum Dasein, des potius esse quam non esse, ist es durch dieses Dasein gewiß nicht bestimmt, daß es notwendig existiere; daß es aber *kontingent,* rein tatsächlich existiere, ist es auch dazu nicht bestimmt? Genügt das je wirklich werdende kontingente Dasein für sich allein, ohne äußeren Einfluß nicht, daß es vom Nichtdasein zum rein tatsächlichen Dasein übergehe? Genügt das je wirkliche kontingente Dasein in dynamischer Hinsicht für sich allein nicht, um kontingent zu existieren? Hier liegt die ganze Frage. Ein solches ohne Ursache existierendes Kontingentes wäre jeweils durch sich bestimmt, ähnlich wie der frei sich entscheidende Wille als solcher in seiner Entscheidung durch sich bestimmt ist, freilich mit dem großen Unterschiede, daß hier die Bestimmung ihren Grund in der Fähigkeit, sich frei zu ent-

scheiden, hat, während sie dort ohne weiteren Grund rein tatsächlich, ganz zufällig und in diesem Sinne „durch sich" gegeben wäre. Man könnte auch sagen, ein solches ohne Ursache existierendes Kontingentes hätte seinen dynamischen Grund in sich. Grund ist ja ganz allgemein das, wodurch etwas ist, id quo aliquid est; als solcher besagt er noch keine Priorität; diese ist nur beim Prinzip erfordert, das schon ein mehr bestimmter Grund ist. Freilich wäre der angenommene ein ganz zufälliger Grund, ebenso zufällig wie das je gegebene kontingente Dasein selber, mit dem er ja identisch wäre. Er wäre ein innerer und zugleich ein dynamischer, d. h. den Übergang von Nichtsein zum Sein fundierender Grund; gewiß nicht kausal-dynamisch, denn dieser ist immer ein äußerer; auch nicht formal-dynamisch wie beim notwendig Seienden, dessen Dasein mit seinem Wesen gegeben ist; sondern er wäre dynamisch in dem Sinne, daß das jeweils gegebene Kontingente „ohne weiteres" da wäre, als ein jeweils ganz „erster Anfang". So etwas ist gewiß unmöglich, besagt aber zunächst keinen formellen inneren Widerspruch. Beim Aufweis des Kausalprinzips wird sich uns die Natur dieser Unmöglichkeit klar und deutlich zeigen.

2. Vorgelegte Lösungen und deren Bewertung

Da es uns um die innere, aus der Natur der Sache hergeholte Begründung geht, bleiben manche in sich sehr dankenswerte Aufweise, wie der aus unserer vorwissenschaftlichen Gewißheit vom Kausalprinzip[2] oder aus dem natürlichen Streben und dem „Rechtsanspruch" der Vernunft[3] außerhalb unserer Betrachtung.

a. Zur Begründung durch unmittelbare Einsicht.

Das Kausalprinzip ist ein in seiner Geltung selbständiges, auf das Widerspruchsprinzip nicht zurückführbares erstes Prinzip der dynamischen Ordnung. Somit wird es hier auf erste Einsichten ganz wesentlich ankommen. Freilich würde es nicht genügen, einfach zu sagen, das Erfordernis der Ursache „folgt" aus dem Wesen des Kontingenten, und es dabei bewenden zu lassen. Dieses Folgen (consequi) kann nicht das einzige und letzte Wort sein; der Ausdruck besagt ja für sich kaum mehr als das, was uns im spontanen Erfassen gegeben ist. Die Folgerungen (propria) lassen sich deutlicher aufzeigen und werden tatsächlich nicht selten recht eingehend dargetan. Manche lassen sich nur mittelbar einsichtig machen. Man denke z. B. an die Winkelsumme des Dreiecks bezüglich ihrer Gleichheit mit zwei rechten Winkeln, wie diese Gleichheit in der Planimetrie mit Hilfslinien und durch Vergleichen aufgezeigt wird. Aber auch unmittelbar einsichtige Folgerungen lassen ein genaues Aufzeigen der Zusammenhänge zu und wollen kritisch auf diese Weise gerechtfertigt sein. Das gilt z. B. auch von der berühmten Risibilität. Ohne Zweifel nimmt man sie nicht selten mehr oder weniger unbewußt auf Grund

[2] Vgl. Jos. Santeler, Ist das Kausalprinzip ein bloßes Postulat?: ZKathTh. 60 (1936) 565—576.

[3] Siehe Lor. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 2/4), Innsbruck 1930, 169 f.

der ständigen Erfahrung als wesensmäßiges Merkmal des Menschen hin. An sich ist aber auch bei ihr eine eingehendere Analyse anzustellen, die etwa so verlaufen mag: „Vernünftiges Sinneswesen" sagt einmal Vernünftigkeit, also die Erkenntnisfähigkeit, die sich wenigstens irgendwie auf alles erstreckt, also auch auf den kleinen Unterschied zwischen „Soll" und „Haben", den wir als „lächerlich" bezeichnen; dann besagt vernünftiges Sinneswesen aber auch Gefühlsvermögen und Leiblichkeit und so die Möglichkeit für Gefühle, die der Wahrnehmung jenes Unterschiedes entsprechen, sowie für die äußere Kundgabe solcher Gefühle.

Wenn nun schon bei der Einsicht in diese „Folgerungen" der statisch-formalen Ordnung nur eingehendes Zergliedern und Vergleichen zu wirklich wissenschaftlicher Erkenntnis führt, so wird etwas Ähnliches nicht weniger auch bei einem Prinzip der dynamischen Ordnung, wie es das Kausalprinzip ist, erstrebenswert, ja erforderlich sein. Freilich, bloßes Zergliedern oder formales Vergleichen der Begriffe führt hier nicht zum Ziele; dadurch würde hier nur der formale Unterschied, die Bedeutungsverschiedenheit zwischen „kontingentem Sein" und der „Abhängigkeit von einer Ursache" aufgedeckt werden, nicht aber die ontologische Abhängigkeit des Kontingenten als solchen von der Ursache; bei einem bloßen Zergliedern würde sich noch nicht zeigen, daß der Prädikatsbegriff „von einer Ursache abhängen" dem Subjektsbegriff „kontingent Seiendes" wesenmäßig ist. Kontingent sein, d. i. rein tatsächlich sein, nicht wesenmäßig sein, zwar sein, aber so, daß es in sich auch nicht sein könnte — dieses Sein besagt seinem Begriff nach die Abhängigkeit von einer Ursache zunächst noch nicht. Würde ich dem Begriff des Kontingenten diesen Inhalt irgendwie schon geben, erhöbe sich nur die Frage nach der Berechtigung einer solchen Auffassung dieses Begriffs; und diese Frage wäre letztlich gleich der nach der absoluten Gültigkeit des Kausalprinzips.

Ob dem Begriff des Kontingenten die Note der ursächlichen Abhängigkeit wesensmäßig und absolut notwendig zukommt, darüber müssen mich eigene Überlegungen belehren. Wohl sehe ich, über den Begriff des Kontingenten reflektierend, ein, daß die Kontingenz ihrer Natur nach und so in jedem Fall ein Wirklichkeitsmoment darstellt, das den Geist bei der Frage nach dem „Warum" einer Verwirklichung über das Kontingente hinausweist auf eine Ursache. Das ist aber schon einmal nicht mehr bloße formale Betrachtungsweise, sondern eine Sichtung des Kontingenten unter der wesentlich verschiedenen dynamischen Rücksicht. Dann läßt sich aber dieses Hinweisen auf die Ursache und so die Abhängigkeit des Kontingenten von ihr noch tiefer erfassen vor allem durch den Einblick in das, was die Ursache wesenmäßig leistet. Dadurch zeigt sich dann auch noch klarer, daß unsere diesbezüglichen Urteile nicht von einer subjektiven Anlage und Nötigung des Verstandes herrühren, sondern von der Sache dem Geiste auferlegt werden und so in einem Einblick in die Natur der Sache begründet sind. Die Begriffe des Kontingenten und der Wirkursache sind demnach beide zunächst als ontologisch gültige Begriffe vorauszusetzen und dann in dynamischer Hinsicht reflektierend miteinander in Beziehung zu bringen. Will man die objektive Gültigkeit dieser Begriffe nicht schon voraussetzen, so hat man auf die Tatsache zurückzugehen, daß ein kontingent Existierendes wirklich verursacht ist. Diese Tatsache ist uns unmittelbar und so unabhängig von dem hier zu rechtfertigenden Kausalprinzip nur in der inneren Erfahrung gegeben. Bei dieser hat dann die Reflexion einzusetzen und zu sehen, ob sie Beziehungen zu erfassen vermag, mit denen die absolute Geltung des Kausalprinzips gegeben ist.

b. Die Begründung Geysers und ihre Bewertung

So geht J. Geyser zurück auf die Wahrnehmung der Kausalrelation[4]. An diese anknüpfend, stellt er folgende Reflexion über die Relationen im allgemeinen

[4] J. Geyser, Das Gesetz der Ursache, München 1933, 96—107.

an: Der Zusammenhang einer bestimmten Art von Relationen mit den Trägern, zwischen denen sie besteht, ist niemals ein äußerlicher. Er ist immer insofern ein innerlicher und notwendiger, als durch die allgemeine Natur der Träger festgelegt ist, welche spezifische Relationsart zwischen ihnen notwendig und allein möglich ist. Die Relation muß folglich ohne weiteres sein, wenn, wann und wo ihre Träger sind; und sie kann nicht sein, wenn, wann und wo die Träger nicht die sie fundierende allgemeine Natur besitzen.

Was von den Relationen allgemein gilt, muß auch bei der Kausalrelation zutreffen. Wenn demnach diese Relation zwischen einem A und einem B besteht, dann kann sie weder äußerlich zu denselben hinzugefügt sein noch zwischen ihnen zufällig bestehen. Sie muß vielmehr eine notwendige Folge aus der allgemeinen Natur ihrer Träger sein. Daher liegt sehr viel daran, zu erkennen, in welchen Momenten der A und der B die Kausalrelation ihr spezifisches Fundament hat, durch das sie mit diesen A und B notwendig verknüpft ist.

Welches ist nun dieses Moment in B? Ist es die B-heit des B, d. h. seine konkrete Wesenheit? Das ist nicht möglich. Wesenheiten sind etwas Zeitloses; sie stehen als solche in keinerlei Beziehung zur Zeit. Das gilt nicht etwa bloß von den allgemeinen und abstrakten, sondern auch von den besonderen und konkreten Wesenheiten. Die Kausalbeziehung aber hat ein Verhältnis zur Zeit. So kann sich das, was an B per se Wirkung ist, nur auf seiner Daseinsseite befinden. Und auch hier muß weiter untersucht werden. Nicht eigentlich das Dasein des B ist der Träger der Gewirktheit, sondern der Beginn seines Daseins, d. h. das Entstehen des B.

Aber könnte das Moment, das die Kausalrelation fundiert, nicht in der Besonderheit, daß gerade B entstanden ist, liegen, wendet Geyser selbst sich ein. Wollten wir das behaupten, so würde dies, meint Geyser, doch wieder darauf hinauskommen, daß in der B-heit als solcher der Grund dafür liege, daß sein Entstehen gewirkt sein müsse. Und schließlich würde sich ergeben, daß das Entstehungsmoment überhaupt nicht unmittelbar Träger der Kausalrelation wäre; denn wenn B als B der spezifische Träger der Kausalrelation wäre, dann würde es ein Entstehen geben können, das keine Ursache hätte, und somit könnte das Entstehen nicht das sein, aus dessen Wesen die Kausalbeziehung ihre innere Notwendigkeit zöge. Als Grund der Verursachung des entstandenen B bliebe somit doch die abstrakte oder konkrete B-heit des B übrig.

Das Weitere bringt zum bereits Gesagten kein wesentliches Licht mehr. Nur kommt im folgenden Abschnitt eine in sich sehr wertvolle Bemerkung über die Notwendigkeit des Verursachtseins des Entstehens, die aber an die ganze Darlegung viel zu lose angefügt ist. Es geschieht der Einwand, das Entstehen des B habe bloß tatsächlich eine Ursache gehabt. Darin sieht nun Geyser einen Widerspruch: Dadurch nämlich, daß B durch A erzeugt worden ist, steht fest, daß sein Entstehen ein bedingtes, ein abhängiges Entstehen ist. Beruht aber das Entstehen von B durch eine Ursache auf Zufall, so wäre es ein von Bedingtheit und Abhängigkeit an sich und innerlich freier Vorgang. Ein solcher kann aber keine Ursache haben, da das ja seinem Wesen direkt widerstreitet.

Dieser Aufweis Geysers enthält sehr wertvolle Bestandteile: der Ausgang von der Kausalerfahrung, die Frage nach dem Moment, auf dem die Kausalbeziehung fußt, und der Hinweis auf die Daseinsseite und im besonderen auf das Entstehen als solches, dann der Hinweis auf den inneren und notwendigen Zusammenhang zwischen der Kausalrelation und den Trägern des diese Relation fundierenden Fundamentes — alles das sind für die Rechtfertigung des Kausalprinzips ganz wesentliche und ausschlaggebende Punkte; ja man kann sagen, daß diese Punkte das Wesentliche schon alles umfassen. Nur die Ausführung, die Verwendung dieser Elemente, kann bei Geyser noch nicht als völlig gelungen bezeichnet werden.

Einmal dürfte es wenig nützen, auf den Zusammenhang hinzuweisen, den die Relationen, im allgemeinen genommen, mit ihren Trägern haben. Es gibt ja sogenannte prädikamentale Relationen, die gewiß da sind, wenn *beide* Träger der fundierenden Momente gegeben sind. Ist in einer Familie ein erster Sohn Petrus und zweiter Sohn Andreas, so ist ohne Zweifel in Petrus die Beziehung des „älteren Bruders". Wäre Petrus der einzige Sohn geblieben, so würde ihm diese Beziehung fehlen. Diese Beziehung ist also in Petrus notwendig da nur dann, wenn auch Andreas da ist. Wäre die Kausalbeziehung nur eine Relation von dieser Art, dann könnte B sie haben und hätte sie auch notwendigerweise *im Falle*, daß ein A als seine Ursache da ist; fehlte dieses A, so wäre B ohne diese Relation. Ob B diese Relation habe, könnte ich nie aus dem Dasein des B allein erkennen, sondern es müßte mir zuvor eigens auch das Dasein seiner Ursache gegeben sein, sowie ich von Petrus erst weiß, daß er Bruder ist, nachdem ich das Dasein des Andreas in Erfahrung gebracht habe. Tatsächlich ist nun die Kausalrelation eine Relation eigener Art: sie gehört, wenigstens soweit es das Verursachte betrifft, in die Klasse der sogenannten *transzendentalen* Relationen, der Relationen, die auch einem Träger, allein genommen, wesentlich sind, deren Existenz mir also nicht erst feststeht, wenn ich vom Dasein auch des zweiten Trägers von anderswoher in Kenntnis gesetzt bin, sondern mir schon bekannt ist, sobald mir nur der eine mit dem Fundierungsmoment behaftete Träger gegeben ist. Weiß ich demnach, die Kausalrelation beruht auf dem Moment der Kontingenz oder des Entstehens, so weiß ich ohne weiteres vom Bestehen dieser Relation, wo immer mir ein mit Kontingenz behafteter oder entstandener Träger gegeben ist; der andere Träger der Relation, die Ursache, braucht mir gar nicht eigens gegeben zu sein. Diese Eigenart gerade der Kausalrelation als transzendentale Relation hat Geyser für seinen Aufweis viel zu wenig ausgewertet, wohl aus dem Grunde, weil er glaubte, aus der Relation im allgemeinen schon das Nötige herausanalysieren zu können. Das ist aber nicht möglich.

Ein zweiter Mangel liegt in der Art, wie das Moment, auf dem die Kausalrelation beruht, aufgezeigt wird. Dieses Moment findet sich ohne Zweifel auf der Daseinsseite. An den zeitlosen Wesenheiten, seien es abstrakte oder konkrete, also an den Ideen oder objektiven Begriffen, die immer und unveränderlich etwas in sich Sinnvolles und daher auch zum Dasein Geeignetes darstellen, gibt es nichts zu ändern, nichts zu verwirklichen. Es ist aber auch wieder nicht die Daseinsseite als solche, sondern der Beginn des Daseins, das Entstehen, das, was dieses Moment bildet, wie Geyser selber sagt. Nun gibt es aber recht verschiedene Arten wie von Dasein so auch von Entstehen. Man denke an das Entstehen der inneren Akte, das Entstehen neuer Verhältnisse beim Hervorbringen z. B. einer neuen Ordnung, das Entstehen von Bewegung oder Kräften in einem vorher ruhenden, bzw. energielosen Körper; und außer solchem akzidentellen Geschehen lassen sich vielleicht auch Fälle des Werdens neuen substantiellen Seins auffinden. Wäre es da nicht möglich, daß die kausale Abhängigkeit gerade in einer dieser besonderen Arten des Entstehens oder des Daseins — sagen wir im B-Dasein oder B-Entstehen — begründet sei? Geyser stellt sich selbst diese Frage. Man darf aber darauf wohl nicht einfach antworten, wenn man so etwas behaupten wollte, so würde dies doch wieder darauf hinausgehen, daß in der B-heit als solcher der Grund dafür liege, daß sein Entstehen gewirkt sein müsse. Eine solche Antwort würde ohne Zweifel einen unrechtmäßigen Sprung aus der Wirklichkeitsordnung in die zeitlose Soseinsordnung bedeuten. Das Verursachen und entsprechend das Gewirktwerden sind etwas ganz in der Wirklichkeitsordnung sich Abspielendes. Das in der Wirklichkeit jeweils gegebene *B-Dasein* als solches ist etwas vom *Wesen des B*, das in sich nichts Wirkliches, sondern nur etwas Mögliches ist, von Grund aus Verschiedenes. Sagte man, das B-Entstehen oder das B-Dasein sei das Moment, auf dem das Verursachtsein beruht, und folgerte man daraus, daß dann die

Wesenheit, das Sosein des B, also eine zeitlose Idee, als dieses Moment bezeichnet werden müßte, so müßte dieselbe Folgerung auch beim Entstehen und bei der Kontingenz zutreffen. Das kontingente oder entstandene Dasein ist tasächlich das fundierende Moment des Verursachtseins, und doch folgert deshalb niemand und darf auch niemand folgern: also ist das Wesen, das Sosein der Kontingenz und des Entstehens, also sind diese zeitlosen Ideen das Moment, auf dem das Verursachtsein beruht. Es ist demnach sehr wichtig, die verschiedenen Wesenheiten, oder sagen wir besser: Washeiten als solche, auch die des Daseins, ja selbst des kontingenten Daseins einerseits und die Verwirklichung, bzw. das tatsächliche Vorhandensein gerade dieser oder jener Washeit, das Verwirklichtsein gerade auch eines Kontingenten andrerseits scharf auseinanderzuhalten. Hier, wo es sich um etwas in der Wirklichkeit Geschehendes handelt, muß man mit der Anwendung der von unserem Verstand gemachten Distinktionen etwas vorsichtig, vor einem unberechtigten Sprung aus der Wirklichkeit in die zeitlose Soseinsordnung besonders auf der Hut sein; sonst mag es geschehen, daß die dargebotenen Überlegungen vom Leser im günstigsten Falle als nicht einleuchtend beiseite gelegt werden. Das hier zum Ziele führende Verfahren kann nicht in einem mehr indirekten und ausschließenden Vorgehen — „würde einer so sagen, so ergäbe sich das oder das" — bestehen, wie es Geyser etwas zu sehr befolgt, sondern es ist positiv und direkt aufzuzeigen, welche Rücksicht, welches Moment an dem in der Wirklichkeit Gegebenen, also welches Wirklichkeitsmoment mich auf die Ursache verweist.

c. Die Begründung Fuetschers

L. Fuetscher[5], der ohne Zweifel die gediegenste Lösung geboten hat, zeigt zunächst die absolute Geltung des Kausalprinzips auf Grund eines Zugeständnisses, das auch die Bezweifler dieser Geltung machen. Es besteht darin, daß man ein Entstehen, bzw. kontingent Daseiendes ohne dynamischen Daseinsgrund (Ursache) als in sich, also absolut und schlechthin unbegreifbar und unerklärbar bezeichnet. Sich etwas erklären oder etwas begreifen bedeutet hier: erkennen aus dem Grunde. Dieses Zugeständnis wird nun genauer ins Auge gefaßt:

Es handelt sich nicht um eine bloße Feststellung des Entstehens oder des Daseins des Kontingenten — dazu genügt das Entstehen, bzw. das kontingent Daseiende allein —, sondern um dessen *Erklärung* oder Begreifen.

Ferner wird die Ursache als die *einzige* Erklärungsmöglichkeit hingestellt. Es wird ja gerade ein *ursachloses* Entstehen und Kontingentes als unbegreifbares bezeichnet.

Damit ist aber auch schon gesagt, daß die Ursache *imstande* ist, diese Erklärung zu geben. Es ist also die Ursache, der Seinsgrund, zugleich auch Erklärungsgrund. So begegnet uns auch hier in der dynamischen Ordnung von neuem der innige Zusammenhang zwischen Seins- und Erkenntnisgrund sowie der Vorrang des ersteren gegenüber dem letzteren.

Da nun die Ursache die einzige Erklärungsmöglichkeit darstellt, fallen dynamischer Seins- und Erklärungsgrund *notwendig sachlich zusammen:* nur insofern etwas dynamischer Seinsgrund ist, kann es Erklärungsgrund sein.

Und so kann ein ursachloses Entstehen, bzw. ein ursachloses kontingent Daseiendes nur unter der Bedingung *absolut unbegreifbar* sein, daß es primär ohne

[5] L. Fuetscher, a. a. O. 171—211.

dynamischen Seinsgrund, also ontologisch *unmöglich* ist. Ein Kontingentes kann nur unter der Bedingung eine Ursache zu seiner dynamischen *Begreifbarkeit* fordern, als es primär eine Ursache fordert, um zu *sein*.

Damit ist freilich die absolute Geltung des Kausalprinzips erst ad hominem, aber noch nicht de iure aufgezeigt. Darum muß noch aufgezeigt werden, daß das besagte Zugeständnis notwendig gemacht werden muß, daß also ein ursachloses Entstehen, bzw. kontingent Daseiendes tatsächlich absolut unbegreifbar ist.

Zunächst werden von Fuetscher hier noch einmal zusammenfassend die verschiedenen Arten der Unbegreifbarkeit und ihr jeweiliger Zusammenhang mit der ontologischen Unmöglichkeit behandelt, in der statisch-formalen Ordnung sowohl wie in der dynamisch- kausalen. Daran schließt sich eine Sinnklärung des Entstehens und seiner Beziehung zur Kontingenz. Hierauf wird nun die Frage entschieden, ob uns wirklich das *Objekt* die *Norm* darstellt für das Urteil, daß ein ursachloses Entstehen und Kontingentes schlechthin unbegreifbar ist. Der Befund ist zusammengefaßt folgender:

a. Wir fragen objektiv berechtigt bei dem Entstehen und Kontingenten nicht nur im formalen, sondern auch im dynamischen Sinn: cur potius est quam non est; nicht von einem blinden Trieb, sondern vom Objekt und der Eigenart seiner Bestimmung wissen wir uns dabei geleitet. Die Reflexion auf die innere Kausalerfahrung lehrt uns den wesentlichen Unterschied dieser beiden Fragen und die wesentliche Verschiedenheit ihrer Beantwortung.

b. Das Moment, das die dynamische Warumfrage fordert, ist das Entstehen als solches — Dasein nach Nichtdasein —, bzw. die Kontingenz als reine Tatsächlichkeit, daß etwas da ist. An einem konkret Entstehenden haben wir sorgfältig zu unterscheiden zwischen dem, *was* da ist, und *daß es da ist*, und zwar *nach Nichtdasein*. Das ausschlaggebende Moment ist hier das Entstehen, daß es da ist nach Nichtdasein. Das Entstehen ist zurückzuführen auf das Kontingentsein; ihr gemeinsames wesentliches Merkmal liegt in der reinen Tatsächlichkeit, daß etwas da ist; beim Entstehen kommt nur noch der weitere Gesichtspunkt der Neuheit hinzu, aus dem wir die Kontingenz leichter feststellen können. Damit stimmt es auch überein, daß uns nicht nur im spontanen Erkennen, sondern auch im wissenschaftlichen Forschen stets die Neuheit, die reine Tatsächlichkeit des Daseins und der Bestimmungen eines Dinges über die bloße Konstatierung hinausführt zum Aufsuchen eines entsprechenden Erklärungsgrundes. Nach dem Grundsatz: Ab esse valet illatio ad posse, kann mithin jedes Kontingente als solches einen dynamisch-kausalen Daseinsgrund haben und aus ihm erklärt werden.

c. Das Entstehen und das Kontingente vermag als solches die von ihm im dynamischen Sinn fundierte Warumfrage nur im formalen Sinn zu beantworten. Es ist somit aus sich allein, wenn auch formell denkbar, im dynamischen Sinn unbegreifbar, und zwar für jeden Geist, da das Objekt — das Entstehen und Kontingente als solches — einerseits wohl die Warumfrage aufgibt, sich aber anderseits auch als unfähig darstellt, diese zu beantworten. Es ist also ein Entstehen und Kontingentes für jeden Geist und mithin schlechthin unbegreifbar, wenn nicht ein von ihm verschiedener Erklärungsgrund vorhanden ist, der nur in der Ursache bestehen kann: Ein ursachloses Entstehen und Kontingentes ist als solches schlechthin unbegreifbar.

Da, wie wir schon sahen und wie wir ebenfalls intuslegendo aus der Reflexion auf die Tatsachen der inneren Kausalerfahrung entnehmen, Daseinsgrund und Erklärungsgrund sachlich eins sind, ist das ursachlose Kontingente, das als solches in dynamischer Hinsicht schlechthin unbegreiflich ist, notwendig als solches auch, und zwar primär, dynamisch-ontologisch unmöglich.

Noch eine Erwägung stellt Fuetscher an, von der er mit Recht sagt, daß sie wohl bis an die letzte Wurzel heranreicht[6]; er geht da nicht von der (zugestandenen) Tatsache der Unbegreiflichkeit des ursachlosen Kontingenten aus und fragt nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, sondern nimmt den Ausgangspunkt von der unbestrittenen Tatsache des Verursachtseins eines Kontingenten und fragt nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Es kann ja sein, daß sich aus ein und demselben Fundament sowohl die Möglichkeit wie die Notwendigkeit des Verursachtseins eines Kontingenten ergibt. Das wäre jedenfalls dann der Fall, wenn dieses Fundament die Bedürftigkeit des Verursachtseins wäre.

Daß es in der Tat ein Kontingentes gibt, das als solches eine Ursache hat, ist uns aus der Reflexion auf die innere Kausalerfahrung schon bekannt. Es *kann* somit *jedes* Kontingente als solches zunächst einmal eine Ursache haben.

Muß es nun auch eine Ursache haben? Die *Bedingung der Möglichkeit* des Verursachtseins des Kontingenten liegt in der *Bedürftigkeit* des Verursachtseins desselben. Die Ursache als solche gibt ja das Dasein des Kontingenten. Das setzt aber voraus, daß es mit dem kontingent Daseienden als solchem allein ontologisch adäquat nicht gegeben ist, daß es da ist. Wäre das im dynamischen Sinn gefaßte Dasein mit dem kontingent Daseienden als solchem ontologisch gegeben, dann könnte dasselbe gar nicht verursacht sein; es würde gerade als kontingent Daseiendes ausschließen, daß es von einem andern da ist. Somit ist die Bedingung, die das Verursachtsein des Kontingenten *möglich* macht — allein ontologisch nicht gegeben sein, die Bedürftigkeit des Verursachtseins —, eine solche, die das Verursachtsein zugleich *notwendig* macht, falls ein Kontingentes ins Dasein treten soll. Die Eigenart der „Kausalrelation" als „ontologischer Abhängigkeit" ist hier stets vor Augen zu haben. In ontologischer Abhängigkeit zu einem andern stehen, heißt, *nur* in Abhängigkeit von einem andern dasein können. Das ist das spezifische Wesen der Beziehung, wie sie zwischen dem Begründeten und dem dynamischen Daseinsgrund obwaltet.

Dies ist in aller Knappheit die Begründung des Kausalprinzips, wie sie Fuetscher durchführt. Kant stellte überlegt und ausdrücklich die grundlegende Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik. Sie spitzte sich ihm zu auf die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori, unter denen das Kausalprinzip eine ganz besondere Bedeutung hat: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Fuetscher hat in streng wissenschaftlicher Weise und aus der Sache selbst die Gründe hebend die richtige Antwort auf Kants schwerwiegende Frage ge-

[6] Ebd. 200—211.

geben. Darin liegt die Bedeutung seiner Arbeit, nicht für die Zerstörung, sondern für den Aufbau[7].

In einem oder vielleicht noch dem anderen Punkt wird sich freilich bei Fuetscher eine gewisse Unebenheit nicht abstreiten lassen. So sehr er betont, die Unmöglichkeit werde in der Unbegreifbarkeit miterkannt, so dürfte ihn doch sein Ausgehen vom gemachten Zugeständnis der absoluten Unbegreifbarkeit des ursachlos kontingent Existierenden verführt haben, diese auch in seinen Gedanken zu sehr an die Spitze zu stellen, so daß es den Anschein erweckt, er leite halt doch, wie ihm tatsächlich vorgeworfen wurde, „aus" dieser Unbegreifbarkeit die Unmöglichkeit ab; jedenfalls dürfte in den vorgelegten Gedankengängen die Unbegreifbarkeit ein logisch Früheres sein, von dem dann die Einsicht auf die eine oder andere Weise weiterschreitet zur Unmöglichkeit. Fuetscher sagt gewiß mit vollem Rechte, das Kontingente lege einerseits dem Geiste die im dynamischen Sinne gestellte Warumfrage auf, zeige sich aber anderseits unfähig, diese Frage zu beantworten. Auf das hin kann man aber die innere, schlechthinnige Unbegreifbarkeit noch nicht ohne weiteres behaupten. Bei vielen Dingen sah man sich schon an einen außer ihnen liegenden Erklärungsgrund für an ihnen Beobachtetes verwiesen und fand dann doch, der Erklärungsgrund dafür liege in ihnen selber und wurde nur vorher nicht gesehen. Genau besehen, dürfte der Gang beim Einblick in die innere dynamische Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit eines ursachlos kontingent Existierenden dieser sein: Was sich dem Verstand zunächst aufdrängt, ist eine mehr allgemein genommene Unbegreifbarkeit, die sich noch nicht klar als innere, absolute zeigt. Durch diese Unbegreifbarkeit wird der Verstand veranlaßt, genau zu untersuchen, und da findet er, daß sie wegen des Zusammenfallens des Erklärungsgrundes mit dem Seinsgrunde und wegen des notwendigen Zusammenfallens dieses mit der Ursache in der sachlichen Unmöglichkeit wurzelt und so absolut ist. Innere Unbegreifbarkeit und sachliche Unmöglichkeit zeigen sich in ein und demselben reflektierenden Verstandesblick, ja man kann sagen, die absolute, innere Unbegreifbarkeit wird erst mit der erkannten Unmöglichkeit klar und deutlich erfaßt. In der Fassung, die wir dem Aufweis unten geben werden, soll dies noch eingehender dargelegt werden. Übrigens ist der hier angedeutete Zusammenhang Fuetscher keineswegs entgangen, wenn er auch von ihm nicht so ausdrücklich hervorgehoben wurde, wie es wohl wünschenswert gewesen wäre[8].

Das andere betrifft die Darlegung der zweiten Erwägung[9]. Es wird

[7] Auf die Einwände, die Fuetschers Darlegungen gefunden haben, soll in der in Anm. 1 erwähnten Arbeit genauer eingegangen werden.

[8] L. Fuetscher, a. a. O. 180 f.

[9] Ebd. 201 f.

da zunächst aufgezeigt, daß das Kontingente als solches verursacht ist und somit eine Ursache haben kann; dieses Haben-können soll dann auf Grund der Natur der Kausalrelation als notwendig bedingt durch das Bedürfen der Ursache erwiesen werden. Nun kann aber der Text, wie er an dieser Stelle vorliegt, auf zweifache Weise verstanden werden: Entweder besagt er, das Kontingente als solches schließt die Ursache nicht aus, wobei es ganz offen bleibt, ob es nicht einmal auch ohne Ursache ins Dasein treten könne. Die Sache läge dann etwa so wie beim Substanzsein, das als solches Grundlage geistiger Fähigkeiten sein kann, aber in anderen Fällen auch Grundlage nichtgeistiger, sondern körperlicher Eigenschaften ist. Die Stelle kann aber auch heißen, das Kontingente als solches bringt seiner Natur nach das Verursachtsein mit sich, es hat in sich einen positiven Grund für das Verursachtsein, so daß es dieses verlangt. So sehr auch der Wortlaut der in Betracht stehenden Stelle die erste Bedeutung nahelegt, so möchte uns doch scheinen, daß Fuetscher der zweite Sinn vorschwebte. Schon der Nachdruck, mit dem betont wird, das Kontingente habe als solches eine Ursache, legt nahe, der Ausdruck „als solches" sei hier nicht nur spezifikativ, sondern reduplikativ, also als Angabe des Grundes für das Haben der Ursache zu verstehen. Unzweifelhaft aber ergibt sich dies aus der Auffassung, die Fuetschers Darlegungen sonst hin und hin zu Grunde liegt[10]. So hat er wohl nur für die folgenden Erwägungen, bei denen es darum geht, die Bedürftigkeit des Verursachtseins möglichst bis zum letzten aufzuzeigen, das vom Sachverhalt bereits Erfaßte nur insoweit ausdrücklich hervorheben wollen, als es für diese Erwägungen in sich genommen erfordert ist.

Diese Möglichkeit einer zweifachen Auffassung ist nun für die Durchführung des Aufweises nicht ohne Bedeutung. Bei Annahme der ersten Auffassung würden die folgenden Erwägungen wohl einen klar verschiedenen zweiten Schritt des ganzen Aufweises darstellen, aber nicht mehr für das Kontingente als solches und somit für jedes Kontingente gelten, sondern nur für jene Fälle, bei denen tatsächlich Verursachtsein vorliegt. Legt man aber die zweite Auffassung zugrunde, so ist in diesem ersten Schritt des Aufweises nicht mehr bloß daß Verursachtsein und Verursachtseinkönnen des Kontingenten enthalten, sondern bereits auch das Erfordernis der Ursache für das kontingent Seiende, und damit ist auch schon eine vollständige Rechtfertigung des Kausalprinzips gegeben. Und so ist es vollkommen richtig, wenn manche Autoren einfachhin auf eine unmittelbare Einsicht als auf den entscheidenden Punkt in dieser Sache hinweisen[11]. Es wird aber doch

[10] Vgl. z. B. ebd. 196f.

[11] Siehe J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 113. — Ders., Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien: Schol 6 (1931) 217.

durch die folgenden Erwägungen das bereits begonnene Herausarbeiten der Gründe für die Bejahung des Kausalprinzips und im besonderen für die Einsicht in das Bedürfnis der Ursache in recht fruchtbarer Weise fortgesetzt und vor allem auch noch viel klarer dargetan, wie sehr der Verstand bei seinem Festhalten am Kausalprinzip von der sachlichen Gegenstandswelt bestimmt ist. Es wäre nicht gut, wenn die wissenschaftliche Untersuchung hier mitten auf ihrem Wege haltmachte.

3. Zusammenfassendes Ergebnis

Daß wir bei der Rechtfertigung des Kausalprinzips letzten Endes irgendwie auf das in der Erfahrung Gegebene zurückgreifen müssen, hat sich uns oben schon gezeigt. Die Erfahrung liefert uns gleichsam das Material, die Begriffe, die aber nicht bloß nach ihrem Soseinsgehalt ins Auge zu fassen, sondern unter dynamischer Rücksicht reflektierend in Beziehung zu bringen sind: Wie offenbart sich Kontingentes als solches dem Verstande bei gegebener oder vielleicht auch nur angenommener Verwirklichung? Was leistet die Wirkursache ihrem Wesen nach? Die Erfahrung ist demnach nicht logischer Grund für die Bejahung des Kausalprinzips. Dieser Grund liegt ganz in der Einsicht in die Zusammenhänge, die durch die Reflexion gewonnen werden.

Die Außenerfahrung bietet uns zunächst nur die vielfach beständige und „regelmäßige" Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Diese Aufeinanderfolge erklärt sich freilich unser Verstand dadurch, daß er kausale Verbindung und Abhängigkeit zwischen den Erscheinungen annimmt, er setzt aber dabei das Kausalprinzip schon voraus. So bleibt uns nur die innere Erfahrung. Hier nimmt der Verstand den kausalen Einfluß unmittelbar wahr, vor allem bei der Setzung frei gewollter Akte; da gewahren wir nicht nur, daß der Akt „mein" ist, mir inhäriert, sondern auch, daß er von mir, durch meinen Einfluß hervorgebracht, ins Dasein gesetzt ist.

Nun ist ein solcher Akt gewiß etwas Kontingentes, er ist aber doch ein ganz bestimmtes Einzelding; zudem erleben wir nur sein tatsächliches Hervorgebrachtsein. Das Kausalprinzip aber bezieht sich auf das Kontingente als solches und so ganz allgemein auf jedes Kontingente und behauptet, daß das Kontingente als solches eine Ursache nicht nur hat oder haben kann, sondern absolut notwendig verlangt, wenn es ins Dasein treten soll. Das läßt sich natürlich nicht mehr auf Grund der bloßen Erfahrung behaupten, sondern muß am Stoff, an den Gegebenheiten, die uns die Erfahrung bietet, durch Analyse und Reflexion ausfindig gemacht werden. Der Grund, warum wir dann das Prinzip bejahen, ist nicht mehr die Erfahrung als solche,

sondern der durch die Reflexion gewonnene Einblick in den notwendigen Zusammenhang zwischen dem Kontingenten als solchem und der Wirkursache. In ähnlicher Weise liefert uns ja auch beim Kontradiktionsprinzip die Erfahrung die Begriffe; die absolute Geltung des Prinzips zeigt sich uns durch den Einblick in den absolut notwendigen formalen Unterschied, der zwischen den beiden Begriffen vorliegt.

Ein Doppeltes müssen wir also bei der genannten Analyse und Reflexion ins Auge fassen: a. Wir müssen sehen, in welchem Moment die kausale Abhängigkeit begründet ist, unter welcher Rücksicht das tatsächlich Verursachte in Abhängigkeit von der Ursache steht; wir müssen sehen, ob dieses Moment nicht vielleicht die Kontingenz ist. — b. Wir müssen dann klar ins Auge fassen, was das heißen will: von einer Ursache abhängig sein. So zeigt sich uns vielleicht mit besonderer Klarheit die absolute Notwendigkeit, mit der das Kontingente von der Ursache abhängt. — Am Schluß der Reflexion muß uns also feststehen: der Akt, z. B. der freie Willensakt, der von mir tatsächlich verursacht ist, ist a. verursacht als kontingent daseiender, und b. als kontingent daseiender bedarf er des kausalen Einflusses, um zum Dasein zu kommen.

a. Die Kontingenz als Fundierungsmoment

Das Moment, die Rücksicht, unter der ein Akt auf die Ursache zurückzuführen ist, ist gewiß nicht in seinem Sosein als solchem, sondern auf seiner Daseinsseite zu suchen. — Das Sosein als solches ist gegeben mit den es zusammensetzenden Merkmalen und ihrer Vereinbarkeit. Die Soseinsordnung, die Wesenheit sind etwas Zeitloses, in ihrem Sinngehalt und ihrer inneren Möglichkeit vom Verwirklichtwerden und jedem kausalen Einfluß Unabhängiges. Das gilt von allen Wesenheiten, auch von jenen, die die Besonderheiten der Daseinsordnung ausdrücken, als da sind: Dasein selbst, kontingentes Dasein, Zeitlichkeit, usw. Um das Moment herauszufinden, auf dem das Verursachtsein beruht, muß also der Verstand sich dem (konkreten) Verwirklichtsein als solchem zuwenden. Im Gegebenen „lesend", erfaßt er da zunächst, daß das Ich als Ursache dem Akt das *Dasein* gibt.

Nun gibt es aber *verschiedene Arten des wirklichen Daseins*. Was unserer unmittelbaren Erfahrung unterliegt, ist vor allem akzidentelles Dasein vitaler psychischer Akte. Aber auch das Dasein des „Ich" als des Subjektes erfahren wir, und damit steht der Verstand, wenn schon nicht unmittelbar, so doch in nächster Nähe vor substantiellem Dasein. Alles Dasein, von dem wir erfahren können, ist kontingentes, rein tatsächliches Dasein, Dasein, das mit dem Wesen, dem Sosein des je betreffenden Dinges nicht gegeben ist. Auf Grund dieses kontingenten Daseins kommt der Verstand wohl leicht auf den Gedanken von notwendigem Dasein, von Dasein, das zum Wesen eines Dinges gehört. Und schließlich abstrahiert der Verstand Dasein als solches, das von allen Besonderheiten der verschiedenen Da-

seinsarten absieht. — Unter welcher Rücksicht ist nun der tatsächlich durch eine Ursache ins Dasein gerufene Akt auf die Ursache zurückzuführen? Dieser Akt ist daseiend. Er ist kontingent daseiend; er folgt ja auf Nichtdasein, er entsteht und vergeht auch wieder; Entstehen und Vergehen sind aber die für uns deutlichsten Zeichen der Kontingenz, der Indifferenz des Soseins in bezug auf Dasein und Nichtdasein. Dieses kontingente Dasein des Aktes ist ferner ein akzidentelles und psychisches.

Der analysierende und reflektierende Verstand erschaut nun, daß der Akt gerade *als kontingent daseiender* von der Ursache abhängt und somit auf sie zurückzuführen ist. Jenes Grundlegende also, das den Verstand, der den Akt unter dynamischer Rücksicht betrachtet, auf die Ursache hinweist und sich als Wurzel der kausalen Abhängigkeit zeigt, ist die Kontingenz des Daseins, die reine Tatsächlichkeit des Existierens, der Umstand, daß etwas tatsächlich da ist, obwohl es *in sich ebenso gut nicht dasein könnte.* Es darf nicht mit dem Sosein des betreffenden Dinges formell gegeben sein, daß es da ist. Wäre dies der Fall, so könnte das Dasein eines solchen Dinges unmöglich auf eine Ursache zurückgeführt werden, sowie es nicht auf eine Ursache zurückführbar ist, daß z. B. die Gleichheit der Winkelsumme mit zwei rechten Winkeln zur Natur des Dreiecks gehört.

Diesen Sachverhalt liest der Verstand aus dem Gegebenen heraus. Reflektierend kann er sich ihn noch klarer machen. Ich mag die besonderen Eigenschaften eines Dinges beliebig ändern: solange die Kontingenz bleibt, so lange bleibt auch die Zurückführbarkeit auf eine Ursache. Die besonderen Eigenschaften der existierenden Dinge, wie Aktsein, Akzidenzsein, Substanz-, Haus-, Hund-, Menschsein, usw., führen den Verstand zu einer jeweils bestimmten Ursache; zur Ursache als solcher aber führt ihn das kontingente Dasein als solches. Wohl ist alles Sein, dessen Verursachtwerden unserer Erfahrung zugänglich ist, akzidentelles Sein; der Verstand sieht aber dennoch, daß auch substantielles Sein, falls es nicht schon aus sich, durch sein Wesen Dasein hat, auf eine Ursache wenigstens zurückführbar ist; ja er wird dieses Sein nur einer noch vollkommeneren und wirksameren Ursache zuweisen.

Das Gesagte bestätigt sich uns im ganzen Bereich unserer Erkenntnis: in der Erfahrung, der innern sowohl wie der äußeren, im spontanen Erkennen wie auch im wissenschaftlichen Forschen — immer und überall ist es die Kontingenz, das Nicht-notwendig-sein, die reine Tatsächlichkeit des Vorhandenseins eines Dinges, einer Bestimmung oder einer Anordnung, die den Verstand anleitet, das Vorhandensein des Betreffenden nicht nur festzustellen, sondern dafür auch nach einer Ursache auszuschauen. Und dabei weiß sich der Verstand nicht von einem blinden Triebe geleitet, sondern von den Dingen und ihrer Eigenart. Auch bei einer einem bestimmten Dinge kontingenten Bestimmung sucht der Verstand den Grund dafür so lange, bis er auf etwas stößt, das diese Bestimmung seinem Wesen nach hat. Die Wärme eines Ortes oder eines Gegenstandes läßt mich so lange nach ihrem Grunde forschen, bis ich auf etwas stoße, das seiner Natur nach warm ist, z. B. auf Feuer; erst da stellt der Verstand sein Weiterforschen ein.

Wenn wir hier die Bereiche unseres Erkennens durchwanderten, so geschah dies nicht, um aus dem Vorgefundenen durch Induktion, also mit Hilfe eines Prinzips und schließlich des Kausalprinzips, einen Schluß zu ziehen; es sollte nur durch

wiederholten Einblick das schon im ersten Einblick Erfaßte für unsern Geist einleuchtender und wirksamer gemacht werden.

So bietet uns die innere Erfahrung die Tatsache, daß etwas von einer Ursache abhängt. Der reflektierende Verstand erschaut, geleitet und geführt von dieser Tatsache, den Gesichtspunkt, auf dem diese Abhängigkeit beruht: es ist die Kontingenz. Daraufhin muß ich bei allen Dingen, an denen ich das gleiche Moment der Kontingenz finde, auf eine entsprechende Abhängigkeit von einer Ursache schließen.

b. Die Notwendigkeit des Verursachtseins

Das Kontingente als solches verweist den Verstand auf die Ursache und zeigt sich dadurch schon als einer Ursache bedürftig. Diese Bedürftigkeit läßt sich aber noch deutlicher herausstellen.

Die Ursache bewirkt, daß das Kontingente da ist; sie *gibt ihm das Dasein.* Dies ist aber nur möglich, wenn dieses kontingente Dasein nicht nur mit dem Wesen des Kontingenten, sondern auch mit seinem *jeweils gegebenen* Auftreten und Vorhandensein allein in *dynamischer* Hinsicht ontologisch *nicht gegeben* ist; wäre es nämlich auch in dynamischer Hinsicht schon gegeben, so würde es gerade als jeweils auftretendes und gegebenes kontingentes Dasein ausschließen, daß es von einem andern, einer Ursache da ist; es wäre jedesmal etwas ganz Unvermitteltes, ein ganz „erster Anfang". Was in sich schon das Erforderte hat, um ins Dasein zu treten, kann das Dasein nicht von einem andern empfangen. Einem Ballon, der aus sich schon den Auftrieb hat, in die Höhe zu steigen, kann ich mit meinem Arm den Aufstieg nicht mehr geben; mein Arm wird ihn nur, ohne auf ihn einzuwirken, begleiten. Wenn ich ihm durch besonders schnelle Armbewegung etwas zu geben vermag, so ist es nur das schnellere Aufsteigen, also eben das, was er aus sich noch nicht hat. Somit ist die *Bedingung* für das Verursachtsein des Kontingenten — das dynamisch-ontologische Nichtgenügen, das „Durch-sich-selbst-nicht-gegeben-sein und daher Nicht-sein-können" — eine solche, die dieses Verursachtsein zugleich *notwendig* macht, falls ein Kontingentes zum Dasein kommen soll; das kontingent Daseiende könnte als solches keine Ursache haben, wenn es ihrer nicht bedürfte. Aus dem *Wesen der Kausalrelation* als *Seinsabhängigkeit,* d. i. aus dem, was die Ursache als solche wesensmäßig leistet, bzw. was die kausale Abhängigkeit ihrem Wesen nach besagt, entnehmen wir, daß das „Nicht-von-selbst-sein-können" und somit das Bedürfen einer Ursache die notwendige Voraussetzung bildet für das Zulassen und Haben einer Ursache. Und so ergibt sich aus der Tatsache, daß Kontingentes als solches eine Ursache hat und auf eine Ursache verweist, durch genaueren Einblick in das Wesen der

ursächlichen Abhängigkeit mit besonderer Klarheit die Bedürftigkeit des Verursachtseins.

Werfen wir nun einen überlegenden Blick zurück auf die angestellten Erwägungen, so zeigt sich uns in neuem Lichte, wie überall der Gegenstand, die Sache den Verstand bei seinen Erkenntnissen führt und wie jedes Erfassen wirklich ein Einblick in die Sachverhalte ist.

Das Kontingente verweist den Verstand über sich hinaus auf eine Ursache, ohne die es ihm in dynamischer Hinsicht unbegreiflich ist; gerade als Kontingentes, als „rein tatsächlich" Existierendes legt es dem Geist die Frage vor, warum es existiere, da es ja ebensogut nicht existieren könnte; und gerade als Kontingentes zeigt es sich unfähig, die Antwort auf diese Frage zu geben. Diese Antwort erhält der Verstand von der Ursache, und von ihr allein. Er erfaßt also den dynamischen Erklärungsgrund, jedoch nicht im Kontingenten (z. B. im Akt), das ihm gewiß nicht weniger klar und nicht weniger nahe vorliegt, sondern in der Ursache. Ohne Ursache zeigt sich das Kontingente als dynamisch unbegreifbar.

Warum zeigt sich nun das Kontingente aus sich allein als unbegreifbar und warum wird es aus der Ursache begriffen? Die Ursache ist geeignet, das Kontingente in dynamischer Hinsicht zu erklären, eben *als Ursache*, weil und insofern sie bewirkt, daß das Kontingente da ist, weil und insofern sie der ontologische dynamische *Daseinsgrund* des Kontingenten ist. Was also dynamischer Daseinsgrund ist, ist auch dynamischer Erklärungsgrund. Wir finden somit auch in der dynamischen Ordnung jenen Zusammenhang zwischen Seinsgrund und Erklärungsgrund, wie er in der statisch-formalen Ordnung vorliegt: *beide fallen notwendig sachlich zusammen;* und etwas ist dynamischer Erklärungsgrund, weil und insofern es *primär* dynamischer *Seinsgrund* ist; wiederum hat der Seinsgrund den Vorrang vor dem Erklärungsgrund. Das Kontingente zeigt sich eben deshalb ohne Ursache als unbegreifbar, weil es primär ohne Ursache unmöglich ist; die Ursache ist sein einziger Erklärungsgrund, weil sie primär sein einziger Seinsgrund ist. Als Seinsgrund kann sie ja, wie wir aus der Natur der Kausalrelation ersahen, nur in Betracht kommen, wenn sie dazu erfordert und somit der einzige Seinsgrund ist. Damit ist aber auch die absolute, innere Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit eines ursachlos kontingent Existierenden und die absolute Geltung des Kausalprinzips klar gegeben.

Auf eine Deduktion des Kausalprinzips aus dem Begriff der Wirkursache wird auch bisweilen hingewiesen. Nimmt man diesen Begriff als objektiv gültig an und betrachtet man ihn nach dem, was die Ursache ihrem Wesen nach leistet, nämlich den Übergang vom Nichtsein zum Dasein, stellt man sich also auf den Standpunkt der dynamischen Betrachtungsweise, so wird diese Ableitung ganz gewiß zum Ziele führen. Wenn wir uns aber vor Augen halten, woher uns die Realgeltung des Begriffes der Wirkursache zunächst, d. i. unabhängig vom Kausalprinzip, feststeht, so zeigt sich uns, daß diese Deduktion schon in ihrem Ansatz sowie auch nachher in ihrem Fortgang von dem oben gegebenen Aufweis nicht wesentlich verschieden sein kann. Mit dieser Ableitung aus dem Begriff der Ursache bestätigt sich uns wieder, daß unser Prinzip ein erstes, vom Widerspruchsprinzip in seiner Geltung unabhängiges Prinzip ist.

Vergleichen wir noch die Struktur der Evidenz dieses Prinzips mit der des Widerspruchsprinzips, das auch reflex viel einfacher und leichter aufgezeigt werden kann. Das in der Erfahrung Gegebene erfaßt der Verstand auch unter der Rücksicht des bloßen Unterschiedes vom Nichts, und zwar nicht nur vom Nichts des Nicht-wirklich-seins,

sondern auch des Nicht-etwas-seins. So gewinnt er den Begriff des Seins. Über den Inhalt dieses Begriffes reflektierend, erkennt er, Sein kommt schlechthin allem zu, was nicht schlechthin nichts ist; und diesen Begriff mit dessen Gegensatz, dem Nichtsein, vergleichend, erkennt er die mit dem Sein als solchem wesensmäßig und ohne weiteres und somit absolut gegebene Verschiedenheit und Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein, so daß keinem Dinge, das Sein hat und insofern es Sein hat, zugleich auch Nichtsein zukommen kann. Die allgemeine und absolut notwendige Gültigkeit des Widerspruchsprinzips ist damit gegeben. — Bezüglich des Kausalprinzips liefert uns die Erfahrung besonders mit ihrem Entstehen und Vergehen den Begriff des kontingent Seienden. Aus der Kausalerfahrung, d. i. dem Komplex: Ursache, Werdendes oder kontingent Seiendes und tatsächliche Abhängigkeit dieses von jener, gewinnt der Verstand die weiteren erforderten Begriffe. Reflektierend erfaßt er zunächst die Beziehung des Kontingenten als solchen zur Ursache: als Kontingentes, als das es ebenso gut nicht sein könnte, verweist es den Verstand an die Ursache; es zeigt sich als für sich allein dynamisch unbegreifbar, als zur Ursache bezogen und deren bedürftig. In der Reflexion über die Natur der ursächlichen Abhängigkeit, in der das Kontingente zur Ursache steht, erfaßt dann der Verstand mit vertiefter Einsicht die absolute Notwendigkeit dieser Beziehung: die Verursachung des Kontingenten ist Tatsache. Unter welcher Bedingung ist diese Tatsache möglich? Nur unter der des ontologischen Ungenügens des Kontingenten aus sich allein. In diesen Reflexionen gewinnt der Verstand Einsichten, die anderer Art sind als jene, die durch bloßes formales Vergleichen zwischen zwei Begriffsinhalten, z. B. zwischen Sein und Nichtsein, gewonnen werden. Es sind Einsichten, die aufleuchten bei dynamischer Betrachtung, beim Fragen nach dem „Woher?", „Wieso kommt es?", bei der Frage nach den Bedingungen gegebener Tatsachen, beim Einblick in die Natur der ontologischen Abhängigkeit von der Ursache. So sehr sich alles, auch das Kontingente, seine Verursachung und seine Abhängigkeit von der Ursache, nach dem Widerspruchsprinzip richtet, d. h. ihm nicht widersprechen, nicht zugleich eines von diesen sein und nicht sein kann, so klar zeigt sich, daß die Geltung des Kausalprinzips nicht mit dem Widerspruchsprinzip schon gegeben, sondern eigens aufzuweisen ist.

Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau

Von Walter Brugger S. J.

Das Christentum ist in die Welt eingetreten mit dem Anspruch, dem Menschen das wahre Lebensziel zu verkünden: am Erbe Christi, des menschgewordenen Gottessohnes teilzuhaben in der unmittelbaren Gottesschau. Dieses Ziel war dem antiken Menschen, der das Licht der Uroffenbarung verloren hatte und dem die Offenbarung des Alten Bundes nicht zugänglich geworden war, unbekannt. Es wurde dem Menschen als ein Ziel verkündet, das aus dem philosophischen Denken nicht ableitbar ist, als das unverdiente Geschenk der unendlichen Liebe Gottes. Die Kirche ist nicht müde geworden, in ihren Lehräußerungen den Charakter der Gnade, der diesem Geschenk zukommt, immer wieder zu betonen[1].

Wenn dieses Lebensziel aber ganz und gar ein unverdientes und durch keine noch so gute, der Natur entsprechende, Lebensführung verdienbares Geschenk Gottes ist, dann kommt dieses Lebensziel zu einer Natur hinzu, die auch für sich selbst schon ein ihr entsprechendes Lebensziel haben könnte und ohne die Voraussetzung ihrer besonderen Berufung durch Gott auch haben müßte. So entsteht die Frage, wie sich diese beiden Ziele, das natürliche und das übernatürliche, zueinander verhalten. Die mittelalterlichen Theologen haben sich diese Frage noch nicht gestellt, da sie die menschliche Natur nicht in ihrer Abstraktheit betrachteten, sondern in ihrer konkreten, geschichtlichen Verwirklichung, die immer schon die Berufung zur unmittelbaren Gottesschau einschloß, ohne daß der Mensch je in einem bloßen Naturzustande gelebt hätte.

Thomas von Aquin und die anderen mittelalterlichen Theologen[2] waren vielmehr bestrebt, den engen Zusammenhang zwischen der

[1] Das Ungeschuldetsein dieses Zieles wird vorausgesetzt in der Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung — vgl. etwa Denzinger, Enchir. Symbol. 788—797 — und der Gnade (ebd. 180 und 1385); ausdrücklich wird es gelehrt durch die Verwerfung der Prop. 21 des Baius (ebd. 1021). — Das Dogma von der Erbsünde setzt die Gnadenhaftigkeit des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, der Gerechtigkeit Adams, insofern voraus, als ohne sie der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Erbsünde für die Nachkommen Adams, die nicht persönlich sündigten, eine Ungerechtigkeit Gottes wäre. Vgl. dazu V. de Broglie, De fine ultimo humanae vitae, Pars prior, positiva, Paris 1948, und seinen Artikel: De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est: Greg 29 (1948) 435—463.

[2] Vgl. E. Elter, De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris (Greg 9 [1928] 269—309) und V. Cathrein, De naturali hominis beatitudine (Greg 11 [1930] 398—409).

Natur des Geistes und der unmittelbaren Gottesschau sichtbar zu machen, um so den rationalistischen Arabern entgegenzutreten, welche die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau durch ein Geschöpf leugneten[3].

Trotz der Übernatürlichkeit des Zieles mußte ferner gezeigt werden, wie die unmittelbare Gottesschau einem tiefen Bedürfnis des menschlichen Geistes entspricht, da eine Gabe, die keinem Bedürfnis und keiner Empfänglichkeit begegnet, nicht als beglückendes Geschenk empfunden werden kann. Daher die Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach der unmittelbaren Gottesschau. Wie kann aber ein Ziel, das ein natürliches Verlangen ausfüllt, noch ein übernatürliches genannt werden? Verschärft wird dieses Problem, wenn Thomas sich, um die Möglichkeit der unmittelbaren Gottesschau zu erweisen, auf das Prinzip beruft, daß ein natürliches Verlangen nicht ins Leere gehen könne.

Die Fragen, um die es sich hier handelt, sind zwar ursprünglich theologischer Natur. Sie haben jedoch auch eine philosophische Seite, indem sie die Frage nach der Natur des menschlichen Geistes sowie nach dem natürlichen Ziel des Menschen, der sogenannten natürlichen Glückseligkeit aufwerfen. Diese philosophische Seite vor allem ist das Ziel unserer Untersuchung.

Es gibt eine Reihe von Texten, in denen der hl. *Thomas von Aquin* dem Menschen ein natürliches Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau zuspricht[4]. Dieses natürliche Verlangen (desiderium naturale) ist seit dem sechzehnten Jahrhundert auf die verschiedenste Weise ausgelegt und gedeutet wor-

[3] Vgl. Summa contra Gentiles, l. III c. 41—44.

[4] So z. B. *Summa theol. I q. 12 a. 1:* ... quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. — Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant. — In *a. 4* aber betont Thomas die Übernatürlichkeit der Gottesschau: . . . impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per

den[5]. Im Anschluß an Cajetan[6] und Johannes a Sancto Thoma[7] meinten manche, wie Sylvester Maurus[8], Tyrrell [9], Sertillanges[10] u. a.[11], Thomas verstehe unter der Natur, die dieses Verlangen habe, nicht die von allen geschichtlichen Bedingtheiten abstrahierende Wesensnatur, sondern die *geschichtliche*, von Gott tatsächlich in die Gnadenordnung erhobene Natur.

Viele Thomisten[12], Suarez[13] und die Karmeliten von Salamanca[14], nehmen

---

suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso. — In der *Summa contra Gent. lib. III cap. 49* lautet die Überschrift: Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam; *in cap 50:* Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium; im Text selbst fügt Thomas hinzu: sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. Diese Stellen ließen sich durch viele andere, ähnliche, vermehren.

[5] Vgl. de Lubac, Surnaturel. Etudes historiques, Paris 1946, 475—480, aber auch die folgenden Anmerkungen hier.

[6] Cajetan, In I q. 12 a. 1, comm. nr. IX—X und In I. II. q. 3 a. 8.

[7] Joannes a Sancto Thoma (Cursus theologicus, Lugduni 1663, tom I., in I q. 12; disp. XII a. 3) spricht zwar von einem appetitus elicitus connaturalis videndi causam effectuum supernaturalium (nr. 13—22), lehnt aber jeden appetitus innatus (nr. 7—9) und jeden appetitus elicitus efficax ordinis naturalis ad visionem Dei claram et in seipso (nr. 10—12) ab. Auch bei Cajetan handelt es sich bloß um einen appetitus elicitus. — Garrigou-Lagrange, den de Lubac (478 Anm. 1) für diese Ansicht mit einem Text aus Perfection chrétienne et contemplation ([4]I, 61) in Anspruch nimmt, gehört nicht hierher. Die angezogene Stelle steht in einem Zusammenhang, der für unsere Frage nicht in Betracht kommt. Vgl. auch Anm. 12.

[8] Sylvester Maurus, Opus theologicum, Romae 1687, tom. I, lib. I, Quaest. 23 nr. 24 (primo loco) legt Thomas im Sinne Cajetans aus: Supposita fide, qua credimus Deum esse trinum et unum, et esse causam effectuum supernaturalium . . . tali fide connaturaliter excitatur in nobis desiderium cognoscendi Deum . . . etiam prout est in se. Bezüglich des appetitus mere naturalis vertritt er bloß ein desiderium elicitum condicionatum (nr. 17—18), gehört unter dieser Rücksicht also der nächsten Gruppe an.

[9] G. Tyrrell, Lex orandi, London 1907[2], XXVII f.

[10] A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin 1925, [4]II 305—308: „sachant le fait de notre élévation à une vie divine, saint Thomas en cherche le fondement dans notre nature intellectuelle prise comme telle. Et la démonstration qu'il etablira ainsi est parfaitement vigoureux en son ordre, à savoir ex suppositione (305).

[11] In diesem Sinne spricht sich Aug. Valensin in seinem Artikel „Immanence (Méthode de)" aus (Dict. Apolog. de la Foi catholique II 1924, col. 579—593, bes. 586—588), wo er die Lehre Blondels (vgl. L'action, 1893) darstellt, ohne jedoch auf Thomas Bezug zu nehmen.

[12] Z. B. Joannes a Sancto Thoma, aber auch Sylvester Maurus, soweit bloß der ordo naturalis in Frage kommt (vgl. Anm. 7 und 8); ferner R. Garrigou-Lagrange, Dieu, Son existence et sa nature, [4]1923, 307: „. . . cette vision intuitive, qui par suite ne peut être l'objet que d'un désir naturel conditionel et inefficace, d'une velleité... qui absolument parlant, peut être frustrée." Vgl. auch sein Werk De revelatione, Rom [4]1929, Th. 8, pars II und Scholion.

[13] Suarez, Opp. Omnia, Tract. de divina substantia eiusque attributis, lib. II, c. 7, nr. 10, und Tract. de ultimo fine hominis, Disp. XVI, sect. 1, nr. 6, lehnt jeden appetitus innatus zur visio Dei ab. Nach demselben Tract., disp. XV, sect. 1, nr. 4, ist jede visio Dei, etiam ut est primae causae, übernatürlich. — Disp. XVI (desselben Tract.) sect. II, nr. 6: homo non potest naturaliter habere appetitum elicitum absolutum et efficacem beatitudinis supernaturalis. — nr. 7: potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, simplicis complacentiae, condicionatum circa beatitudinem supernaturalem.

[14] Salmanticenses, Cursus theologicus, disp. 6, dub 1 § 3.

die Natur im Sinne der Wesensnatur, wollen aber im desiderium naturale kein eigentliches Naturstreben (appetitus innatus) sehen, sondern bloß ein *bewußtes Streben* (desiderium elicitum), und dies auch nicht als ein wirksames und absolutes, sondern als einen bloß hypothetischen Wunsch (velleitas), der allerdings in der Natur des Menschen begründet ist[15]. Hierher wären auch diejenigen zu rechnen, die das Prinzip „Desiderium naturale nequit esse in vanum" einschränken oder das desiderium naturale auf eine bloße potentia obedientialis zurückzuführen suchen[16].

Wieder andere, wie Descoqs[17], nehmen bei Thomas zwar ein eigentliches Naturstreben der Wesensnatur an, aber nur zu einer *natürlichen Gottesschau*, wobei sie zwischen einer Schau der Wesenheit und der Dreifaltigkeit, oder zwischen einer unmittelbaren und einer intuitiven Schau unterscheiden.

So weit diese Auffassungen auch auseinandergehen, so sind sie doch nicht in dem Maße willkürlich, daß sie nicht sämtlich gewisse Ansatzpunkte in den Thomastexten vorfänden, was ein besonderes und schwieriges Problem der Interpretation stellt. H. de Lubac glaubt es dadurch zu lösen, daß er annimmt, Thomas spreche von einem *eigentlichen Naturstreben* der Wesensnatur des Menschen *zur übernatürlichen und unmittelbaren Gottesschau*.

Wie bei anderen Meinungsverschiedenheiten über den Sinn der Lehre des hl. Thomas, so liegt auch hier dem Meinungsstreit über Thomas ein Meinungsstreit über die Sache selbst, von der Thomas redet, zugrunde. Die historische Frage der Interpretation überdeckt das Ringen um ein Problem, das bei Thomas keine alle Ansprüche des Denkens befriedigende und allseits überzeugende Lösung gefunden hat. Teilweise kommt die Schwierigkeit auch daher, daß man Ausdrücke, deren Bedeutung bei Thomas noch im Fluß ist und die je nach dem Zusammenhang bald so, bald anders von ihm verstanden werden, in der fest umrissenen Bedeutung verstehen will oder doch zu verstehen unwillkürlich geneigt ist, die sie erst durch die spätere Entwicklung der Philosophie und Theologie erlangt haben. Die historische und inhaltliche Frage stehen zwar in einem inneren Zusammenhang, sind jedoch nicht identisch und müssen methodisch reinlich geschieden werden.

---

[15] Vgl. V. de Broglie, De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam: Greg 9 (1928) 628—630.

[16] So z. B. P. K. Bastable, Desire for God, London 1947. Vgl. dazu die Besprechung von de Broglie: Greg 31 (1950) 141—142.

[17] P. Descoqs, Le mystère de notre élévation surnaturelle, 1938, 125—133. Ders., Institutiones metaphysicae generalis, 1925, tom. I, 551—553. — Nach de Lubac, Surnaturel 479, wurde dieser Auffassung vielleicht von Sylvester Ferrariensis, noch sicherer aber von Sylvester Maurus der Weg geebnet. Bei Sylvester Maurus trifft das wohl nicht zu. Vgl. Anm. 8. — Sylvester Ferrariensis konnte dazu nur Anlaß geben, indem man ihn falsch verstand. Er unterscheidet nicht zwei Arten der visio Dei, sondern bloß zwei Betrachtungsweisen derselben visio divinae essentiae et naturae: nämlich als visio essentiae primae causae absolute und als visio obiecti supernaturalis beatitudinis. Diese Unterscheidung aber nimmt er vor, um den besonderen Gesichtspunkt kenntlich zu machen, unter dem sich das desiderium naturale auf die visio essentiae bezieht: eben inquantum est visio primae causae absolute (d. h. in sich, ohne Finalbeziehung darauf) und nicht inquantum est summum bonum, d. h. als jenes bonum intellectualis naturae, ad quod per divinam providentiam est ordinata tamquam ad ultimum finem (denn dieser finis entzieht sich der natürlichen Erkenntnis). Siehe Comm. in Summam c. Gentiles, l. III c. 51 nr. IV. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht um einen appetitus innatus, sondern um ein desiderium elicitum. Nr. IV 2 leugnet Ferrariensis ausdrücklich jeden appetitus formam naturalem consequens . . . in quod virtute naturae non potest perveniri. Die obige Interpretation wird schon von G. de Broglie vertreten (vgl. de Lubac, Surnaturel 443 und Anm. 3).

Ohne Zweifel ist auch die begriffs- und problemgeschichtliche Behandlung der Frage, wie sie zum Teil schon von de Lubac in Angriff genommen wurde, von Bedeutung. Eine solche Problemgeschichte könnte natürlich nicht mit Thomas anfangen. Augustinus, die Kirchenväter überhaupt, der Neuplatonismus, Aristoteles, Platon und viele andere wären über das Verlangen nach der Gottesschau, sei es in dieser oder einer anderen Form ausgesprochen, zu befragen. Auch die allgemeine Religionsgeschichte sowie die Völkerkunde wären in diese Untersuchung einzubeziehen.

Doch darf man sich davon nicht allzu viel versprechen. Denn wenn sich auch hier und dort ein echtes (nicht bloß pantheistisch zu deutendes) Verlangen nach der unmittelbaren Schau des persönlichen und transzendenten Gottes findet, so läßt sich wohl kaum je auf historischem Wege entscheiden, ob ein solches Verlangen den Kräften der bloßen Menschennatur entsprungen ist, oder ob es nicht schon unter dem Einfluß der aktuellen Gnade stand, die ja auch den Heiden zuteil wird, da die Menschheit tatsächlich nur ein übernatürliches Ziel hat.

Auf jeden Fall ist es unsere Absicht nicht, hier eine solche Begriffs- und Problemgeschichte zu liefern.

Die Frage selbst hat ein so großes Gewicht, daß weder die christliche Philosophie noch die Theologie es bei einer bloß geschichtlichen Betrachtung bewenden lassen kann. Sie müssen versuchen, die Frage selbst zu beantworten, soweit dies nach Lage der Sache möglich ist.

Es ist richtig, daß dies nicht ohne reiche spekulative und systematische Voraussetzungen geschehen kann, die nicht von allen geteilt werden. Demgegenüber ist jedoch zu bedenken, daß die Fragen, um die es sich hier handelt, selbst eine umfassende Systematik voraussetzen und darum auch nur auf dem Grund einer reichen Systematik einer Lösung zugeführt werden können.

Im folgenden wollen wir uns zwar das Problem von Thomas stellen lassen, dann aber versuchen, es auf inhaltlichem Wege, unabhängig von der Interpretation von Thomastexten[18], zu lösen.

Das Problem, das wir im Auge haben, entsteht, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß das Ziel des natürlichen Verlangens, von dem Thomas spricht und für das er auch triftige Gründe beibringt, ein übernatürliches ist, die unmittelbare Gottesschau. Wie kann aber die Natur ein natürliches Verlangen zu etwas Übernatürlichem haben? Wenn man freilich, wie es oft bei Thomas geschieht, unter „über-

[18] J. Alfaro faßt die Lehre des hl. Thomas auf Grund einer Textuntersuchung in seinem Artikel „La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teologos tomistas anteriores a Cayetano" im Greg 31 (1950) 63—99 (mit Fs.) wie folgt zusammen: 1. Bei Thomas findet sich weder ausdrücklich noch einschlußweise (in gleichbedeutenden Ausdrücken) die Behauptung, daß Gott das Menschengeschlecht als Ganzes zu einem anderen Ziel als der intuitiven Schau seiner Wesenheit hätte bestimmen können. 2. Thomas stellte jedoch die Prinzipien auf, aus denen eine solche Möglichkeit sicher und notwendig folgt. 3. Nach Thomas ist es im Einzelfall möglich, daß ein Mensch endgültig im anderen Leben ohne die Gottesschau, also in puris naturalibus, verbleibt. 4. Bei Thomas findet sich die Vorstellung eines Zustandes der menschlichen Seele im anderen Leben, in dem sie zwar nicht die Wesenheit Gottes schaut, aber dennoch, frei von jedem inneren Schmerz, mittels einer natürlichen Erkenntnis und Liebe sich Gottes erfreut (83). — Vgl. auch de Broglie, De fine ultimo humanae vitae, I 254—259.

natürlich" bloß das versteht, was keine geschaffene Ursache mit eigenen Kräften bewirken kann, ist der Gegensatz wohl nicht unüberbrückbar. Unter „übernatürlich" im strengen Sinne versteht die neuere Theologie jedoch das, was weder eine Natur (= Wesenheit eines Geschöpfes) konstituiert, noch aus ihr folgt, noch durch sie gefordert wird. Nun begründet aber ein natürliches Verlangen, wenigstens wenn man es als das mit einer Natur oder ihren Fähigkeiten identische, ontische Verlangen auffaßt, seinem Wesen nach die Forderung nach dem, worauf es sich richtet, in unserem Falle also nach der unmittelbaren Gottesschau. Also kann diese nicht mehr als übernatürlich bezeichnet werden, wenn sie das Ziel eines Naturverlangens ist.

H. de Lubac sucht dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis zu begegnen, daß die unmittelbare Gottesschau nur durch einen Akt frei schenkender Liebe Gottes gewährt werden könne und das natürliche Verlangen darum auch nur darauf abziele, also die Freiheit Gottes voraussetze. Richtig daran ist, daß das natürliche Verlangen die Freiheit Gottes keineswegs einschränkt, ob es sich auf die unmittelbare Gottesschau oder auf ein Gut der Natur richtet; aber diese Freiheit ist nur die Freiheit der Schöpfung, nicht die Freiheit von der necessitas consequentiae, die in der naturhaften Forderung zum Ausdruck kommt. Es steht in Gottes Belieben, den Menschen zu schaffen; es steht aber nach de Lubac nicht in seinem Belieben, ihn ohne die nächste und aktuelle Berufung zur unmittelbaren Gottesschau zu schaffen[19].

[19] Vergl. de Lubac, Surnaturel 483—494. — In einem Aufsatz „Le mystère du Surnaturel" (RechScRel 36 [1949] 80—121) kommt de Lubac wieder auf das Problem des übernatürlichen Charakters der Gottesschau zu sprechen. Er hält darin an seiner Grundthese fest. Was die Ungeschuldetheit der Berufung zur Gottesschau betrifft, geht er selbst zum Angriff gegen die Verteidiger der „natura pura" über: Die Annahme einer möglicherweise rein natürlichen Bestimmung des Menschen stelle die Ungeschuldetheit (gratuitas) der Gottesschau keineswegs sicher. Denn es handle sich nicht um die Ungeschuldetheit gegenüber einer abstrakten Natur, sondern gegenüber einem individuellen und persönlichen Wesen, konkret gesprochen, mir gegenüber, und zwar in dieser gegenwärtigen Ordnung. Ich aber bin „dieser" kraft der (übernatürlichen) Bestimmung, die mir Gott gegeben hat, und ich wäre eine andere Person, wenn Gott mir eine andere Zielbestimmung gegeben hätte. Denn diese meine Bestimmung ist nicht etwas Akzidentelles an mir, sondern konstitutiv für mein innerstes Wesen. Die Hypothese einer möglicherweise anderen Bestimmung erklärt demnach keineswegs die Ungeschuldetheit des übernatürlichen Zieles für meine konkrete Person. Darum ist sie überflüssig und unbegründet. — Ohne Zweifel hat dieser Gedankengang seine Geltung, wenn die verschiedenen in Frage kommenden Zielbestimmungen jeweils eine andere Natur begründen; ebenso wenn das übernatürliche Ziel in einer ganz anderen Richtung als das natürliche Ziel läge; er verliert jedoch seine Kraft, wenn man, wie es hier geschieht, das natürliche Ziel als eine unvollkommene Teilnahme am übernatürlichen Ziel, beide also in einer Richtung liegend betrachtet. — Es ist selbstverständlich und geht aus de Lubacs Worten aufs neue hervor, daß wir uns in dieser Frage auf dem gemeinsamen Boden der Glaubensüberzeugung von der Ungeschuldetheit der übernatürlichen Bestimmung des Menschen befinden. De Lubac wehrt sich auch mit Recht da-

Alle Gaben Gottes, auch die Gaben der Natur, entspringen der Freigebigkeit Gottes, und es sind darunter viele, die sich der Mensch nicht durch seine eigenen Kräfte verschaffen kann; die Gaben der übernatürlichen Ordnung aber heißen Gaben der Gnade, weil sie aus besonderer Freigebigkeit Gottes hervorgehen[20].

Es sind jedoch nicht nur theologische Gründe, sondern auch philosophische Überlegungen, die ein eigentliches Naturstreben, das in bestimmter und eindeutiger Weise auf die unmittelbare Gottesschau ginge, ausschließen.

Ein eigentliches Naturstreben besagt nicht nur die entfernte Möglichkeit, ein Gut zu empfangen, oder den Ausschluß seiner Unvereinbarkeit mit dem Wesen des Empfangenden, sondern auch die nächste Empfänglichkeit im Sinne einer durch das Wesen des Empfangenden bestimmten Proportion zu jenem Gut. So besitzen reine Sinneswesen nicht einmal die entfernte Empfänglichkeit für rein geistige Akte; diese sind mit ihrem Wesen schlechthin unvereinbar. Der menschliche Verstand hingegen hat zu geistigen Akten nicht nur eine entfernte Möglichkeit, sondern auch eine durch sein Wesen bestimmte Proportion. Bei dem naturhaften Verlangen nach der unmittelbaren

---

gegen, daß man die Analogie mit einem materiellen Geschenk, das den zu Beschenkenden schon als bestehend voraussetzt, zu äußerlich und wörtlich auslegt. Das Geschenk ist hier, wo es sich um die Existenz und die Zielbestimmung des Beschenkten handelt, konstitutiv. Klar unterscheidet de Lubac eine doppelte ontologische Konstitution: die der Existenz und die der Berufung zur Gottesschau, die zumindest begrifflich in Gott eine doppelte Freiwilligkeit zur Voraussetzung hat. „. . . . le don surnaturel n'est donc une simple *sequela creationis*. Entre la nature existante et le surnaturel auquel Dieu la destine, la distance est aussi grande, l'abîme est aussi profond, l'hétérogénéité est aussi radicale qu'entre le non-être et l'être" (104). Nicht die Übernatur ist aus der Natur zu erklären, sondern umgekehrt: die Natur des Menschen ist nur der übernatürlichen Bestimmung wegen geschaffen, in der sie ihr Ziel hat. Die wirkliche Natur ist immer eine zielgerichtete Natur, und dieses Ziel ist die Gottesschau. Wenn man sagt, diese Natur hätte kein natürliches Ziel haben können, so ist das eine Unmöglichkeit ex suppositione. — Die Frage drängt sich aber hier auf: Wäre auch eine andere suppositio möglich gewesen? Hätte die creatio (hominis) auch ohne das donum supernaturale bleiben können? Wenn ja, dann ist die reale Möglichkeit eines status naturae purae zugegeben; wenn nein, dann liegt doch wieder eine Folgerungsnotwendigkeit vor, eine „sequela creationis". Gewiß bleibt auch dann die Übernatur etwas Höheres als die Natur, aber die besondere Freigebigkeit der Gnade geht wieder verloren. — Den unaufhebbaren Zusammenhang zwischen der gratuitas der übernatürlichen Ordnung und der Möglichkeit einer Schöpfung des Menschen ohne Berufung zur unmittelbaren Gottesschau betont aufs neue Pius XII. in der kürzlich erschienenen Enzyklika „Humani generis" (De nonnullis falsis opinionibus, quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur): alli veram „gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Vgl. oben S. 486.

[20] Zur Kritik an de Lubac vgl. C. Boyer, Nature pure et surnaturel dans le „Surnaturel" du Père de Lubac: Greg. 28 (1947) 379—395, und V. de Broglie, De fine ultimo humanae vitae, 245—264.

Gottesschau handelt es sich nun nicht nur darum, daß der Verstand des Menschen irgendwie auf die unendliche Wesenheit Gottes als sein Erkenntnisziel ausgerichtet ist, sondern darum, daß sich die Wesenheit Gottes dem menschlichen Verstand als Formalgrund des Aktes der Gottesschau einsenke, und zwar so, daß der Verstand zu diesem Formalgrund eine durch sein Wesen als menschlicher Verstand bestimmte Proportion besitze. Das aber würde heißen, daß eine unendliche Wesenheit zur Vollständigkeit eines endlichen Wesens gehöre, was unmöglich ist.

Ergänzt wird diese Überlegenheit durch den Gedanken, daß wir mit generisch verschiedenen Geistnaturen rechnen müssen: der des Menschen und der des reinen Geistes. Verschiedene Wesenheiten können aber nicht auf dasselbe Zielgut in derselben Weise ausgerichtet sein. Die unmittelbare Gottesschau ist aber für Mensch und Engel wesentlich dieselbe. Also kann sie nicht deren besonderes Wesensziel sein.

Wenn nun auch kein eigentliches Naturstreben zur unmittelbaren Gottesschau als einem dem menschlichen Verstand proportionierten Gut und als seinem notwendigen Wesensziel angenommen werden kann, so bietet doch die Natur auch des geschaffenen Verstandes, sofern er an der Natur des Verstandes überhaupt teilnimmt, die Grundlage für ein positives, wenngleich keine Wesensergänzung umschreibendes Verhältnis und ein aus den Tiefen der geistigen Natur aufsteigendes aktuelles Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau.

Zum Verständnis dessen seien einige Erläuterungen vorausgeschickt. — Der Verstand (als intellectus, nicht als ratio) existiert nur in Gott auf reine und unumschränkte Weise. In jedem anderen Wesen ist er eingeschränkt. Diese Einschränkung des geschaffenen Verstandes betrifft jedoch nicht sein Formalobjekt, das Seiende als solches, das den Verstand als solchen charakterisiert und darum jedem Verstand eigen ist, sondern die besondere Art und Weise, wie sich der Verstand mit seinen Gegenständen intentional einigt oder eins ist. Gott ist intentional eins mit allen Gegenständen seines Wissens durch die Identität seines Wissens mit dem subsistierenden, alles übrige Seiende oder Seinsmögliche auf höhere Weise vorausenthaltenden Sein. Sein proportioniertes, d. h. nicht nur dem Verstand als solchem, sondern dem unendlichen Verstand angemessenes Formalobjekt ist das Seiende als solches, sofern es sich im subsistierenden Sein kundgibt. Dieses Formalobjekt allein fordert die unmittelbare Gottesschau. Ein geschaffener reiner Geist hat nach der thomistischen Erkenntnismetaphysik den Zugang zum Seienden als solchen durch die Schau seiner eigenen Wesenheit, was sich aus der Immaterialität als der Wurzel der Erkenntnisfähigkeit ableiten läßt. Der Mensch endlich hat Zugang zum

Seienden als solchen nur über die sinnlichen Erscheinungen und die Reflexion auf sein eigenes Tun. Kein geschaffener Verstand ist daher in seiner endlichen und beschränkten Seinsweise der unmittelbaren Gottesschau fähig.

Dennoch ist jedem, auch dem geschaffenen Verstand durch sein den Verstand als solchen konstituierendes Formalobjekt, das er mit jedem, auch dem ungeschaffenen Verstand, wenigstens analog, gemein hat, eine unendliche Weite eröffnet. Nichts, aber auch gar nichts gibt es, was nicht unter dieses Formalobjekt fiele und daher dem Verstand fremd wäre. Diese Weite seines Formalobjekts macht den Verstand unersättlich, solange ihm nur endliche Gegenstände oder das Unendliche nur in der Vermittlung durch Endliches gegeben wird. Nur das Unendliche an sich selbst (ohne einschränkende Vermittlung durch Endliches) enthält jegliche Weise des Seins (auf höhere Weise) in sich und ist so geeignet, die unendliche intentionale Weite des Verstandes auszufüllen.

Das Verlangen nach Einigung mit dem Unendlichen ohne endliche Vermittlung, d. i. nach der unmittelbaren Gottesschau, ist somit in der Natur des Verstandes selbst begründet. Ein Naturstreben im strengen Sinn ist dieses Verlangen jedoch nicht, da der Verstand des Menschen nicht nur Verstand, sondern eben Verstand in menschlicher Weise und Einschränkung ist, sodaß die unmittelbare Einigung mit Gott nicht so zu seinem Wesensentwurf gehören kann, daß er ohne sie seine Wesensvollkommenheit als menschlicher Verstand nicht erreichen könnte.

Das Wesen des Menschen umschreibt also zwar einen gewissen Vollendungszustand, der in Proportion zu seinen Wesensgrenzen steht und darum natürlich heißt, aber nicht so, daß diese Grenzen nicht überschritten werden könnten, allerdings nicht vom Menschen selbst, sondern von Gott her, der sich dem Geist des Menschen frei und über dessen spezifisch menschliche Grenzen hinaus zu schenken vermag, indem er an jenes natürliche Verlangen des Verstandes, das nur durch den unendlichen Gott selbst ausgefüllt werden kann, anknüpft. Diese die Natur zwar vervollkommnende, aber nicht mehr bloß proportionierte, sondern überfließende Vollendung ist im eigentlichen Sinne übernatürlich, d. h. durch keine geschaffene Natur gefordert.

Wenn aber eine solche übernatürliche Erhebung möglich oder gar wirklich ist, wie wir durch die Offenbarung wissen, oder wenn sie wenigstens nicht als unmöglich erwiesen werden kann, wie die philosophische Besinnung auf die intentionale Unendlichkeit des Verstandes zeigt[21], so erhebt sich die Frage, wie sich die geschaffene

[21] Obwohl die Tatsache der Berufung zur unmittelbaren Gottesschau nicht philosophisch bewiesen werden kann, so schließt nach de Broglie, De fine

Geistnatur zu ihrem natürlichen Ziel verhält. Entweder nämlich ist sie durch ihr Wesen zu diesem Ziel bestimmt, dann ist eine Erhebung zu einem übernatürlichen Ziel nicht möglich, da diese ohne Wesensänderung nicht stattfinden könnte; oder sie ist hinsichtlich ihres Vollendungszieles unbestimmt, dann scheint sie überhaupt kein faßbares, bestimmtes Wesen zu besitzen.

In der Tat wäre diese Schwierigkeit unüberbrückbar, wenn das natürliche und das übernatürliche Ziel schlechthin mehrere Ziele und die Bestimmung zum einen in keiner Weise auf das andere bezogen wäre. Dem ist aber nicht so. Die Richtung, in der die beiden Ziele liegen, ist ein und dieselbe. Das natürliche Ziel, im wesentlichen eine mittelbare Gotteserkenntnis, wie wir sehen werden, ist eine unvollkommene Teilnahme am übernatürlichen Ziel der unmittelbaren Gottesschau. Das natürliche Verlangen, das die unmittelbare Gottesschau nicht wirksam erreichen kann, wird sich deshalb mit um so größerer Kraft jener Gotteserkenntnis zuwenden, die eine wenigstens unvollkommene, aber doch wahre Teilnahme an der Gottesschau darstellt. Darum liegt die Bestimmung zum natürlichen Ziel in derselben Linie wie die Bestimmung zum übernatürlichen Ziel und umgekehrt. Die aktuelle Bestimmung zu einem schließt zwar die aktuelle Bestimmung zum anderen aus, nicht aber deren Möglichkeit.

Die aktuelle Bestimmung des Menschen kann also, wenn wir mit der Möglichkeit des übernatürlichen Zieles rechnen, von seiner möglichen Bestimmung verschieden sein. Die Wesensordnung betrifft jedoch nur die Seite des Möglichen und bestimmt von sich aus nichts über das Aktuelle, soweit dies vom Möglichen verschieden sein kann. Die Natur des Menschen gibt daher zwar das Maß ab für das natürliche Vollendungsziel, entscheidet aber nicht darüber, ob dieses im Falle der Schöpfung auch in seiner eigenen Gestalt oder nur als im

ultimo humanae vitae, Paris 1948, I 189—200, doch die Übernatürlichkeit der Gottesschau den philosophischen Beweis für die Befähigung des Menschen zu einer solchen Berufung und damit (von außen her) für die Möglichkeit der Gottesschau selbst nicht aus, und der Versuch eines solchen Beweises verdient auch keine theologische Zensur. Der Geheimnischarakter der Gottesschau, der übrigens nicht bei allen Geheimnissen derselbe sein muß, wird nach de Broglie genügend gewahrt, wenn man daran festhält, daß wir weder die Tatsache der Berufung zur Gottesschau noch die innere Möglichkeit unserer Erhebung zur Gottesschau durch einen conceptus proprius erkennen können. — Die Unmöglichkeit des philosophischen Tatsachenbeweises unserer übernatürlichen Berufung gilt ferner nur unter der Voraussetzung, daß man die Philosophie als Wesens- und Seinswissenschaft auffaßt. Wenn man jedoch ihren Aufgabenbereich, wie es heute oft geschieht, auf die deskriptive Analyse des konkreten Menschen ausdehnt, besteht die Möglichkeit, daß die philosophische Betrachtung des Menschen, wie er tatsächlich (nicht bloß seiner metaphysischen Wesenheit nach) existiert, Hinweise auf seine übernatürliche Berufung (in ihrer Tatsächlichkeit, nicht als übernatürliche) entdeckt, ohne daß dadurch die Ungeschuldetheit des übernatürlichen Ziels gefährdet wird. Vgl. de Broglie, ebd. I 265—273.

übernatürlichen Ziel aufgehoben das aktuelle Ziel des Menschen sei. Die Entscheidung darüber kann nur bei dem liegen, der Herr über die Natur des Menschen und zugleich allein imstande ist, ihm die unmittelbare Gottesschau zu verschaffen.

Viel Schwierigkeit gegen die vorgebrachte Lösung und gegen die Möglichkeit eines bloßen Naturzustandes überhaupt hat immer die genauere Umschreibung des natürlichen Endzustandes bereitet[22]. Man hat gegen eine solche Umschreibung eingewandt, sie sei überhaupt unmöglich, da die Menschheit nie im bloßen Naturzustande gelebt habe. Das letztere trifft allerdings zu. Die Menschheit stand immer unter der Berufung zum übernatürlichen Ziel, sei es als erhobene, sei es als gefallene oder erlöste Natur. Daraus folgt aber keineswegs die Unmöglichkeit, das natürliche Vollendungsziel des Menschen zu umschreiben. Dieses muß sich ja aus der Natur des Menschen irgendwie erkennen lassen. Denn die Natur des Menschen wird durch die Berufung zum übernatürlichen Ziel in ihrer Wesenheit nicht verändert und darum nicht unerkennbar. Ihre Erkenntnis ist auch nicht eingeschränkt auf die zufälligen geschichtlichen Gestalten, in denen sie auftritt, sofern man überhaupt eine echte, abstraktive Wesenserkenntnis zuläßt[23]. Nur unter nominalistischer oder konzeptualistischer Voraussetzung wäre die Natur des Menschen unerkennbar, damit aber auch die begriffliche Bestimmung des Übernatürlichen unmöglich.

Was ergibt sich nun aus dem Wesen des Menschen und insbesondere aus der Natur des menschlichen Geistes, wie wir ihn oben kennen gelernt haben, für den Vollendungszustand des Menschen? Zum natürlichen Vollendungszustand des Menschen gehört vor allem die Er-

[22] Vgl. J. Buckley, Man's last end, St. Louis 1949, mit Besprechung von de Broglie; Greg 31 (1950) 146—148.

[23] Neuerdings hat K. Rahner auf die Problematik des Begriffs der „reinen Natur" des Menschen hingewiesen: Orientierung 1950, 138—145: Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade (enthält eine Darlegung des Lubac'schen Standpunktes und „Eine Antwort" von K. Rahner). Rahner gewinnt den theologischen Begriff der menschlichen Natur als Restbegriff aus dem konkreten, tatsächlich zur Gottesschau berufenen Menschen durch Weglassung all dessen, was zur Gnade und zur Hinordnung des Menschen auf die Gottesschau gehört. Die „Natur des Menschen" als so verbleibender Rest ist ein Postulat der besonderen Ungeschuldetheit unserer Berufung zur Gottesschau. Eine philosophische Betrachtung des Menschen, meint Rahner, könnte ohne das Licht der Offenbarung nie feststellen, was im konkreten Wesen des Menschen seiner Natur und was seiner höheren Berufung, bzw. deren Vereitelung, entspringt. Soweit die Philosophie eine deskriptive Analyse des konkreten Menschen ist, müssen wir darin Rahner durchaus recht geben (vgl. Anm. 21). Doch glauben wir, daß eine grundlegende, metaphysische Wesenserfassung des Menschen möglich ist, die den Menschen bloß im Hinblick auf den notwendig möglichen Stufenbau des Seins kennzeichnet, ohne von da aus die Art seiner Konkretisierunug (z. B. in biologisch-organischer Hinsicht u. ä.) bestimmen zu können.

kenntnis und Liebe Gottes. Alle Geschöpfe haben ihr Ziel in Gott nach Maßgabe ihrer Natur, die untergeistigen Geschöpfe nur durch seinshafte Verähnlichung, die geistigen überdies durch Erkenntnis und Liebe. Die Weise der Gotteserkenntnis, die uns hier auf Erden von Natur aus möglich ist durch Schlußfolgerung und begriffliches Erkennen, wäre allerdings für den Vollendungszustand unzureichend. Sie müßte uns zumindest so leicht und selbstverständlich sein, wie uns jetzt die Sinneserkenntnis ist. Nach den Prinzipien der thomistischen Erkenntnismetaphysik ist eine solche natürliche Gotteserkenntnis dem reinen Geist und auch der menschlichen Seele nach ihrer Scheidung vom Leibe möglich, sofern die intuitive Erkenntnis der eigenen Substanz diese auch in ihrer transzendentalen Wesensrelation zu Gott offenbart[24].

Allerdings ist damit noch nicht dem Einwand begegnet, der öfter gegen diese Theorie erhoben wird, eine derartige Gotteserkenntnis sei auch den Verdammten möglich. Dazu ist zu bemerken, daß der Endzustand als (natürliche) Glückseligkeit oder Verdammnis nur durch die freie Entscheidung Gottes verwirklicht werden kann, kraft deren er sich der einen Seele in Liebe zuneigt, die andere aber in gerechtem Zorne von sich stößt. Diese Liebe und dieser Zorn müssen aber eine Wirkung haben in der betreffenden Seele, welche die Seele zusammen mit ihrer Substanz intuitiv in sich wahrnimmt (ähnlich wie nach der Lehre der Mystik die fühlbare Wahrnehmung der Gegenwart Gottes in der Seele zustande kommt). So wird verständlich, wie die Gotteserkenntnis für die eine Seele beglückend ist, für die andere aber peinigend.

Alle personale Liebe drängt zur endgültigen, unwiderruflichen Hingabe seiner selbst an die geliebte Person. Das gilt auch für die Liebesbeziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf. Die Prüfungszeit des Menschen muß daher einmal ein Ende haben, das, wie soeben gesagt wurde, nur durch die Entscheidung Gottes herbeigeführt werden kann. Anders als in der unmittelbaren Gottesschau, wo die Befestigung im Guten eine unmittelbare Wirkung der Gotteschau selbst ist, die das letzte Verlangen der geistigen Natur erfüllt, wäre im natürlichen Vollendungszustand die Befestigung im Guten, d. i. in der Liebe zu Gott, nicht eine notwendige Folge der mittelbaren Gotteserkenntnis, die den Menschen nie bis zu den letzten Möglichkeiten ausfüllen kann. Sie wäre aber entweder eine besondere Wirkung der Vorsehung Gottes und seiner natürlichen aktuellen Hilfen (ähnlich wie nach der Theologie die Befestigung in der Gnade auf Erden zu denken ist) oder eine natürliche Folge der Trennung der Seele vom Leib. Durch diese Trennung gewinnt die Seele einen Zustand, der

[24] Vgl. Thomas v. Aq., In II Sent. dist. 23 q. 2 a. 1 sol.

dem des reinen Geistes analog ist. Ein reiner Geist aber ist nach der Auffassung des hl. Thomas[25] in seinen einmal gefaßten freien Entschlüssen unveränderlich. Welche der beiden Lösungen man wählt, ist für die vorliegende Frage ohne Belang.

Die Liebe Gottes zum Menschen in seinem Endzustand muß auch die vollkommene Befreiung von allen physischen Übeln mit sich bringen, da hierzu weder Gott die Macht und Neigung fehlt, noch der Seele, die Gott in unveränderter Liebe zugetan ist, die Würdigkeit und Fähigkeit.

Kann man den so beschriebenen Vollendungszustand einer geistigen Natur Glückseligkeit nennen?[26] Das hängt davon ab, welche Norm man für die Bestimmung der Glückseligkeit anwendet. Glückseligkeit besagt den Vollendungszustand einer geistigen Natur in der Fülle ihrer Güter. Bezieht man die Fülle der Güter auf die spezifische endliche Natur, so wird man den beschriebenen Vollendungszustand Glückseligkeit nennen dürfen, denn er umschließt alles, worauf die endliche Natur eines geschaffenen Geistwesens Anspruch hat. Bezieht man die Fülle der Güter hingegen auf die entfernte Empfänglichkeit eines Geistwesens für schlechthin alles Gute, so wird man den beschriebenen Zustand nicht Glückseligkeit heißen. Besser jedoch unterscheidet man eine absolut und eine bloß relativ vollkommene Glückseligkeit, wobei die letztere im Vergleich mit der ersten als unvollkommen erscheint, allerdings nicht im Sinne eines Mangels, da dem geschaffenen Geistwesen nichts fehlt, was ihm in Proportion zu seiner Natur zukommt, sondern bloß im Sinne einer Begrenzung, über die hinaus an sich mehr möglich wäre.

Zugegeben muß allerdings werden, daß auf dem Grunde jeder Geistnatur nicht nur die entfernte Empfänglichkeit für ein solches Mehr und zuletzt für die unmittelbare Gottesschau liegt, sondern auch, wie wir sahen, ein aktuelles Verlangen darnach aufsteigen kann. Die letzte unendliche Weite des geschaffenen Geistes wird durch keinen noch so vollendet gedachten Zustand gesättigt außer der unmittelbaren Gottesschau. Hebt das aber die relative Glückseligkeit nicht von der Wurzel her wieder auf?

Um diesem Einwand zu begegnen, müssen wir uns erinnern, daß dieses Ungesättigtsein kein eigentlicher Mangel, kein eigentliches Übel ist. Die Natur des Menschen selbst ist begrenzt, darum auch seine ihm zustehende Glückseligkeit. Der Mensch könnte sich allerdings in dieses Ungesättigtsein verkrampfen und sich so unglücklich machen. Aber das ist im Vollendungszustand durch die Befestigung im Guten und die Liebe zu Gott ausgeschlossen. Die dem Willen Gottes voll-

[25] So z. B. S. Theol. I q. 64 a. 2.
[26] Vgl. die Kontroverse zwischen Elter und Cathrein in Anm. 2.

kommen ergebene Seele wird sich in die Grenzen, die ihr ihrem Wesen entsprechend gesteckt sind, bescheiden und diese Grenze um so weniger spüren, als ihre Gotteserkenntnis in einem endlosen Fortschritt zunehmen kann, ohne allerdings je die Fülle der unmittelbaren Gottesschau zu erreichen[27].

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung über das Ziel des Menschen und sein Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau. Es hat sich gezeigt, daß dieses Verlangen nicht als Naturstreben im strengen Sinn aufgefaßt werden kann, will man die übernatürliche Ordnung nicht gefährden. Anderseits bleibt ein wahres, aus den Tiefen der Natur aufsteigendes Verlangen bestehen, das den inneren Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur gewährleistet. Nur darf man diesen Zusammenhang nicht allein in der Wesensordnung verankern, sondern muß ihn auch im Lichte der freien Entscheidung Gottes sehen. Die weiteren, aus der Hypothese einer bloßen Natur sich ergebenden Schwierigkeiten aber lassen, wie wir sahen, eine wohl hinreichende Antwort zu.

---

[27] Vgl. Thomas v. Aq., In II Sent. dist. 33 q. 2 a. 2. — Die hier gegebenen Hinweise auf Thomas wollen nicht den Anschein erwecken, als ob nun dennoch eine bestimmte Interpretation der Lehre des hl. Thomas versucht werde. Dazu bedürfte es gründlicherer Untersuchungen. Der Zweck der Hinweise ist nur, dem Leser eine ausführlichere Darstellung der Gedanken an die Hand zu geben, die hier nur kurz skizziert werden konnten.

Richardus Rufus Anglicus O.F.M. (c. 1250),

ein Vorläufer des Duns Scotus in der Lehre von der Wirkung der priesterlichen Lossprechung

Von Franz Pelster S. J.

Dank den Forschungen der letzten Jahrzehnte ist es heute allgemein bekannt, daß die Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts große Schwierigkeiten empfanden, wenn sie die unmittelbare Wirkung der priesterlichen Lossprechung bestimmen wollten[1]. Auf der einen Seite sagte die kirchliche Überlieferung, daß die Lossprechung des Priesters ein wesentlicher Bestandteil des Bußsakramentes war, und anderseits ebenso klar, daß ohne Reue kein Sündennachlaß. Reue faßte man als vollkommene Reue, und man wußte, daß diese die Sünden tilge. Wozu also die Lossprechung? Es gab die verschiedensten Ansichten hierüber: Die Lossprechung erklärt, daß Gott die Sünden vergeben hat (Petrus Lombardus)[2]; sie tilgt die Verschuldung der ewigen Strafe, während Gott die Sünde selbst vergibt (Hugo a Sancto Victore)[3]; sie tilgt einen Teil der zeitlichen Strafen, nachdem Gott Sünde und Verschuldung der ewigen Strafe nachgelassen hat (Bonaventura)[4]; sie bewirkt, daß die an sich nicht genügende Reue zur vollkommenen erhoben wird, worauf Gott die Schuld und ewige Strafe auslöscht (Thomas)[5]. Und Duns Scotus[6] galt als der erste[7], der den Satz aufstellte: Die priesterliche Lossprechung, die im Auftrage Gottes gespendet wird, geht unmittelbar auf die Nachlassung der Schuld.

---

[1] Vgl. A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 161—194: Ders., Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Schol 5 (1931) 210 f.; P. Galtier, De paenitentia, Rom 1950, 157-163; P. Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^{e} siècle, Löwen 1949.

[2] Sent. l. 4 d. 18 c. 6, ed. Quar. 862.

[3] Summa de sacr. l. 2 p. 14 c. 8 (PL 176, 565).

[4] Sent. l. 4 d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 et 2.

[5] Sent. l. 4 d. 18 q. 1 a. 3.

[6] Sent. l. 4 d. 14 q. 4; d. 19 q. unic. n. 23, 24. Obwohl Thomas in der Summa die Frage nicht ausdrücklich behandelt, geht doch aus S. th. 3 q. 84 a. 1 ad 3 klar hervor, daß er seine frühere Ansicht über die rein dispositive Wirkung der Lossprechung nicht geändert hat. Der Unterschied zwischen Thomas und Scotus ist nicht allzugroß. Nach Thomas bewirkt die Lossprechung im Poenitenten eine Disposition, durch welche die zum Nachlaß unzureichende Reue in eine vollkommene verwandelt wird, worauf Gott die Schuld nachläßt. Nach Scotus vollzieht der Priester ‚ministerialiter' eine Handlung, worauf Gott kraft gegebenen Versprechens unmittelbar die Schuld nachläßt und die Gnade dem ‚attritus' eingießt, ohne daß erst die attritio in contritio verwandelt wird. Et si non ficte ⟨ab attrito⟩ recipiatur ⟨sacramentum poenitentiae⟩ in termino recipitur gratia prima, quia (l. quae) a Deo confertur, et absolutio sacramentalis est signum efficax illius absolutionis sequentis in ultimo instanti ipsius ⟨attritionis⟩.

[7] P. Galtier, De paenitentia 159 Anm. 3, führt als Vorläufer Bonizo von Sutri (c. 1090) an. Dieser schreibt im Liber de vita christiana (ed. Perels, Berlin 1930, 27(!): Remissio peccatorum, quae fit per absolutionem sacerdotis, non expectat prolixitatem, sed quacunque hora peccator scelera sua sacerdoti confiteri non erubescens vere penituerit, iudicatus a sacerdote ilico iam non est peccator, sed iustus. Die Stelle scheint zu unbestimmt, als daß man daraus auf die Nachlassung der Schuld selbst durch den Priester schließen könnte. Auch

Jedoch auch hier zeigt sich, daß Scotus in einer älteren, bisher verschütteten englischen Tradition steht. Richardus Rufus von Cornwallis, in dessen Irrtümern nach einem Wort eines „besonderen Freundes" Roger Bacon[8] die „törichte Menge" noch nach 40 Jahren beharrte, hat neben seinem Oxforder Kommentar, dessen erste 3 Bücher erhalten sind[9], auch eine Abbreviatio des Bonaventurakommentars hinterlassen[10]. Sie ist in 2 Schwesterhss auf uns gekommen, in Cod. 12993 der Vaticana (l. 1 u. 2), dessen Heimat Assisi ist, und in Cod. 176 der Stadtbibiliothek Assisi (San Francesco) (l. 3 u. 4). Beide sind von derselben mit dem Autor gleichzeitigen Hand geschrieben. Das Interessante ist nun einmal, daß es sich nicht um eine einfache Abkürzung handelt, sondern recht oft um eine durchaus selbständige Meinungsäußerung des Verfassers, dann aber auch, daß an vielen Stellen am Rande unter dem Schlagwort Calumpnia oder Calumpniosum eine Kritik und Zensur mancher vorgetragener Meinung sich findet. Wir haben hier höchstwahrscheinlich die Zensur eines oder mehrerer Franziskanermagistri vor uns[11]. Es mag auch sein, daß, ähnlich wie die Declarationes des Wilhelm von Mare zur Summa des hl. Thomas, die Calumpniae Warnungstafeln waren, bestimmt für die Leser der Abbreviatio.

Diese Zensuren, deren Gesamtheit ich bei anderer Gelegenheit zu behandeln gedenke, gewähren einen Einblick in den Stand mancher Fragen jener Zeit, und vor allem lassen sie die Eigenheit, ja Eigenwilligkeit Richards deutlich erkennen.

Im vierten Buch der Abbreviatio stellt nun Richard im Anschluß an die beiden Quästionen Bonaventuras Utrum haec potestas ⟨clavium⟩ possit in culpam; utrum possit in poenam die Frage: Habito quod clavis sit ad solvendum, queritur a quo, hoc est utrum clavis possit in culpam vel in penam[12]. Auf f. 168ra folgt die Antwort, zu der am Rand ein calumpniosum stand, das aber auffallenderweise hier getilgt wurde:

Ex hiis et ex dictis Hugonis videtur quod possit dici quod Deus principaliter et primo et per seipsum dimittit culpam, secundario idem Deus per sacerdotem sive sacerdos per ipsum et per potestatem acceptam ab eo. Unde ipsa dimissio sacerdotis nichil aliud videtur esse quam Dei confirmacio etc. Unde Augustinus hic in littera: Laudant vobiscum et confirmant etc. Et hec sentencia multum videtur convenire sentencie Augustini dicentis hic in littera quod Deus remissionem pecca-

Hugo von St. Victor (De sacr. l. 2 p. 14 c. 8 PL 176. 566) sagt: Non ergo mirum est, si homines peccata dimittere possunt, und doch erklärt er kurz vorher (565): Ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo, hoc est a debito damnationis solvit.

[8] H. Rashdall, Rogeri Baconis Compendium studii theologiae, Aberdeen 1911, 52: Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem, sed apud sapientes fuit insanus et reprobatus Parisius propter errores quos invenerat et promulgaverat, quando solempniter legebat sentencias ibi, postquam legerat sententias Oxonie ab anno domini 1250. Ab illo MCCL igitur tempore remansit multitudo in huius magistri erroribus usque nunc sc. per quadraginta annos et amplius, et maxime invalescit Oxonie, sicut ibidem incepit, hec demencia infinita.

[9] Vgl. F. Pelster, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 50—80; Roger Bacons Compendium studii theologiae und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus: Schol 4 (1929) 410—416.

[10] Ders., Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia: Greg 17 (1936) 195—223.

[11] In der Anm. 8 migeteilten Stelle sagt Roger Bacon: reprobatus Parisiis propter errores, quos invenerat et promulgaverat, quando solemniter legebat sentencias ibi.

[12] Cod. 176 Assisi f. 167ra l. 4 d. 17.

torum vel per seipsum facit vel per ipsius columbe membra. Et hoc modo omnino idem primo per seipsum facit Deus et secundo per sacerdotem sive ipse sacerdos per illum. Et non est nugacio nec superfluum; concedit enim Deus sacerdoti, ut hoc faciat, ut sic sit ierarchia humana. Si enim nulli omnino in ecclesia communicaret potestatem dimittendi etc., non esset ierarchia humana omnino, ut videtur. Et ut dicit Hugo, hoc ideo concedit Deus, ut homo, qui noluit superiori obedire sc. Deo, ab homine sibi pari salutem recipiat et sic tumor superbiae sanetur humilitate. Et in omnibus istis nichil assero. — Communiter autem dicitur sic quod Deus inchoat [f. 168rb] solucionem dimittendo culpam et penam eternam, sacerdos vero consumat dimittendo aliquid de pena ex vi clavium.

Vorher geht die Stelle aus Hugo von St. Viktor De sacramentis ecclesiae, auf die Richard sich beruft f. 167vb: Hugo[13] vero l. II parte XVIII c. VIII ‚Nec ideo dicendum est hominem ibi nichil facere, quia per eum Deus facit'. Et in evangelio non dicitur: ‚Quodcunque solveris hoc est, ut aliqui dicunt, solutum ostendis, fuit solutum, sed erit solutum, quia sentenciam ⟨Petri⟩ non precedit, sed subsequitur sentencia celi' et infra: ‚Non ergo mirum est, si homines peccata dimittere possunt, quia ut hoc possint, non ex sua, sed ex divina virtute accipiunt et hoc hominibus demandare nichil aliud est quam Deum hoc per hominem facere.'

Daß in den vorausgehenden Texten vom Nachlaß der Schuld selbst die Rede ist, zeigen folgende Erwägungen. Mit Hugo wird die Ansicht des Lombarden verworfen, nach der der Priester nur erklärt, der Poenitent sei von den Banden der Sünden befreit: ‚Non dicitur: Quodcunque ... solutum ostendis, fuit solutum, sed erit solutum'. Es wird aber auch die Erklärung Bonaventuras, nach der Gott Sünde und ewige Strafe nachläßt, der Priester aber kraft der Schlüsselgewalt einen Teil der zeitlichen Strafen als zu der eigenen Ansicht in Gegensatz stehend bezeichnet: „Communiter autem dicitur". Die Worte also: „Videtur quod possit dici quod Deus principaliter et primo et per seipsum dimittit culpam, secundario idem Deus per sacerdotem sive sacerdos per ipsum et per potestatem acceptam ab eo" sind also im strengen Sinne zu verstehen. Die Wirkung der Schlüsselgewalt geht auf die Schuld selbst. Der Priester löst die Schuld in Kraft der ihm von Gott verliehenen Gewalt, und Gott bestätigt das Urteil[14]. Der Grund liegt darin, daß Gott eine menschliche Hierarchie eingesetzt und damit den Menschen eine Jurisdiktionsgewalt übertragen hat. Wenn aber niemand in der Kirche die Gewalt, die Sünden selbst zu vergeben, hätte, dann gäbe es hier anscheinend keine menschliche Hierarchie und Jurisdiktionsgewalt in der Kirche. Das klingt schon an den Gedanken des Scotus an. Wenn die Lossprechung stets die Sündenvergebung schon voraussetzte, dann würden ja durch das Sakrament der Buße die Sünden nie getilgt. Richard sagt ferner über die Absicht Gottes mit Hugo: Gott hat es so eingerichtet, um den Menschen, der Gott nicht gehorchen wollte, zu verdemütigen, indem er jetzt bei einem Menschen sein Heil suchen muß. Interessant ist auch, daß Richard aus dem Wortlaut Hugos für seine These argumentiert,

[13] De sacramentis christianae fidei (PL 176, 566).

[14] Die Stellen „Nihil aliud videtur esse quam Dei confirmacio" und ferner „Laudant vobiscum" könnten mißverstanden werden, als handle es sich wie beim Lombarden nur um eine Bekräftigung der von Gott bereits vollzogenen Lossprechung von der Schuld. Dem widerspricht aber einmal die Tatsache, daß er die Meinung des Lombarden verwirft, und dann der Text und die Augustinusstelle selber. Es heißt nicht confirmatio sententiae divinae, sondern Dei confirmatio als subjektiver Genetiv, die Bestätigung von seiten Gottes. Die aus dem Lombarden entnommene Stelle (l. 4 d. 18 c. 5; ed. Quar. 861) lautet: Ego Deus et omnes caelestis militiae ordines et omnes sancti in gloria mea laudant vobiscum et confirmant quos ligatis et solvitis. Gott und die Heiligen bestätigen das Urteil des Priesters, nicht umgekehrt.

während dieser zwar im Gegensatz zum Lombarden betont, daß der Priester nicht nur den Sündennachlaß offenbart, sondern auch selbst mitwirkt, aber anderseits diese Mitwirkung auf den Nachlaß der zeitlichen Strafe beschränkt. Richard kann sich also für seine neue Ansicht nicht unmittelbar auf die Autorität des Hugo berufen. Es ist endlich zu beachten, daß Richard in seiner Darlegung den aristotelischen Begriff der Instrumentalursache völlig außer Acht läßt, der wohl Thomas daran hinderte, den letzten Schritt zu tun. Der Priester handelt im Auftrage Gottes, als sein Diener, also Gott handelt durch ihn und er durch Gott und die von Gott ihm verliehene Gewalt.

Ein letzter Punkt. In der Frage ob der schlechte Priester ebenso wie der gute die Schlüsselgewalt habe, kommt Richard auf seine Theorie zurück: In quo enim et per quem dat Deus, ille dat et forte *eadem dimissione et non alia* dimittit sacerdos et Deus[15]. Die Handlung Gottes und die Handlung des Priesters sind moralisch eine einzige Handlung. Es ist daher nicht nötig, daß der Priester eine vorbereitende Wirkung erzielt. Es steht der juridische Begriff der Vollmacht im Vordergrund, nicht der physikalische der Instrumentalursache. Richard weist so auf Wege hin, die in der neueren Theologie wieder mehr beschritten wurden.

[15] Cod. Assisi 176 f. 175rb-va. Richard neigt hier zu der Ansicht, daß der schlechte Priester wohl das Sakrament, d. h. das äußere sakramentale Zeichen setze, daß er aber in einem solchen Fall an der Erteilung der Gnade und dem Nachlaß der Sünde nicht mitwirke, diese geschehe dann durch Gott allein. Dieses trägt ihm vom Zensor die Bemerkung ein: Calumpniosum hoc est et simpliciter erroneum.

Besprechungen

Maier, Anneliese, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. gr. 8° (307 S.) Rom 1949, Edizioni di „Storia e Letteratura" (für Deutschland: Freiburg, Herder).

P. Duhem hat auf Grund seiner Forschungen im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts die Auffassung vertreten, die Physik Galileis sei in Wirklichkeit keine neue originale Leistung, sondern lediglich eine Entfaltung der Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, in der die Naturwissenschaften der Neuzeit bereits vorweggenommen seien. Seitdem ist viel über diese Frage diskutiert worden, ohne daß aber eine sichere Entscheidung für oder gegen hätte getroffen werden können. Es ist vor allem den Untersuchungen der Verf. zu danken, daß die Duhemschen Thesen auf das rechte Maß zurückgeführt wurden. Schon in mehreren Schriften hat sie auf Grund genauer Quellenstudien den Nachweis erbracht, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft durch die Spätscholastik zwar vorbereitet wurde, daß aber zu ihrer Entstehung ein neuer weiterer Schritt notwendig war (vergl. die Besprechungen: Schol 15 [1940] 468; 16 [1941] 444 f.; 24 [1949] 101 ff.). Duhem hat von dem Standpunkt der modernen Physik aus den Lehren der Spätscholastik einen Sinn gegeben, den sie in Wirklichkeit nicht hatten, und auf diese Weise zuviel in sie hineingelegt. Ihre Hauptaufgabe sieht die Verf. darin, „von den physikalischen Theorien des 14. Jahrhunderts und dem weltanschaulichen Rahmen, in den sie hineingehören, ein objektives und möglichst exaktes Bild" (16) zu geben, wofür ihr besonders in den Handschriften und Drucken der Bibl. Vaticana wertvollste Quellen zur Verfügung standen. Die sorgfältig herausgearbeiteten Lehren der Spätscholastik werden von ihr dann kurz mit der neuen Physik Galileis und seiner Zeit konfrontiert und dabei nachgewiesen, daß die Entwicklung der neuen Naturwissenschaft in zwei großen Schritten erfolgte, eben durch die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts und die Tat Galileis.

Die zehn Kapitel des Buches, von denen vier bereits früher in etwas anderer Form als Zeitschriftenartikel erschienen sind, gruppieren sich um drei Problemkreise, die zugleich im wesentlichen den drei großen Richtungen und Schulen entsprechen, in denen die Vorläufer Galileis zu suchen sind. Der Hauptanteil an der Schaffung der neuen Physik im 14. Jahrhundert kommt den Pariser Nominalisten, und zwar Johannes Buridan und seiner Schule zu, als deren bedeutendste Vertreter Nicolaus von Oresme, Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen zu nennen sind. Die besondere Stärke dieser Denker lag auf spekulativem Gebiet; sie haben sich verdient gemacht durch exakte Bestimmung der physikalischen Grundbegriffe und Grundprinzipien (Kap. 1-3). Duhem sah einseitig in dieser Schule die Wegbereiter der Physik des 17. Jahrhunderts. Der Anteil einer zweiten Richtung an der Entwicklung der Galileischen Naturwissenschaft wurde bislang noch wenig beachtet, nämlich jener der Oxforder Philosophen, und zwar der Mitglieder des Merton College: Thomas Bradwardine und seine Schule; ihre bedeutendsten Namen sind Richard Killington, Walter Burley, Johannes Dumbleton, Richard Swineshead (oder Suisset) und Wilhelm von Heytesbury. Die Leistungen dieser Schule liegen auf methodisch-rechnerischem Gebiet, und ihr Beitrag zur Entwicklung der Naturwissenschaften besteht in mathematisch-physikalischen Problemlösungen (Kap. 4-7). Eine weitere Linie, die zur Entstehung einer neuen Naturwissenschaft führt, sieht M. in der allgemeinen philosophischen Haltung der italienischen Averroisten des 14. Jahrhunderts, die von der Forschung bisher fast ganz vernachlässigt worden sind, die aber eine Wandlung in den weltanschaulichen Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens begründeten und dadurch den naturwissenschaftlichen Auffassungen der Neuzeit vorarbeiteten (Kap. 8-10). Von dem reichen Gehalt der Maierschen Untersuchungen kann hier nur andeutungsweise ein Bild entworfen werden.

Im Mittelpunkt der aristotelisch-scholastischen Physik steht der Begriff der Bewegung, wobei unter Bewegung jegliche Veränderung verstanden wird. Bei dem Bemühen um eine Wesensbestimmung der Bewegung gelangt Buridan nun zur Scheidung zwischen Ortsbewegung und den übrigen Veränderungen; die lokale Bewegung ist ihm ein nicht näher zu bestimmendes inhaerens des mobile; ein qualitätsartiges Moment, das von dem bewegten Körper verschieden ist und sich nicht auf andere Kategorien zurückführen läßt, sondern in seiner Eigenart einfach hingenommen werden muß. Die Bewegung wird aufgefaßt als Ortsveränderung in dem durch die Erfahrung gegebenen empirischen Raum. Ein konsequentes Weiterdenken in dieser Richtung hätte zum Trägheitsgesetz der modernen Physik führen müssen; dieser Schritt wurde aber im 14. Jahrhundert nicht gemacht. Bei der Behandlung des Problems der quantitas materiae kam die Spätscholastik wenigstens implicite zur Annahme einer vom Volumen verschiedenen Materiequantität, für die sich in der Buridanschule auch bereits die Bezeichnung massa findet. Diese Masse wurde auch schon als physikalisch bedeutsamer Faktor erkannt, ohne daß aber der Scholastik eine quantitativ genaue Erfassung derselben gelungen wäre; dazu fehlten noch die Voraussetzungen, die eine indirekte Erfassung einer Größe ermöglicht hätten. Ebenso ist die Spätscholastik in der Erforschung der Kräfte und Ursachen des physikalischen Geschehens zu Ergebnissen vorgedrungen, die den modernen Auffassungen nahekommen, ohne daß jedoch der neuzeitliche Kraftbegriff bereits entwickelt worden wäre. — In besonderer Weise hat die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts der modernen Physik vorgearbeitet durch die Anwendung mathematischer Methoden zur Beschreibung der Naturvorgänge. Durch Bradwardine wurden die Abhängigkeiten im physikalischen Geschehen mit großem Geschick auf Abhängigkeiten von Rechengrößen übertragen und dadurch die rechnerische Bewältigung des Geschehens ermöglicht. Zwar war die Methode noch sehr kompliziert, aber die wesentlichen Punkte waren klar erkannt, und so wurde diese Methode auch von allen Philosophen der Spätscholastik übernommen und wurde beherrschend für alle Zweige der damaligen Naturphilosophie. Praktisch war damit der Funktionsbegriff in die mathematische Physik eingeführt. Die rechnerische Behandlung der Bewegung und der Geschwindigkeit, die als Intensität der Bewegung aufgefaßt wurde, führte unter Anwendung der graphischen Methode Oresmes der Sache nach zu Integrationen, die von der „Spätscholastik unbewußt aber richtig“ (130) vollzogen wurden. Obwohl der Geschwindigkeitsbegriff des 14. Jahrhunderts von dem der modernen Physik noch wesentlich verschieden war, zeigt sich bei Galilei doch deutlich eine Abhängigkeit von den Oresmeschen Figuren, mit deren Hilfe er die physikalischen Tatbestände der Geschwindigkeit graphisch darzustellen suchte. Mit überzeugender Klarheit zeigt M. gegen Duhem und seine Anhänger, daß die scholastische Impetustheorie zwar einen großen Fortschritt gegenüber der aristotelischen Bewegungslehre bedeutet, aber mit dem Galileischen Trägheitsprinzip, das etwas vollkommen Neues darstellt, nichts gemein hat. Es verdiente aber wohl noch hervorgehoben zu werden, daß trotz allem die Lehre vom Impetus durchaus in der Entwicklungslinie liegt, die zur Physik der Neuzeit führt. Durch die berechtigte und im Hinblick auf Duhems Behauptungen gar notwendige starke Betonung der Verschiedenheit beider Auffassungen von der Ursache der Bewegung könnte sonst leicht ein falsches Bild von der wirklichen Entwicklung entstehen. Das 7. Kapitel über das Problem des Kontinuums ist als Aufsatz bereits im Ant 20 (1945) 331-368 erschienenen und in dieser Zeitschrift eingehend gewürdigt worden (Schol 24 [1949] 453 f.) Die Kontinuumsspekulationen der Spätscholastik führten zu Ergebnissen, die im 19. Jahrhundert unabhängig von neuem gefunden wurden und zu einem ungeahnten Ausbau der Mengen- und Zahlenlehre führten. — Die Umwertung und Klärung der Begriffe Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall entsprang zunächst weltanschaulichem Interesse. Ihre Bedeutung für die Naturphilosophie besteht in der Erkenntnis, die sich im 14. Jahrhundert durchsetzte, daß im gesamten Geschehen in der Natur, wo es sich nicht um ein Eingreifen willensmäßiger Faktoren handelt, eine durchgängige Notwendigkeit der kau-

salen Abhängigkeitsbeziehungen herrscht. Als erster scheint Franciscus de Marchia diese Einsicht klar und bewußt ausgesprochen zu haben. Von Buridan wurde eine Fassung des heute als Kausalgesetz der Naturwissenschaften bekannten Prinzips gegeben, „die in ihrer Exaktheit ganz modern anmutet und die präziser ist als manche der Formulierungen, die das Jahrhundert der klassischen Physik dafür gegeben hat" (247). Für die vermeintlichen Abweichungen von dieser Notwendigkeit macht Buridan die Unzulänglichkeit unseres Erkennens verantwortlich, wenn er schreibt: „Et si aliquis posset videre clare connexiones rerum et omnes potentias earum, ipse videret necessitatem consequentiae. Sed nullus potest videre nisi solus Deus" (248). Die gleiche Lösung ist u. E. im wesentlichen auch zu geben auf die Schwierigkeiten, die heute für das Gebiet der subatomaren Kausalität vorgebracht werden. Zu weltanschaulich verhängnisvollen Konsequenzen führte die Diskussion der gleichen Fragen durch averroistische Philosophen zu Bologna in dem zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts. Auskunft darüber gibt eine Sammlung von Quaestionen im vatikanischen Codex Ottob. lat. 218, die auch interessante Einblicke in den Lehrbetrieb dieser Bologneser Schule gestatten. Den Vertretern dieser Schule schienen die glaubenswidrigen, z. T. kirchlich bereits verurteilten Lehren, wie etwa die Determiniertheit allen Geschehens einschließlich der menschlichen Willenshandlungen durch zwingende Gründe erwiesen; anderseits wollte man aber auch nicht von den Lehren der Kirche abgehen und nahm mehr oder weniger offen seine Zuflucht zu der Annahme einer doppelten Wahrheit. Auf diese Weise wurde der Weg zu einer mechanistisch-materialistischen Naturauffassung und „einer von Theologie und orthodoxer Philosophie unabhängigen, methodisch und weltanschaulich auf sich gestellten, autonomen Naturwissenschaft" (253) beschritten. Bereits gegen Ende des Jahrhunderts wurde eine solche Naturlehre offen mit ausdrücklicher Berufung auf das Prinzip von der doppelten Wahrheit vorgetragen. Biagio Pelacania aus Parma, der von 1374-1411 in Pavia, Padua und Bologna lehrte, mußte am 16. Oktober 1396 vor dem Bischof widerrufen, was er gegen Glauben und Kirche gesagt hatte. Mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit weist M. aus den handschriftlich hinterlassenen Lehren des Philosophen nach, welche u. a. die beanstandeten Doktrinen gewesen sein müssen: ein extremer Determinismus und Materialismus mit allen Konsequenzen, wie Materialität und Vergänglichkeit der intellektuellen Seele, Abhängigkeit auch der religiösen Überzeugung von den Sternkonstellationen und damit Gleichwertigkeit aller Weltanschauungen, so daß jeder auf seine Art selig werden kann. — So erweisen sich die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts auf der ganzen Linie als Vorläufer der neuen Naturwissenschaft, was wohl den wenigsten heutigen Vertretern der Wissenschaft bewußt sein dürfte.

N. Junk S. J.

Gemelli, A., O. F. M. — Zunini G., *Introduzione alla Psicologia*. 2. Aufl. gr. 8° (490 S.) Milano 1949, Vita e Pensiero. Soc. Ed. L. 1100.—.

Das vorliegende Werk des bekannten Mailänder Psychologen (1. Aufl. 1947) ist mehr als eine gewöhnliche Einführung in die Psychologie. Es macht den Leser nicht nur mit einer Fülle von Ergebnissen spezieller Untersuchungen bekannt (darunter vieler, die G. persönlich durchgeführt hat oder in seinem Institut durchführen ließ). Darüber hinaus geht es auf die grundlegenden Theorien und die leitenden Ideen der wichtigsten psychologischen Systeme ein, die in den verschiedenen europäischen Ländern und besonders auch in Nordamerika aufgestellt wurden und deren Eigenart geformt haben. Für den deutschen Leser ist besonders wertvoll die reichhaltige Angabe und Verwertung amerikanischer Literatur, auch der neuesten, die in Deutschland meist noch unzugänglich ist. — Die Lektüre des Werkes setzt eine gewisse Kenntnis der allgemein psychologischen Probleme und Forschungen voraus. G. bietet eine kritische Darstellung der verschiedenen Lösungsversuche, und die eigenen, stets wohldurchdachten Auffassungen der Probleme vermag er an zahlreichen Stellen durch die Ergebnisse eigener Forschung zu stützen. Dabei legt er sich nicht auf die Meinung einer Schule und überhaupt nicht auf eine

durchgehende Systematik fest (V). Psychologie ist für ihn eine reine Erfahrungswissenschaft, die in die Nähe (um nicht zu sagen in die Reihe) der Naturwissenschaften gehört. Nur in der Charakterologie kommt es nach ihm neben der Beschreibung und Analyse vor allem auf das „Verstehen" an (463).

Die drei ersten Kapitel des Werkes sind geschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Erörterungen gewidmet. Dabei weist G. darauf hin, daß der Italiener G. Serdi schon 1873/74 ein Werk veröffentlichte, das sich in der prinzipiellen Auffassung mit Wundts Grundzügen der Psychologie deckt: Principî di psicologia sulla base delle scienze sperimentali. Sergi hat auch schon 1874 das erste psychologische Laboratorium in Rom gegründet, also in dem Jahre, in dem Wundt von Zürich nach Leipzig berufen wurde: geschichtliche Parallelen, die allgemein weniger beachtet worden sind und gegenüber der Bedeutung, die Wundt und sein Leipziger Institut für die Entwicklung der Psychologie gewonnen hat, leicht in Vergessenheit geraten konnten. In seiner Auffassung von den Aufgaben der Psychologie ist G. weit davon entfernt, einer reinen Bewußtseins- oder Verhaltenspsychologie das Wort zu reden. Gegenstand der Psychologie ist vielmehr der Mensch: Psychologie muß im Rahmen einer umfassenden Anthropologie gesehen werden, das Wort in seinem ethymologischen Sinn genommen (91). Die wissenschaftliche Eigenart der Psychologie ist nach dem Verf. gekennzeichnet durch einen Dualismus in der Methode und auch in der Art, ihr Objekt, den Menschen zu betrachten (47). Dabei denkt der Verf. nicht, wie man zunächst vermuten möchte, an den Unterschied zwischen geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Psychologie (auf diesen Unterschied hätte er näher eingehen können, er wird in Wirklichkeit kaum erwähnt). Ihm schwebt vielmehr der Unterschied zwischen den Methoden der Introspektion und der Verhaltenspsychologie vor. Die wissenschaftliche Spannung der Psychologie liegt für den Verf. darin, daß sie das äußere Verhalten des Menschen und die inneren Bedingungen dieses Verhaltens zu erforschen hat.

In dem Kapitel über die Gegebenheiten der psychologischen Erfahrung (66—116) stellt er den Inhalten des Bewußtseins die Funktionen des Bewußtseins gegenüber. Mit Recht betont er, daß es in der Psychologie vor allem auf die Erforschung der seelischen Funktionen ankommt. Wenn er dagegen schreibt, daß das seelische Leben „einem strengen Dynamismus unterworfen sei und ohne diesen Dynamismus eine Wissenschaft des Seelischen nicht möglich sei" (83), so ist diese Äußerung, wie der dortige Zusammenhang und spätere Darlegungen über das Verhältnis von Motivation und Akt des Wollens zeigen, nicht so zu verstehen, als ob im Psychischen überall die gleiche Kausalität herrsche wie etwa im Gebiete der Physik und der Chemie. Dagegen scheint es uns, daß der Wissenschaftsbegriff G.s zu stark von den Naturwissenschaften her bestimmt ist und wenig Raum für den wissenschaftlichen Charakter der Geisteswissenschaft übrigläßt. — Zu den besten Teilen des Buches gehört, neben dem Kapitel zur Sprachpsychologie (das auch durch seine Gedanken zur Philosophie der Sprache und seine linguistischen Einsichten wertvoll ist) der Abschnitt über die Aktivität des Bewußtseins und des Unbewußten (117—162). Das Bewußtsein ist für G. „eine synthetische Aktivität ⟨des Ich⟩, eine aktive Funktion" (135). Überhaupt hat der Funktionsbegriff in der ganzen Psychologie G.s einen hervorragenden Platz. Vielleicht wäre es fruchtbar, im Lichte dieser Definition des Bewußtseins auf den vom Verf. stark betonten Unterschied zwischen Inhalten und Funktionen des Seelischen zurückzukommen.

In der Darstellung der Gefühle und Affekte merkt man an mancherlei Gedankengängen und Formulierungen, daß die Gefühlslehre Kruegers dem Verf. vertraut ist. Im Literaturverzeichnis zu diesem Kapitel wären die beiden Arbeiten Kruegers über Tiefendimension und Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens sowie über das Wesen der Gefühle noch nachzutragen. — Intelligenz und Wille des Menschen werden zusammen in einem ausführlichen Kapitel (259—295) dargestellt. Die Untersuchungen von Russell, Binet, der Würzburger Schule, Piaget zur Psychologie des Denkens und der menschlichen Intelligenz werden kritisch gewertet. Die Untersuchungen Achs über den Willen haben

nach G. das Verdienst, die unmittelbaren Wirkungen des Wollens aufzuhellen. Dagegen gelang es ihm nicht, die Genesis des Willensaktes zu erklären. Auf diesem Gebiet haben die Forschungen von Michotte, Prüm, Bartlett, Lindworsky weitergeführt. Beim Literaturverzeichnis zu diesem Kapitel wäre Achs Analyse des Willens (1935) noch anzuführen. — Auf die Kapitel über den Instinkt, das intelligente Verhalten bei Tieren (darin eine kritische Besprechung der Versuche, die Hobhouse, Yerkes und Köhler mit Affen, Zunini mit Fischen gemacht haben), das Spezielle des menschlichen Verhaltens und das soziale Verhalten bei Tier und Mensch sei nur kurz hingewiesen.

Für den schwierigen Begriff der Personalität gibt G. eine phänomenologische Definition, die in erster Linie die physiologischen und psychologischen Funktionen des Ich in seinen verschiedenen Sphären, weniger die bleibenden Dispositionen berücksichtigt (433). Hier dürfte die Fassung der Person als psycho-physische Gesamtstruktur vor allem näher an das Verständnis der auch von G. sehr betonten Einheit des Menschen heranführen. Diese Struktur (im Sinne der Strukturpsychologie) ist nicht in einem rein statischen Sinn aufzufassen (438), sondern durchaus auch als dynamisch, auf Entwicklung angelegt und drängend. — Mit einer Abhandlung über die Probleme der Charakterologie (441—477) beschließt G. sein Werk über die Psychologie. Er steht diesen Problemen mit merklicher Reserve und einer gewissen Skepsis gegenüber, möchte aber diese Probleme aus der Psychologie nicht ausschließen (443). Auch der Begriff des Charakters ist für ihn ein „streng funktionaler Begriff" (444). Auf der anderen Seite betrachtet er den Charakter auch als „eine psychologische Struktur von reaktiver Art" (463). Mit dieser Definition wird zum streng Funktionalen des Charakters doch ein Moment des Seinsmäßigen hinzugefügt, mit Recht, wie uns scheinen möchte. Aufgabe der Charakterologie kann es nach G. dagegen nicht sein, die innere Struktur des Charakters aufzudecken. Diese Aufgabe würde einer philosophischen Konzeption entsprechen, die G. aber in der Psychologie bewußt vermeiden möchte. Die wirkliche Aufgabe der Charakterologie sieht G. in einem Studium der Genese des Charakters, wie er sich aus der Einheit des Individuums heraus entwickelt in täglicher Auseinandersetzung mit der psychischen, sozialen und moralischen Umwelt (463).

Das Werk von G. ist eine wirkliche Bereicherung der psychologischen Literatur. Persönliche Vertrautheit mit den Fragen und den Arbeitsmethoden, kritische Beurteilung, echtes Ringen mit den Problemen, Beherrschung des Stoffes und klare Darstellung sind die Vorzüge dieses Buches. Man möchte wünschen, daß es in Übersetzungen oder Bearbeitungen auch mehr Eingang in die Kreise nichtitalienischer Psychologen fände. — Bei einer neuen Auflage wären in den Literaturverzeichnissen, die jedem Kapitel beigegeben sind, die deutschen Verfasser und deren Werke noch einmal zu überprüfen. Gelegentlich sind hier einige Druckfehler übersehen worden, so S. 21, 203, 439.

L. Gilen S.J.

Söe, N. N., *Christliche Ethik. Ein Lehrbuch.* gr. 8° (548 S.) München 1949, Kaiser. DM 23.50. — Wenzl, A., *Philosophie der Freiheit II. Ethik.* 8° (187 S.) München-Pasing 1949, Filser. DM 7.80.

Es liegen uns zwei Darstellungen der Ethik vor, die beide die Bedeutung des Christentums für die letzten sittlichen Entscheidungen betonen, aber gerade darin sich auch wieder wesentlich unterscheiden. Söe lehnt in folgerichtiger Weiterführung reformatorischer Gedanken jede natürliche Sittenlehre ab, stößt aber wiederholt auf das Fragwürdige dieser Haltung; Wenzl will zunächst eine philosophische Ethik, gesteht aber deren Grenzen und Ergänzungsbedürftigkeit durch den christlichen Glauben ein.

1. Die umfangreiche und bedeutende Ethik von Söe ist nach der 2. dänischen Auflage (1946) von W. Thiemann übersetzt und in einigen Teilen ergänzt worden. Die Anmerkungen umfassen nicht weniger als 125 Seiten und bringen wertvolle Literatur und bedeutsame Hinweise auf ältere und neuere Kontroversen. Neben der nordischen Literatur, natürlich auch Kierkegaard, kommen angelsächsische und deutsche Autoren zu Wort, besonders aber die

beiden Schweizer E. Brunner und K. Barth. Die christliche Ethik ist ein Teil der Dogmatik und theologische Disziplin, die man also nicht auf eine untheologische Soziologie und Anthropologie aufbauen kann. Das Vertrauen auf die natürliche Sittlichkeit und die natürliche Erkenntnis des Gesetzes hat in der Vergangenheit und Gegenwart, schon seit Melanchthons Zeiten, lutherische und reformierte Theologen in die Irre geführt. Das Gute wird nur kraft der Offenbarung Gottes erkannt. Es war das erste Mal in der Geschichte der Kirche, daß in der Barmener Synode (31. 5. 34) die Frage einer natürlichen Theologie offiziell, und zwar negativ entschieden wurde. Auch *Luther* und *Calvin* waren noch nicht zur grundsätzlichen Klarheit gekommen. In der Lex-naturae-Lehre brechen sie nicht radikal mit der mittelalterlich-stoischen Tradition. Wir müssen aber zugleich feststellen, daß eine lange Reihe konkreter ethischer Fragen im Neuen Testament überhaupt nicht ausdrücklich behandelt wird. Da gilt es eben, vom Zeugnis des Heiligen Geistes geführt, zu prüfen, welches der gute und vollkommene Gotteswille sei. Kein Teil des Neuen Testamentes gibt uns unmittelbar Antwort auf die Frage, wie wir durch das Gesetz des Alten Bundes den Willen Gottes verstehen können. Während der Katholik im unfehlbaren Lehramt der Kirche seine Führung findet, hat der evangelische Christ nur das Zeugnis des Heiligen Geistes in der Schrift, das freilich nicht in schwärmerische Willkür der Sekten oder gar in die Vernunftautonomie des Neuprotestantismus eines *Hirsch* ausarten darf. Die konkreten Entscheidungen beruhen auf der unlöslichen Einheit von Geist und Wort. D. h. wir müssen darauf bedacht sein, das zu tun, was der neutestamentlichen Auffassung von der Liebe am meisten entspricht. Solche Erklärungen machen es verständlich, daß man ernstlich die Frage stellt, wie eine evangelische systematische Ethik überhaupt möglich ist, insbesondere angesichts der modernen Krise. Wie in der Dogmatik, ist der Christ auch in der Sittenlehre der Überlieferung Ehrfurcht schuldig, die ihm Wegweiser wird zum Verständnis der Offenbarung in der Schrift, und die ihn davor bewahrt, Modegedanken oder seine eigenen Gedanken in die Schrift hineinzulesen. In diesem Zusammenhang wird *A. Lehmkuhl* zitiert mit seiner Anweisung zum Gebrauch des Probabilismus. Die weiteren Kap. des 1. grundlegenden Teils beschäftigen sich mit der Verwirklichung des Guten und dem Gegenstand und Geltungsbereich des Liebesgebotes. Das Gute ist Werk des Hl. Geistes, und trotzdem soll Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen bleiben, worauf ja schon die Mahnungen der Schrift hinweisen. Die These Luthers vom „simul justus et peccator" wird mit allerlei kritischen Fragezeichen versehen, um sie schließlich als „bloße Glaubensaussage" zu akzeptieren. Der sogenannte tertius usus legis oder die Bedeutung des Gesetzes für den gerechtfertigten Christen im Sinne Luthers und besonders Calvins wird beifällig aufgenommen.

Der 2., *spezielle Teil* behandelt die Probleme der besonderen Ethik, und zwar die Individualpflichten und die Beziehungen zu den Grundordnungen von Ehe und Familie, Volk, Staat und Kirche. Ein gewaltiger Stoff wird mit reicher Literaturkenntnis im Sinne der reformatorischen Überlieferung gemeistert. Leben, Leib, Arbeit und Eigentum, Wahrheit und Ehre mit den aus der christlichen Botschaft sich ergebenden Pflichten kommen zur Darstellung. Die gegensätzlichen Thesen der katholischen Moral werden wiederholt angemerkt. Freilich sind öfters Mißverständnisse unterlaufen, so in der Ausdeutung der Eheenzyklika Pius' XI. In der Frage nach der staatlichen Macht bedeutet die These Luthers in seiner Zeit etwas ganz anderes als die moderne Lehre, wonach das Wesen des Staates die Macht sei. Der Staat kann nicht einfach ein bloß a-ethisches Naturphänomen sein. Es wird aber dazu bemerkt, daß es keineswegs ausgemacht sei, ob die Bibel uns für das nähere Verständnis des Staates ganz eindeutige Weisungen gibt. Ein solches Bekenntnis macht aber doch den früheren Protest gegen den außerethischen Machtstandpunkt problematisch! Recht aktuelle Fragen werden aufgeworfen in der Staatslehre: Widerstand gegen ungerechte Gesetze und das Problem des Krieges und der Kriegsächtung. Der letzte Abschnitt erläutert die Pflichten des kirchlichen Lebens: Gebet, Sonntagsfeier, Missionsrecht und Missionspflicht, dies alles auf dem Hintergrund einer kirchlichen Verfassungs- und Ämterlehre. Bei der

Frage, ob ein Krieg erlaubt ist als Religionskrieg, d. h. zur Ausbreitung einer bestimmten Konfession, wird negativ geantwortet. Wohl aber kann man schwerlich die Forderung abweisen, daß es im gegebenen Fall Christenpflicht werden kann, mit der Waffe in der Hand das Recht der freien Verkündigung des Evangeliums zu verteidigen. Dies setzt allerdings noch ein Doppeltes voraus, einmal, daß man Luthers Lehre von der Unterscheidung der beiden Reiche ablehnt, und zum anderen, daß man die Berechtigung eines Krieges nicht radikal bestreitet. Man merkt dem Verf. an, wie er die Probleme selbständig durchdenken und doch der Tradition und der praktischen Durchführung Rechnung tragen will.

2. Die Absicht Wenzls ist, in gedrängter Darstellung eine Orientierung über die ethischen Probleme der Gegenwart zu bieten. Wenn wir vom spontanen sittlichen Bewußtsein ausgehen, drängen sich uns die drei Fragen auf: was sollen wir tun; wie können wir erkennen, was gut ist; sind wir wirklich frei oder können wir tun, was wir wollen? Im 1. Hauptteil, der die allgemeine Problematik der Ethik bietet, bespricht der Verf. gleich anfangs das Verhältnis von Metaphysik und Ethik. Die allgemeinsten Wertungen können wir unabhängig von Metaphysik und Weltanschauung vollziehen. Wo aber die Entscheidung, was dann sein soll, von der Wertung der Wirklichkeit, von der Bestimmung der genaueren Rangordnung der Werte abhängt, muß die Weltanschauung entscheiden, und diese schließt wieder Deutungen ein, die wir selber machen, oder Bekenntnis und die Autorität des Glaubens, für den wir uns entschieden haben. Zu den metaphysischen Entscheidungen gehört die Frage der Freiheit und Unsterblichkeit. Erstere ist uns existentiell verbürgt, die anderen metaphysischen Entscheidungen bleiben hypothetisch, ohne daß damit subjektiv für den Überzeugten die Verpflichtung erschüttert wird. Für eine *letzte* Begründung der inhaltlichen Ethik in vielen konkreten Zweifelsfällen der Grenzen oder des Konflikts bleibt also nur der religiöse Glaube als Autorität, die sich auf Gott beruft. Unerläßliche Grundlage der Ethik ist die Freiheit. Gegenüber den naturwissenschaftlichen, psychologischen und immanenten oder charakterlichen Einwendungen gegen die Freiheit wird vor allem aus den sittlichen Gefühlen der Scham und Reue der Beweis für die Wirklichkeit der Freiheit geführt. Das wesentlich metaphysische Zeugnis der Tatsache der Reue ist dies: die Bürgschaft unserer sittlichen Freiheit und die Kundgebung unserer Ichidentität in Gegenwart und Vergangenheit. Das Gefühl des gerechten Zornes offenbart die Stellung der Gerechtigkeit neben der Liebe und Menschenwürde als Fundamentalwert. Das Menschenbild ist natürlich entscheidend auch für die Ethik, wie es umgekehrt von Metaphysik und Ethik bestimmt wird. Für die christliche Religion ist der Mensch das Ebenbild Gottes, für die säkularisierte Betrachtung das animal rationale, wobei der Humanismus in der „ratio" Denken, Fühlen und Wollen einschließt, während für den Materialismus und Naturalismus der Akzent auf dem „animal" liegt. Im heutigen Weltbild ist der Mensch Naturwesen und Geistwesen zugleich. Geist aber bedeutet die Entbundenheit von der bloßen Natürlichkeit des empirischen Seins und Gerichtetheit auf die Teilnahme an einer höheren Dimension und am Ganzen. Der Existentialismus hat als eigentliches Anliegen das Wissen um den Tod und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die Stellungnahme zum Sein der Welt und zugleich zu sich selbst, zu seinem Woher und Wohin. Gerade vom Geist her stellt sich die Frage: Welche Aufgabe hat der Mensch, und zwar angesichts des Todes? Religion, Metaphysik und Ethik stoßen hier zusammen. Unsterblichkeits- und Jenseitsglaube bedeuten nicht Weltflucht.

Der 2. Hauptteil handelt von den Hauptgebieten sittlicher Forderungen, nämlich der Ethik des Geschlechtslebens, des Geltungsstrebens und des Gemeinschaftslebens. Hier kommen Politik und Ethos, Wirtschaft, Technik, Kultur, Erziehung und Recht zur Sprache. Der 3. Teil bespricht einige Sonderfragen der Spezialethik, die sogenannten ethischen Konflikte und den Rangordnungsstreit der Werte. Dazu gehören Lüge und Notwehr, Arztkonflikte, Streik, Duell, Revolution, Attentat, Kollektivschuld und Krieg.

Trotz der gedrängten Darstellung und des Verzichts auf Literaturangaben gibt der Verf. doch ein wirkungsvolles Bild von der ethischen Problematik, zumal auch im 2. und 3. Teil, wo moderne Fragen zeitnahe behandelt sind. Mit Recht wird immer wieder der weltanschauliche Hintergrund so vieler umstrittener Punkte betont. Die Darstellung ist in ihrer edlen Sprache selbst von einem wohltuenden Ethos erfüllt. Überall offenbart sich ein hoher sittlicher Ernst bei der Entscheidung zwischen gegensätzlichen Meinungen, z. B. beim Ehemißbrauch, bei der Ehescheidung, beim Problem des aktiven Widerstandes. Bei aller Zurückhaltung kommt doch der eigene christliche Standpunkt des Verf. weitgehend zur Geltung. Man wird in Einzelfragen zum Teil andere Entscheidungen geben, etwa bei der Todesstrafe, wo man doch die Ehrfurcht vor dem Leben eines gewissenlosen Mörders, der sich nicht scheut, bei der Verfolgung auch noch einige Polizisten zu erschießen, wesentlich begrenzen muß. Joh. B. Schuster S.J.

Hauser, R., *Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre.* gr. 8° (431 S.) Heidelberg 1949, Schneider. DM 13.60.

Wir müssen den Freunden des Verf. dafür danken, daß sie ihn zur Herausgabe des vorliegenden Buches gedrängt haben. H. sucht die Lehre von der staatlichen Autorität in der neueren protestantischen Ethik, die weitgehend wieder theologisch orientiert ist, darzustellen, sie aus den ethischen und theologischen Grundlehren heraus verständlich zu machen, in immanenter Kritik ihre Tragkraft zu prüfen, sie mit der Lehre der Reformatoren zu vergleichen, um schließlich nach einer klaren Darlegung der katholischen Lehre über Staat und Autorität mit einem kritischen Vergleich seiner katholischen Auffassung mit der protestantischen zu schließen. Dieser Versuch darf als in vorzüglicher Weise geglückt bezeichnet werden.

Der Verf. sieht die verschiedenartigen sozialethischen Systeme der heutigen protestantischen Theologen letztlich in der Theologie der Reformatoren, insbesondere Luthers, wurzeln. Grundlage der lutherischen und protestantischen Sozialethik ist nach H. der Gottesbegriff. Gott ist letztlich „geballter Wille" (296). Natur und Schöpfung sind eigentlich nur Gottes Wille, nicht Gottes Ebenbild; es gibt im Grunde keine eigenständige Natur, es gibt nur (kontinuierliche) Schöpfung (nicht = conservatio!). Entsprechend kann Luthers Naturrecht — so bedeutsam auch die Rolle ist, die es beim ihm spielt — (und ebenso naturrechtliche Institutionen wie Staat und Autorität) nicht einfach als Anspruch aus dem Wesen der Dinge verstanden werden, muß vielmehr viel dynamischer gesehen und unmittelbar als Forderung des augenblicklichen, tatsächlichen, letztlich nicht faßbaren Willens Gottes begriffen werden. Die wirklichen (= vorfindlichen und verwirklichten) Ordnungen sind Schöpfungen der menschlichen ratio, geschöpft aus der Betrachtung der Dinge und der geschichtlichen Situation; Gott (Gottes jetziger Wille) ist ihnen immanent. So wird eigentlich Ordnung durch ihre Existenz, wird auch staatliche Autorität letztlich durch ihren tatsächlichen Machtbesitz gerechtfertigt. Demnach gibt es im eigentlichen Sinne nur eine einzige Autorität, die Autorität Gottes, nicht aber eine wesenseigene geschöpfliche Autorität. Mehr aber noch als aus diesen „naturrechtlichen" Überlegungen Luthers heraus erweist sich die staatliche Obrigkeit von ihrem Macht- und Zwangscharakter her (also insofern sie Nothilfe in der Sündenordnung bedeutet) einfachhin als Wille Gottes und somit in sich „irrational".

Die neuere protestantische Ethik nimmt, so zeigt Verf., von diesen Positionen Luthers her ihren Ausgang. Am weitesten von einem Ernstnehmen der geschöpflichen Wirklichkeit entfernt steht die dialektische Theologie, insbesonders K. Barth. Die Dinge und der Mensch kennen keinen vom Menschen beherrschbaren Zustand; aller Zustand ist Leere und Vergänglichkeit, d. h. Sünde; Gottesebenbildlichkeit gibt es nur im göttlichen Handeln (= Offenbarung) im Menschen und durch den Menschen, sie ist einzig Gottes (jetztige) Tat; darum vermag auch allein Gottes souveräne Freiheit Kriterium rechten Verhaltens zu sein, nicht ein Gesetz oder eine Ordnung. Dieses oder

jenes menschliche Tun (im politischen Leben Legitimität oder Revolution) ist in sich gleichgültig; es vermag nur mögliches Zeichen des dahinterstehenden göttlichen Wirkens zu sein und kann im Glauben daran vom Menschen vollzogen werden. So ist auch alle menschliche Autorität nur Zeichen der göttlichen, der einzigen wahren Autorität. Staat und Recht erweisen sich so als reine Setzung Gottes, sind unbegründbar; sie haben in sich keine Existenz, sind nur von Gott gesetzt hinsichtlich der Offenbarung und der Kirche: als deren Zeichen und um ihr den Raum zu schaffen. Die Kirche kann dem Staat entsprechend keine naturrechtlichen Normen predigen, sondern nur das Heilsgeschehen; in Analogie zu dessen Geist und Wirklichkeit muß staatliches Leben sich entfalten.

Gogarten geht nicht allzuweit über Barth hinaus. Er versteht in lutherischem Geist alle Ordnung, auch Staat und Autorität, als Sündenordnung; so ist auch nach ihm eine gottebenbildliche Schöpfungsordnung als ethisches Gesetz ausgeschlossen; das Jetzt der Situation als steter und freier Neuschöpfung Gottes gibt — entgegen der Auffassung Barths — eine Weisung (aber kein Kriterium der eindeutigen Erkenntnis). Im Gesetz tritt viel stärker als der Weisungscharakter der Forderungscharakter hervor: Gottes absolut freies Wollen. Da die Sünde nach G. im Leben des Menschen vom Ich (statt vom Du) her besteht, haben der Staat, seine Autorität und seine Ordnung einzig den Sinn, das Chaos der sündigen Menschen zu hindern. Nur in der Sünde findet der Staat und die Macht, die sein Wesen ausmacht, eine Begründung. Macht (vom Ich her lebend!) ist böse, dämonisch, aber nun von Gott eingesetzt zur Beherrschung der zum Chaos drängenden Dämonie.

Weit positiver verstehen die Theologen, die den Gedanken der Schöpfungsordnung in der heutigen protestantischen Theologie so fruchtbar werden ließen, die irdische, auch die staatliche Wirklichkeit; H. behandelt insbesondere Brunner, Wiesner und (den späteren) Althaus. Diese Theologen bejahen eine gewisse natürliche Theologie und ein christliches Naturrecht. Doch wird dieses relativiert: Protestantischer Gottesbegriff (Gottes Wille ist alles und allein gut) und aktualistisches Verständnis der Wirklichkeit und des Menschen zwingen dazu. In den wirklichen (nicht: Schöpfungs-) Ordnungen dieser Welt sehen alle — wegen der theologischen Schwierigkeit in recht verschiedener Weise — zugleich die Wirkung der Sünde; die Mitarbeit an diesen sündigen Ordnungen ergibt sich (als letztlich kriterienloses situationsethisches Handeln) als notwendige Folgerung. Den Staat möchte Althaus weniger als Sündenordnung denn als geschichtliche Größe begreifen. Wiesner und Brunner anerkennen seine „natürliche" Struktur, verstehen aber die Macht und den Zwang als Folge der Sünde, als ein irrationales, rein tatsächliches Element; Macht aber ist das Wesen der Autorität, die sich somit als die Möglichkeit, sich Respekt zu verschaffen, erweist. Die Autorität soll allerdings nicht Willkür sein; keiner jedoch vermag ein Wesenskriterium hierfür zu bestimmen.

Wünsch möchte sowohl den ethischen Formalismus als auch die Situationsethik des Protestantismus überwinden. Er anerkennt eine kontinuierliche Verbindung zwischen geschöpflicher Wirklichkeit und Offenbarung. Es gibt ein Naturrecht. Aber da infolge der Freiheit Gottes Schöpfung nie abgeschlossen ist, ändert sich Gottes Gebot und das Naturrecht mit der geschichtlichen Entwicklung. Als eigentliches Kriterium verbleibt letztlich nur das „innere Müssen". Auch W. kommt nicht zu objektiver Sachlichkeit, wie er sie gesucht. So lehnt W. nicht nur die theologischen Systeme einer protestantischen Staatslehre (Sündenordnung) ab, sondern auch jede idealistische oder naturrechtliche Staatsidee und -ethik. Der Staat ist die tatsächliche Macht; die Rechtfertigung der Revolution ist der Erfolg; die Macht schafft Ordnung und Recht. Rechtfertigung und Sinn findet der moderne Staat im Politischen, d. h. praktisch in der jeweiligen höchsten Notwendigkeit; diese ist bestimmt durch die Situation; Situation aber ist geschichtliche Offenbarung des Willens Gottes. Mit Recht bemerkt H., daß schließlich doch die Macht es ist, die bestimmt, was als das Notwendigste (Politische) zu gelten habe.

Dem kritischen Vergleich zwischen protestantischer und katholischer Lehre von Staat und Autorität schickt H. eine gute Darlegung der katholischen, im wesentlichen einheitlichen Auffassung voraus, wobei besonders scharf das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum und die Bedeutung des richtig verstandenen Gemeinwohls herausgestellt wird. Im kritischen Vergleich geht es hauptsächlich um zwei Punkte: die Geschichtlichkeit des Staates und den Machtcharakter seiner Autorität. Der Protestantismus wahrt in der Ablehnung eines selbständigen Naturrechts sehr stark die Geschichtlichkeit des Staates, verzichtet aber (als Voraussetzung) philosophisch auf eigentliche Wesenserkenntniss der Dinge und verbleibt theologisch in einer Aushöhlung der Geschöpfe infolge seines voluntaristischen Gottesbegriffes. Der Katholizismus gerät infolge seiner starken Betonung echter Wesenserkenntnis in die Gefahr, die Geschichtlichkeit zu vernachlässigen, was sich insbesondere als politische Passivität auswirkt; H. zeigt dies beispielhaft an der Lehre vom Widerstandsrecht, wofür er sich zumal auf die (allerdings situationsbedingten) Äußerungen Leos XIII. beruft; er selbst versucht mit Recht darzutun, wie vom richtig verstandenen Gemeinwohl her ein echtes situationsgerechtes politisches Handeln (nicht nur Anerkennung der neuen Autorität nach erfolgtem Umsturz: zwecks Verhütung der Anarchie!) ermöglicht ist; er hätte inzwischen nicht nur auf den Artikel von M. Pribilla (Grenzen der Staatsgewalt: St.Z. März 1948, 410—427), sondern auch auf die Ausführungen O. v. Nell-Breunings im zweiten Heft der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik (Zur christlichen Staatslehre, Freiburg [1948]: die Artikel „Widerstandsrecht" und besonders „Revolution") aufmerksam machen können, wo seine Überlegungen eingehend dargelegt sind. Die Ansätze zur Erfassung der Geschichtlichkeit von der Naturrechtslehre als solcher her sind ja wohl recht gering. — Den *Machtcharakter* der Autorität sieht H. in der protestantischen Sozialethik überstark betont; der Protestantismus gerät so in eine bemerkenswerte Nähe der modernen Staatslehre; doch glaubt H. nicht, daß eine Abhängigkeit der modernen Staatstheorie etwa Machiavellis oder Hegels vom protestantischen theologischen Staatsdenken anzunehmen sei. Vom Katholizismus meint H., daß er darauf bedacht sein muß, den Staat mit seiner eigenartigen Macht vom Wesen der Gesellschaft schlechthin zu unterscheiden, wenn er nicht zu politischer Passivität verurteilen will; meint aber auch, diese Unterscheidung sei grundsätzlich genügend gewahrt; sei doch gerade durch diese eigenartige Macht (deren Zwangscharakter der Sündenordnung angehört) das Gemeinwohl als das eigentliche Prinzip des Staates gesichert. Allerdings bleibt trotz seines Machtcharakters der Staat naturgemäß an Gottes Gesetz in Natur und Offenbarung gebunden; darin liegt aber nicht eine Auflösung der Natur durch die Gnade, sondern die eigentliche Bewahrung der Natur.

J. Fuchs S.J.

Zucker, K. *Vom Wandel des Erlebens. Eine Seelengeschichte des Abendlandes.* Bd. I: *Vorchristliche Welt.* gr. 8° (648) S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 19.—.

Daß die jeweilige Welt eines Menschen oder einer Gemeinschaft nicht nur von der bestehenden Wirklichkeit, sondern auch von der Einstellung, Haltung und Aufnahmefähigkeit des Subjekts abhängt, ist eine Erkenntnis, die sich immer stärker durchsetzt und die von der Lebensphilosophie und dem Existenzialismus eindringlich, aber zu einseitig betont worden ist. Z. hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Seelenhaltungen zu untersuchen, die dem geschichtlich bekannten Wandel des Weltbildes bis zur heutigen Zeit entsprechen. Seine Arbeit ist ein bedeutender Beitrag zur Religions- und Kulturphilosophie und -psychologie.

Ein erster Teil befaßt sich mit den psychologischen Grundlagen und Voraussetzungen seines Unternehmens. Er unterscheidet eine primäre und eine sekundäre Funktion im menschlichen Seelenleben. Jene formt die Bilder und Vorstellungen, das Inhaltliche des Ablaufes, und holt es aus der Latenz jeweils hervor. Diese nimmt die Ziele vorweg, übersieht und steuert den Ablauf und die Arten der Verknüpfung; sie ist des eigenen Tuns bewußt,

und zwar um so heller, je größer der Abstand zwischen den beiden Funktionen ist. Wo keine Vorwegnahme und Steuerung gewirkt wird, werden die Vorgänge als außenweltlich verstanden, auch wenn sie, wie noch beim heutigen Menschen im Traume, seelischen Ursprungs sind. Tatsächlich ist diese sekundäre Funktion nichts anderes als der personhafte Geist des Menschen.

Beim Primitiven nun ist der Abstand der beiden Funktionen noch sehr gering. Die inneren, geistigen Vorgänge werden infolge einer starken Affektivität leibhaft und stark erfahren, und zwar als Wirkungen von Mächten, die dem Menschen jenseitig sind. Das Denken geht hier nicht kausallogisch, sondern gestalthaft-ganzheitlich voran, ohne die einzelnen Elemente ausdrücklich voneinander abzuheben. Aus all dem folgt, daß der Primitive sich in einer von uns nicht mehr nachzuvollziehenden Weise in äußeren Gegebenheiten erlebt. Auch die Dinge werden so erfahren, wie sie seinem Bedeutungsgefühl entsprechen. Seine Beeindruckung wird nicht subjektiv erlebt, sondern gehört zum Charakter der Außendinge. Deswegen ändert sich für ihn mit einer Änderung der Haltung bereits auch die Wirklichkeit. Eine Stellungnahme zu isolierten Tatsachen ist für ihn noch nicht möglich. Daraus erklärt sich die primitive Magie, die nicht Zauber im eigentlichen Sinn ist, sondern sich einspielende und darum seelisch bereitmachende Vorwegnahme eines Geschehnisses, das ihn darum nicht mehr unvorbereitet trifft. (Vgl. dazu Gehlen; Über die Verstehbarkeit der Magie, in: Merkur 4 [1950] 409—420.) Allerdings ist sich der Primitive dieser Bedeutung nicht zweckhaft bewußt. Wohl aber liegt auch im primitiven Denken das spätere rationale Denken noch von andern Elementen ungeschieden miteingeschlossen.

Der Affekt wird also als objektive Macht erlebt, und zwar je nach der Entwicklung des Ich auf verschiedene Weise. Zuerst diffus als sakrale Qualität über die ganze Welt ausgegossen, verdichtet er sich zu noch wenig scharf umschriebenen Gestalten wie Geister und Ahnen. Geister haben noch keine persönliche Geschichte; sie gehen über ihr jeweiliges Wirken nicht hinaus; sie wirken nicht, sondern sind das gegenständlich verstandene Wirken. Ebenso wird das Tier infolge gewisser Eigenschaften seines Benehmens als reine und dichte Verkörperung menschlicher Eigenschaften erfahren, was den Totemismus und den Tierkult verständlich macht. Im Kult wird die Ergriffenheit aufgefangen, geformt und faßbar gemacht. Der Kult ist darum überall wesentlich zweckfrei gestaltend. Er ist früher als die Mythologie, die aus ihm entsteht.

Mit fortschreitender Vergrößerung des Abstandes der beiden Funktionen kommt es zu einer größeren Bewußtheit des Ich. Es bleibt aber immer noch bei dem verobjektivierenden Erleben; darum nennt Z. dieses Ich Vor-ich. Der Mensch erfährt sich selbst noch in dem, was er für andere ist. Was er an sich ist, löst sich nur langsam als eine Art zweiter Seele davon los. Daß viele Primitive sich mehrere „Seelen" zuschreiben, ist ja bekannt. Dem Vor-ich entsprechen die Vor-Götter. Diese sind an Gegebenheiten und Mächte von wenig Individualität gebunden (Erde, Wasser, Feuer usw.), wie sie von Peterich, Theologie der Hellenen, als vorgriechische Stufe nachgewiesen wurden. Eine weitere Stufe der Ichentwicklung stellt das sakrale Königtum dar. Der König ist das erste volle Ich, nicht nur seiner selbst, sondern auch seines Volkes, und darum auch mit seinem Leben für dessen Gedeihen verantwortlich (ritueller Königsmord). In den Kasten und der ständischen Hierarchie spiegelt sich die verschiedene Entwicklung des Ich wieder, und sie haben daraus ihre Verpflichtungen und Rechte wie auch ihren Sinn, und werden, solange diese Verschiedenheit andauert, auch nicht von den sozial tiefer Stehenden als Unrecht empfunden.

Nun erst erscheinen eigentliche Götter; Menschenwelt und göttliche Welt treten auseinander. Götter sind nicht wie die Dämonen bloß Wirken oder Wissen, sondern sie wirken und wissen. Sie haben eine persönliche Geschichte; sie gehen über die jeweilige Erscheinung hinaus. Die Formung der Götter wird ermöglicht durch die Begegnung der südlich-mystischen Seelenhaltung mit der magisch-nördlichen in den Hochkulturen. Diese unterscheiden sich durch das Vorwiegen der einen oder andern Haltung. Die mystische geht auf

kosmische Verbundenheit, die magische auf das Durchsetzen der eigenen Ziele. Die Unterscheidung hat Z. von Frobenius übernommen. So ist die iranische Kultur mehr magisch, die indische mehr mystisch. In dieser hat das Ich nie ein volles Gewicht erhalten; entsprechend geht dem Inder auch der Sinn für fest umrissene Tatsachen ab. Die Individualität ist für ihn immer etwas Vorletztes, das in einem pantheistischen All aufzugehen bestimmt ist. Ein mehr oder weniger pantheistischer Henotheismus scheint in der Linie der bis jetzt aufgezeigten Entwicklung zu liegen.

Von diesem ist aber der echte Monotheismus streng zu scheiden, wie auch der eine Gott rein phänomenologisch etwas von den Göttern wesentlich verschiedenes ist. Liegt der Henotheismus am Ende einer Entwicklungslinie, so steht der Monotheismus vor und über ihr und läßt sich nicht aus ihr ableiten. Mit ihm ist der Mensch erst Mensch geworden. Er ist das allerälteste Gut menschlichen Erlebens. Durch ihn tritt die Welt als gemeinte, aber nicht von ihm gemeinte, dem Menschen entgegen. Darum wird in dieser ersten Ergriffenheit Gott als Schöpfer von allem erfahren; der allumfassende sichtbare Himmel ist für ihn das häufigste Bild; sonst aber bleibt seine Gestalt unbestimmt, da jede Gestalt ihn zu einem einzelnen Objekt innerhalb der Welt machen würde. Dies bestätigt auch die Ethnologie. In dieser Erkenntnis leuchtet m. a. W. die menschliche Geistigkeit auf. Dieser Gott kann auch wesentlich nur einer sein und steht darum nicht auf der gleichen Stufe wie die späteren Götter. Mit dieser Erkenntnis Gottes erwacht auch der Gedanke an die Möglichkeit des Nichtseins der Welt und findet in den auf der ganzen Welt verbreiteten Erzählungen vom Weltuntergang und vom Entstehen des Todes seine Gestaltung. In all dem handelt es sich nicht um Abstraktionen, sondern um Ergriffenheit und konkrete Gestalten. Darum liegt hier nichts, was dem Primitiven nicht möglich wäre.

Eine besondere Rolle in der weiteren Entwicklung spielen die Juden und die Griechen. Bei jenen ist der Glaube an den einen Gott lebendig geblieben. Aus diesem lebendigen Monotheismus sind alle übrigen religiösen Phänomene der israelitischen Religion abzuleiten. Gott ist der rein Transzendente und Unvergleichliche, Gestaltlose, der das Sakrale ganz auf sich vereinigt, so daß es sich nicht in innerweltliche Teilgestalten aufsplittern kann. Weder naturhafte Mystik noch Magie können ihm gegenüber zu einem kräftigen Leben kommen. Alle seelischen Regungen werden nicht als innerweltliche Mächte, sondern als Wirkungen Jahves erlebt; sie können daher nicht zu einer selbständigen Geisterwelt von einiger Bedeutung ausgebildet werden. Daß der Israelit sich für oder gegen Jahve entscheiden mußte, begünstigte die Ichbildung. Der Tod hatte hier keine symbolisch-mystische Beziehung zu einem sterbenden und auferstehenden Gott, sondern wurde als Unterbrechung der Lebensbeziehungen zu Gott schmerzlich empfunden. Erst der Glaube an eine nicht naturhafte, sondern persönliche Unsterblichkeit brachte hier eine Lösung.

Die Griechen erfuhren das Denken als das Göttliche. Bei den Vorsokratikern ist das Denken nicht ein Tun des jeweiligen Menschen, sondern echt primitiv etwas Objektives, an dem der Mensch teilnimmt. Kommt doch der Noûs noch nach Aristoteles von außen in den Menschen hinein. Alles Denken ist sakral und darum richtig und gut; nur das Handeln kann von ihm abfallen und schlecht sein (Sokrates). Denken ist göttliches Tun im Menschen. Da es in Begriffen geschieht, Begriffe aber durch eine Fest-stellung des Bewegten zustande kommen, so ist für die Griechen nur das Unveränderliche wahres Sein, während umgekehrt die Inder nur die Bewegtheit als wirklich ansehen. In diesem Denken sahen aber die Griechen mehr den Sinn als die sinnvoll ordnende Macht. So mußten die Götter langsam in den Menschen hineingenommen und aufgelöst werden, je mehr das Denken als menschliches Tun erfahren und als dem Irrtum unterworfen erkannt wurde. Diese Hineinnahme war aber nicht fähig, ein neues religiöses Brauchtum für das Volk zu schaffen; sie konnte religiös nur zerstörend wirken. Dem Judentum konnte derartiges nicht widerfahren. Denn der eine Gott, und nur er, läßt sich nie in das Ich hineinnehmen und als Verobjektivierung von Subjekthaftem erklären.

Das Werk ist gut geeignet, in die religiöse Entwicklung der Menschheit, die sonst so unbegreiflich erscheint, etwas Licht zu bringen. Die aufgezeigten Linien dürften im ganzen der Kritik wohl standhalten. Nur die Kultlosigkeit des Höchsten Wesens war nach den neuesten Forschungen nicht so allgemein, wie sie Z., hierin sich zu sehr auf Söderblom stützend, annimmt. Daß die Majakultur bereits 11 000 Jahre v. Chr. mit astronomischen Beobachtungen begonnen habe, ist schwerlich richtig. Nach den amerikanischen Forschungen (vgl. W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, 15) gehören ihre ältesten datierbaren Inschriften in den Beginn der christlichen Ära.

A. Brunner S. J.

Sorokin, P. A., *Die Krise unserer Zeit.* gr. 8° (287 S.) Frankfurt 1950, Henrich. DM 12.—.

Die Übersetzung des Sorokinschen Buches The Crisis of Our Age macht den deutschen Lesern eine vielbeachtete Deutung der gegenwärtigen Zeit zugänglich. S., russischer Emigrant von 1922, ist Soziologe an der Harvard-Universität. Soziologie ist für ihn ein sehr umfassender Begriff. Der Inhalt dieses Buches gehört zu großen Teilen der Kultur- und Geschichtsphilosophie an. S. legt seine These über die innere Gesetzmäßigkeit des Verlaufes der Kulturen dar und begründet daraus sein Urteil über die Kulturkrise der Gegenwart. Untergangstheorien nach der Art Spenglers verwirft er; Kulturen lassen sich nicht als Organismen denken, die unter das Gesetz biologischen Alterns und Sterbens gestellt sind. Anderseits wendet er sich gegen Deutungen, die an der Oberfläche bleiben und den inneren Grund der Krise in Vorgängen sehen wollen, die, wie der Kampf zwischen Demokratien und totalitären Systemen, nur Symptome, aber nicht Ursache der Krise sind. Nach S. stehen wir im Übergang von einer Kulturphase in eine neue; unsere Kultur ist von den letzten Grundlagen her in Umwandlung begriffen.

Eine Kultur, so erklärt S., ist nicht ein zufälliges Zusammen heterogener Erscheinungen, sondern ein von einer inneren Form einheitlich geprägtes Ganze. Dieses Wesensprinzip wird gebildet von der in einer Kulturgemeinschaft allgemein angenommenen Auffassung über die Wirklichkeit. Es gibt drei mögliche Grundurteile über die Realität überhaupt: 1. Die Realität ist jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt, und diese Welt ist nur Erscheinung. 2. Real ist die Welt, die wir mit unseren Sinnen erreichen, und darüber hinaus gibt es nichts. Schließlich als 3., vermittelnde These: Zwar ist diese erfahrbare Welt real, aber die Realität ist mit ihr nicht begrenzt, es gibt Wirklichkeit jenseits des sinnlich Erfahrbaren. Jeweils aus dem herrschenden Realitätsurteil erhalten alle Bereiche des kulturellen und sozialen Lebens ihre besondere Art. So entstehen drei Fundamentalformen der Kultur. S. nennt sie, in gleicher Reihenfolge, ideational, sensate, idealistic (die deutsche Übersetzung braucht dafür ideationell, sensoriell und idealistisch). Den inneren Zusammenhang zwischen Realitätsurteil und besonderer Kulturform sucht S. a priori aus dem Einheitsstreben des menschlichen Geistes, aus seiner Tendenz nach „logischer Integration" zu verstehen und a posteriori aus den geschichtlichen Gegebenheiten nachzuweisen.

Die drei Kulturformen läßt S. aufeinander folgen. Man wird an das Dreistadiengesetz Comtes erinnert, dessen Zeitalter mit den Kulturformen S.s eine gewisse Verwandtschaft haben. Aber S.s Gedanke trennt sich scharf von Comte. Für Comte ist die Entwicklung vom Theologischen über das Metaphysische zum Positiven der eine große Menschheitsweg als eindeutig fortschrittliche Entwicklung. S. sieht im Wandel der Kulturformen einen sich immer neu wiederholenden Prozeß. In unserer Geschichte hat sich dieses Nacheinander schon zweimal vollzogen. Auf die sensorielle kretisch-mykenische Kultur folgten die ideationelle Griechenlands (8.-6. Jahrh.), die idealistische des 5. vorchristlichen Jahrhunderts und die sensorielle bis zum 4. Jahrh. nach Chr. Im 6.-12. Jahrh. herrschte in der christlich gewordenen Welt erneut eine ideationelle Kultur, die (wieder nur für kurze Zeit) von der idealistischen des 13. Jahrhunderts abgelöst wurde. Vom Ausgange des Mittelalters an be-

gann die sensorielle Kultur ihre neue Herrschaft, zum dritten Male; heute ist sie in ihrem Endstadium.

Die innere Begründung des Wandels der Kulturformen liegt für S. in ihrer Inadäquatheit. Keine dieser Formen, keines der ihnen zugrundeliegenden Realitätsurteile entspricht der Wirklichkeit ganz. Jedes enthält eine gewisse Wahrheit, und deshalb kann sich für eine bestimmte Dauer eine herrschende Gesamtkultur daraus gestalten. Aber jedes ist nicht ganz der Realität konform; darum verfällt die ihm entsprechende Kulturgestalt von innen her und macht einer anderen Platz. Weil nur drei Formen möglich sind, führt der ständige Prozeß der Ablösung zu einem rhythmischen Wiederkehren derselben Grundgestalten. Manchmal trägt S. das als empirische, aus der Geschichte abgeleitete Theorie vor; manchmal verbindet es sich mit einer metaphysischen These über die Unausschöpfbarkeit der Realität, die in sich coincidentia oppositorum ist: jeder Versuch menschlicher Darstellung der metalogischen Wirklichkeit enthält notwendig den Widerspruch, der dialektisch zu neuen Gestalten weitertreibt.

Die gegenwärtige Krise, so folgert S., ist nicht der Untergang der euroamerikanischen Kultur überhaupt, sondern die Auflösung der sensoriellen modernen Kultur. An ihre Stelle beginnt eine neue Kulturphase zu treten, die wieder jenseitige Realität und überzeitliche Werte anerkennt. Diese Deutung begründet S. durch eine großangelegte Analyse der zeitgenössischen Kultur. Sie wird in allen ihren Bereichen begriffen als Endphase einer Entwicklung, die von einer wesentlich empiristischen und materialistischen Geisteshaltung getragen war und auf transzendente Bindung verzichtete. Innere Widersprüchlichkeit zwischen Verherrlichung und Entwürdigung des Menschen, stilloser Synkretismus, Größenwahn des Quantitativen und Nachlassen der schöpferischen Kräfte erkennt S. als sichtbare Zeichen des Niedergangs. In dieser auf viele Einzeldaten aufgebauten Kritik einer materialistischen Welt und im Hinweis auf die notwendige Rückkehr zu echten Werten und zu wahrhaft menschlichen Gemeinschaftsformen liegt die wesentliche Bedeutung des Buches.

Was in dieser Hinsicht Wertvolles gesagt wird, ist eingebettet in die gesamte soziologisch-kulturphilosophische Theorie S.s. Ihr gegenüber bleiben allerdings eine Reihe von Fragen zu stellen.

Eine mehr vorläufige bezieht sich auf die soziologische Methode. In diesem nicht streng fachwissenschaftlichen Buche teilt S. nur auszugsweise Ergebnisse ausgedehnter Untersuchungen mit, die hauptsächlich in den vier Bänden seiner Social and Cultural Dynamics (1937-41) veröffentlicht sind. Ihre Eigenart besteht in der Anwendung quantitativer Erhebungen auf geistesgeschichtliche Phänomene. S. will damit den empirischen Beweis seiner Kulturphasentheorie erbringen. Vor allem sucht er den prozentualen Anteil geistiger Strömungen am Gesamtleben einer Epoche zu bestimmen. Solche Zahlen sind bedenklich, besonders wenn sie, wie hier, als feste, gegebene Größen auftreten. Sie haben ja nur einen bestimmten Sinn, wenn der Weg genau beachtet wird, auf dem sie gewonnen sind. Daß der Skeptizismus im 18. Jahrhundert 13,8 % ausmacht, ist keine verständliche Aussage. Es hat erst einen eindeutigen Sinn, wenn man sagt, daß bei der Erfassung sämtlicher erreichbarer philosophischer Schriftsteller dieser Zeit, der Wertung der einzelnen mit einem Faktor von 1-12 nach ihrer auf Grund klar definierter Gesichtspunkte festgestellten Bedeutung, der Einteilung aller in sechs Kategorien sich für die Gruppe Skeptizismus diese Prozentzahl ergibt. S. glaubt offensichtlich, mit dieser Statistik zu einer deutlicheren Erkenntnis geistesgeschichtlicher Verhältnisse zu kommen, die man bisher nur mit unbestimmteren Ausdrücken eines Vorwiegens, Zurücktretens, Einflußgewinnens u. a. zu erfassen wußte. Die Methode kann ihren Wert darin haben, daß ein breiteres Material für die Unterbauung allgemeiner Urteile herangezogen wird. Ob ihre Zahlen zu genaueren Einsichten führen als die bisher angewandte qualitative Wertung, bleibt sehr fraglich; eher ist zu befürchten, daß sie den Schein einer exakten Erkenntnis erregen, die der Natur der Sache nach nicht vorliegen kann. Ihr relativer Wert hängt dazu von den angewandten Kategorien ab. Die von

S. benutzten Begriffe sind (vielleicht notgedrungen) so allgemein, daß ihre unterschiedslose Anwendung auf weit auseinanderliegende Zeiten nur zu ganz unbestimmten Ergebnissen zu führen vermag.

Die Kultursysteme S.s unterliegen einem ähnlichen Bedenken. Er stellt die Auffassung von der Wirklichkeit in die Mitte und sieht die einzelnen Kulturerscheinungen wenigstens vorherrschend von ihr bestimmt. Sicher ist das Urteil über die Natur der Realität überhaupt von entscheidendem Einfluß. Aber ist der Satz, daß die Realität jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt ist, ausreichend determiniert, um eine eigene „ideationelle" Kulturform daraus abzuleiten? Zu ihr sollen so verschiedene Größen wie die brahmanische, buddhistische, taoistische Kultur, die griechische vom 8.-6. Jahrhundert und die christliche des frühen Mittelalters gehören. Dazu kommt, daß der Begriff Realität bei S. einen Doppelsinn enthält. Er meint einmal das, was real ist im Gegensatz zu bloßer Erscheinung, und dann wieder soll er „letzte" Realität, entscheidende Wirklichkeit bedeuten. Im zweiten Sinne ist eine christliche ideationelle Kultur denkbar; im ersten kann es keine ideationelle Kultur christlichen Gepräges geben (ebensowenig wäre die ältere griechische Kultur ideationell). Die beiden Bedeutungen von Realität werden von S. nie getrennt; das macht das Einteilungsprinzip fraglich.

Der Rhythmus der Kulturphasen soll daraus entstehen, daß jedes System nur eine Teilwahrheit enthält und deshalb nach einer Zeit der Mächtigkeit, in der sich sein Wahrheitsmoment auswirkt, wegen mangelnder Angleichung an die Gesamtwirklichkeit einem der beiden anderen Platz macht, die ein anderes Wahrheitsmoment zur Geltung bringen. Dieser Gedanke, an sich wertvoll in einer Deutung des Kulturwandels, läßt sich im Schema S.s kaum durchführen. Es ist nicht einzusehen, wie er von der idealistischen Kultur gelten soll, die doch die Synthese der beiden einseitigen Realitätsurteile darstellt und auf der prinzipiell wahren Erkenntnis göttlicher und geschaffener Realität aufbaut. Nach den Voraussetzungen müßte diese Kultur als grundsätzlich der Wirklichkeit richtig angepaßt unbedingt beständig sein, während S. historisch feststellt, daß die Zeiten idealistischer Kultur die kürzesten sind. Ebensowenig ist aus der Theorie zu begreifen, warum die bessere Anpassung an die Wirklichkeit zur Auflösung einer ideationellen Kultur und damit zur Preisgabe ihres Wahrheitsmomentes führt, während sie doch nur eine Ergänzung durch Anerkennung auch der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit verlangte. Nur angedeutet sei, daß es für jeden, der an den Offenbarungscharakter des Christentums glaubt, von vornherein etwas tief Fragwürdiges hat, wenn der Übergang von der spätantiken zu einer christlichen Kultur aus immanenten Kulturgesetzlichkeiten verständlich gemacht werden soll.

Schließlich geht durch das ganze Gedankengebäude von S. ein Widerspruch. Auf der einen Seite ist seine Analyse der gegenwärtigen Kultur von eindeutigen Werturteilen getragen. Er verwirft die „sensorielle" Geisteshaltung; ein „krankhafter Keim" liegt von Anbeginn in ihrer Natur (133). Der Weg, der zur Überwindung dieser Kulturkrise führt, ist die Rückkehr zu den echten ideationellen Werten. Diese hielten zu Beginn des modernen Zeitalters noch eine Weile die Auswirkungen der Giftstoffe einer sensoriellen Kultur zurück, bis sie von utilitaristischen und hedonistischen Prinzipien überwuchert wurden. Sie müssen wieder anerkannt werden, wenn aus Prüfung und Läuterung eine echtere, menschlichere Kulturwelt aufgebaut werden soll. Daneben steht die Theorie S.s als wertfreie Soziologie. Seine Kulturtheorie will reine Tatsachenerklärung sein. Und soweit sich auf dieser Ebene eine Wertung findet, ist sie wesentlich anders als die eben gekennzeichnete. Die drei Kulturformen erscheinen hier als ganz gleichberechtigte Gebilde. Auch unser sensorielles Kultursystem ist während seines Wachsens und Reifens eine integrierte Einheit gewesen, als die sensoriellen Werte noch stark und lebenskräftig waren (211); es hat die ruhmvollste Seite im Geschichtsbuche der Menschheit geschrieben. Nur weil die sensorielle Kultur erschöpft ist, muß sie abtreten. „Und während die sensorielle Kultur ausruht, werden ideationelle oder idealistische Phasen die große schöpferische Aufgabe des Menschengeschlechtes fortsetzen. Wenn dann diese eines Tages er-

müdet sind, wird die sensorielle Kultur, ausgeruht und frischen Geistes, den anderen die Fackel wieder aus den erschlafften Händen nehmen" (230; vgl. 260). Da diese verschiedenen Phasen durch Anerkennung oder Ablehnung einer übersinnlichen Wirklichkeit bestimmt werden, erweist sich die Kulturphilosophie S.s als relativistisch. Eine neueste Beurteilung spricht von einem „relativisme potentiel" bei S. (J. J. Maquet, Sociologie de la connaissance, Louvain 1949, 270). Mir scheint, daß dieser Relativismus an wichtigen Stellen offen zutage liegt.

Die Zeitkritik S.s verurteilt die heutige sensorielle Kultur. Weil sie materialistisch ist, — oder nur, weil sie eine niedergehende Kultur ist? S. verlangt die Rückkehr zu den „ideationellen" Werten. Weil sie die höchsten Werte sind, deren Verkennung die humanitas in Gefahr bringt, — oder weil sie in dieser Phase notwendige Kulturerneuerungsmittel sind, die beim Neuaufstieg einer sensoriellen Kultur wieder entbehrlich werden? Beide Deutungen lassen sich aus dem Buche begründen. Wahrscheinlich entspricht jeweils die erste S.s persönlicher Anschauung. Aber dann müßte auch seine Kulturtheorie den Relativismus der zweiten noch überwinden.

A. Hartmann S. J.

Leonardi, C., *Ampelos. Il Simbolo della Vite nell' Arte pagana e paleocristiana.* (Bibl. „Ephemerides Liturgicae", Sectio hist. 21). gr. 8° (265 S.) Rom 1147, Edizioni Liturgiche.

Die antikheidnische und die christliche Welt hat bis tief ins Mittelalter hinein in einem Maße das symbolische Denken und Gestalten gepflegt, wie es dem heutigen Menschen längst abhanden gekommen ist. Seit Jahrzehnten sind aber Forscher an der Arbeit, den Reichtum der versunkenen christlichen Symbolschätze insbesondere zu heben, zu sichten und zu deuten. F. J. Dölger H. Rahner, Sühling, Baus, André, L. C. Mohlberg, E. Kirschbaum sind einige der bekanntesten Namen. Meist ist der Ansatzpunkt in der heidnischen Kunst zu suchen, deren Formen von den Christen übernommen, aber mit neuem Geist und Inhalt erfüllt worden sind. Neben der Frage der Herkunft ist die der Ausdeutung meist die schwierigere. Sind die christlichen Darstellungen als Wiedergabe einer historischen Begebenheit, oder als reines Ornament zu fassen oder sehen sie schließlich von einem konkreten historischen Bezug ab, übersteigen auch die Leere reiner Ornamentik, um Symbol zu sein? Als Symbol ruft das Bild oder die Skulptur dazu auf, einen geistigen, ideellen Gehalt sich zu vergegenwärtigen. Als solches hatte es innerhalb der christlichen Religion eine ungeahnte Bedeutung gewonnen. Es ist zu einer eigenen Form der Verkündigung und zu einem tiefen Zeugnis des christlichen Glaubens geworden. Seine Erforschung wird darum zu einer „teologia monumentale", die ergänzend zur Väterkunde hinzutritt und mit ihr methodologisch innig zusammenarbeiten muß. Denn das Symbol spricht zu uns heute nicht mehr so deutlich wie zu den Menschen von damals. Darum müssen erst aus anderen Quellen die Ideen wieder erschlossen werden, um daraus wieder die Symbole verständlicher zu machen. Über die Methode dieser Zusammenarbeit wäre wohl noch manches Wort zu sagen. U. E. hätte sich die vorliegende Arbeit in etwa zuerst damit auseinandersetzen müssen (vergl. aber S. 80). Denn es wird wohl nicht immer genügen, eine Reihe von Väterzeugnissen neben die Reihe der ikonographischen Befunde zu stellen. Die gegenseitige Zuordnung und der historische Kontakt von patristischer Idee und Kunst ist immer noch ein eigenes Problem, zumal der Verf. selbst in der vorliegenden Arbeit gelegentliches Auseinandergehen feststellen muß. Positives Zusammengehen bedarf darum auch wohl einer besonderen Erklärung.

Vorliegende Arbeit greift nun eines der schönsten und beliebtesten Symbole der christlichen Kunst auf und sucht seinen Symbolgehalt ikonographisch und patristisch zu ergründen, und dies etwa für die ersten 6 christlichen Jahrhunderte: Ampelos und alles was damit zusammenhängt, also Weinstock, Weintraube, Weinberg und Weinernte. In einem 1. Teil zeigt er den Weinstock und die Weintraube als heidnische und christliche Jenseitssymbole. Die dio-

nysische Symbolwelt wie auch der antik-heidnische Jenseitsglaube wird in einem kurzen, wohl etwas zu „rapiden" Überblick vorgeführt (7-17). Sie hat ihren Ausdruck vor allem in einer reichen Sepulkralkunst gefunden. Von dieser dionysischen Symbolik zeigt sich die frühchristliche Kunst abhängig. Die Kirche übernimmt, was ihr passend erscheint, um ihren Glauben auszudrücken. Die Weintraube mit der Taube, seltener auch allein; Kind, Tauben und das Traubenmotiv, Traubenkorb mit Vögeln, Hase, Panther, Löwe, sind die verschiedenen Verbindungen, die zum Teil der Sepulkralkunst, zum Teil auch der reinen Ornamentik angehören (18-38). — Die *Weinernte*, ein zentrales Motiv des bacchischen Kultes, Sinnbild der elisäischen Unsterblichkeit, war ein besonders bevorzugter Gegenstand der klassischen Autoren und Künstler, das Fest der Weinlese aber eines der beliebtesten Feste der Antike. Diese Sitte hat in die christliche Zeit hinein nachgewirkt bis zu Feierlichkeiten am byzantinischen Kaiserhof, wofür ein eigenes Ritual geschaffen wurde: observanda in die vindemiae in processione e palatio Hieriae, verfaßt von Konstantin V. Porphyrogenitus (39—45). Der ikonographische Befund für diesen Motivkreis gehört teils der Ornamentalkunst, teils der Allegorie (Darstellung des Herbstes), teils einer Symbolik an, die sich mit tieferen geistigen Gehalten verbindet. Die Weinernte wird zur „Figura immortalitatis". Sie hat darum wiederum ihren besonderen Platz in der Funeralkunst (46-60). Interessant ist besonders die Idee des „autumnus martyrii", die bei den Vätern sich mit dem Bilde der Weinernte verbindet (65). Die „Kelter" aber erhält eine ekklesiologische Ausdeutung (75). — Der nächste Abschnitt (103-145) ist dem johanneischen *„Christus*, der wahre Weinstock" gewidmet, ein Bild, das in der israelitischen und mandäischen Literatur reiche Vorbilder und Parallelen und bei den Vätern vielfache Ausdeutungen gefunden hat. (Hier wäre der Autor aufmerksam zu machen auf E. Schweitzer, Ego eimi, Göttingen 1939, bes. in Hinsicht auf die mandäischen Quellen.) *Eine* Erklärung hat aber die anderen in den Hintergrund gedrängt: „Vitis ergo Christus ex ea parte dicitur qua naturam assumpsit humanam" (Origenes, In Genesim hom. 17,7). Basilius M., Athanasius, die Apokryphen, Hilarius v. Poitiers, Augustinus, Didymus der Blinde, Rufin und Theodoret v. Cyrus haben diese Idee übernommen. Daneben findet sich auch eine mariologische Ausdeutung (122-123), die aber nicht auf dem johanneischen Wort vom Weinstock beruht. Die Kraft des Bildes vom Weinstock läßt eine reiche Ikonographie vermuten. Wie aber hier unterscheiden, ob christlich oder dionysisch? Das Christusmonogramm und das Kreuz, ferner das Hinauswachsen dieser Symbolik über die Funeralkunst, sind oft der Schlüssel der Deutung. Ein berühmtes Beispiel ist der „Kelch von Antiochien". Zu bemerken ist, daß in der patristischen Deutung des Motivs vom Weinstock die später im Mittelalter so beliebte eucharistische Interpretation nicht bekannt ist, sondern die ekklesiologische bevorzugt wird (124-145). — Die *Weintraube* als Zeichen der Natur verbindet sich mit einem biblischen Bericht und erhält eine neue symbolische Ausdeutung, wenn die Väter die „Traube der Kundschafter" aus Num 13, 2ff. auf den gekreuzigten Christus deuten: Botrus in vecte, Christus in cruce (149-163). Die christliche Kunst hat sich dieses Motiv erst spät zu eigen gemacht und hat nur wenige Monumentalbildwerke daraus geschaffen, wohl aber viele Darstellungen auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs (164-185). — Der letzte Teil gehört dem Motiv des *Weinberges* als Symbol der Kirche Christi (187-224). Die Ausgliederung dieses Symbolbereichs in Patristik und Ikonographie hat jedoch besondere Schwierigkeiten, da die christologischen und ekklesiologischen Motive sich gegenseitig durchdringen. Ausgangspunkt sind Bilder des AT und vor allem die Parabel des Herrn vom Weinberg (Mt 21), welche die Väter vor allem ausgelegt haben, und dies als Urbilder der Kirche des Herrn. Die ekklesiologische Ausdeutung ikonographischer Befunde, besonders von Monumenten des 4. und 5. Jahrhunderts in Italien, Gallien und Afrika kann sich somit auf ein tragfähiges Fundament stützen.

Diese Studie ist wohl ein neuer Beweis für die Existenz des Symbolismus in der frühchristlichen Kunst, ein Beweis auch für die Vitalität und Kraft

der Kirche, welche vorgegebene Elemente und Anregungen mit ihrer eigenen Geistigkeit zu durchdringen vermochte. A. Grillmeier S. J.

Semmelroth, O., S. J., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses.* gr. 8° (119 S.) Würzburg 1950, Echter. DM. 3.80.

Die Typologie ‚Maria-Kirche' ist uraltes Traditionsgut, das sich aus der Frühzeit der Kirche durch alle Jahrhunderte verfolgen läßt. Daß sie auch schon in der Hl. Schrift angedeutet sei, sucht der Verf. aus Apoc 12, Gen 3 und Joh 19 darzutun (26-29), nicht ohne das Ineinander von mariologischer und ekklesiologischer Deutung der Texte in der Väterexegese als Stütze zu verwerten. Wenn aber schon das Analogieprinzip der kirchlichen Schriftauslegung herangezogen wird, so muß man es wohl der Kürze dieses Abschnittes zuschreiben, daß der Verf. die bei den Vätern und in der Liturgie so geläufige Analogie: Sapientia-Ecclesia (sponsa) — Maria nicht berücksichtigt hat. Eindrucksvoll ist die, wenn auch ebenfalls nur abrißweise vorgelegte Vätermariologie über die kirchentypische Bedeutung Mariens (29-34). Gerade bei der notgedrungenen Kürze dieses Aufrisses wäre wohl ein Hinweis angebracht gewesen auf so ergiebige Fundgruben wie H. Rahner, Mater Ecclesia (Einsiedeln 1944) und J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (Washington 1943). Im Mittelalter kehrt das Maria-Ecclesia-Motiv namentlich in der Auslegung des Hohenliedes immer wieder. Aber auch in der Symbolik der Kirchenbaukunst, ja selbst in der matriarchalen Architektonik des aus Männer- und Frauenklöstern bestehenden Brigittinenordens findet der Verf. einen Niederschlag der jener Zeit so vertrauten und lieben Idee: Maria als personifizierte Gestalt, Zusammenfassung und Spitze der Kirche (35).

Im Vergleich zur Konstanz und Ausdrücklichkeit der Überlieferung findet es der Verf. mit Recht verwunderlich, daß die theologische Auswertung der Idee ‚Maria typus Ecclesiae' so lange auf sich warten ließ, zum Nachteil der Mariologie sowohl wie der im Gegenbild ebenso zu vertiefenden Ekklesiologie. „In allen mariologischen Traktaten findet man einen Abschnitt darüber, aber meist nur in einer Weise, die seinem Niederschlag in der Tradition keinesfalls gerecht wird" (35 f.). Hier liegt u. E. der bedeutsame theologische Fortschritt, den diese vorläufige Studie bringt. Um sich zu überzeugen, wie weit in ihr die heutige Mariologie vorangeschritten ist, vergleiche man etwa die Ausführungen von E. Commer vor einem Vierteljahrhundert: Maria sitne figura Ecclesiae? (Xenia Thomistica II [Romae 1925] 493 ff.).

Es geht in dem hier angezeigten Buch um ein Anliegen, mit dem die Mariologie der letzten Jahrzehnte schon immer gerungen hat: Welches ist die ‚idea matrix', unter der die mariologischen Erkenntnisse zur spekulativen Einheit eines objektiv begründeten Systems gebracht und die Vielheit der marianischen Geheimnisse aus ihrem Wurzelprinzip zum organischen Aufbau des Mariengeheimnisses gebracht werden kann. Frühere und gegenwärtige Theologen sahen dieses Grundprinzip bald mehr in der Gottesmutterschaft, bald mehr in der Miterlöserschaft, bald in einer Synthesis der bräutlichen Mutterschaft (mater-sponsa, mater-socia), bald in der aus der leiblichen (physischen) und geistlichen (mystischen) Mutterschaft integrierten Stellung Mariens im Heilsplan. Recht befriedigen wollte keiner der Versuche. Es kam zu einem gewissen Stillstand, den man mit der Transzendenz des Geheimnisses über alle spekulativen Systemversuche zu rechtfertigen glaubte.

Verf. greift nun die Aufgabe von neuem an und betont schon in der formalen Grundbestimmung des „mariologischen Grundprinzips" einen bislang nicht voll gewürdigten Gesichtspunkt. „Das Grundprinzip der Mariologie ist jenes Geheimnis, jene Idee, die einerseits auf keine andere im mariologischen Bereich liegende zurückgeführt werden kann, selbst aber das logische und finale Prinzip für die anderen mariologischen Geheimnisse ist" (37). Der Ton liegt auf „logisch-final". Daß in der Ausführungsfolge des göttlichen Heilsplanes die Gottesmutterschaft Mariens ihrer Heilsstellung als Keimzelle und Urbild der Kirche vorausliegt, ist klar. Aber diesem faktischen Seinszusammenhang liegt ein aus der Offenbarung zu entnehmender Seinszusammenhang zugrunde, dessen bestimmende Mitte in Christus als der Heilsmitte gegeben

ist. Verf. betont aber, daß dieser Heils-Christus nicht einseitig in seiner geschichtlichen Individualität gesehen werden darf, sondern in seiner Ganzheit als Quasi-Person von Haupt und Gliedern, als Christus in Einheit mit seiner Kirche. Die organische Einheit der mit Christus mystisch-real geeinten Kirche ist repräsentiert in Maria. „Sie verkörpert die Kirche nicht nur als Sinnbild im Sinne heutiger Denkweise, sondern als die Urzelle, aus der sich die Kirche in Raum und Zeit entfaltet" (66).

Wiederholt berührt sich der Verf. mit Gedankengängen bei H. M. Köster, Die Magd des Herrn (Limburg 1947; vgl. Schol 24 [1949] 118 ff.), distanziert sich aber trotz vielfacher Übereinstimmung mit jener bundestheologischen Mariologie in der von der Kritik an Köster gerügten Einseitigkeit, daß sie im Gottesbund der Erlösung „die Rolle Christ als Repräsentanten der Menschheit nicht genügend gelten lasse" (84). In dem Bund der Erlösung zwischen Gott und der Menschheit ist Christus so wie einziger Mittler auch einziger Repräsentant der Menschheit, Maria aber als Logos- und Christusbraut Repräsentant der Ja sagenden Menschheit, die sich in diesem Ja den Bund und seine Folgen für sich zu eigen macht.

Bild und Gegenbild entsprechen sich und erhellen sich gegenseitig. Die Typologie ‚Kirche—Maria' im Sinne der Überlieferung einmal vorausgesetzt, lassen sich ekklesiologische Erkenntnisse (woher sie auch genommen und wie immer sie gewonnen sein mögen) zur Aufhellung des Mariengeheimnisses auswerten, und umgekehrt — aber nur dann und nur soweit als sie dem überlieferten Sinn jener ‚Typologie' gemäß sind. Hier liegt eine Grenze und Begrenzung des mariologischen Prinzips ‚Kirche-Maria', die wohl zu beachten ist. Es kommt also vor allem darauf an, wie in dem dualen Entsprechungsverhältnis von Typ und Gegentyp der Begriff ‚Kirche' genommen ist. Aus den beim Verf. an verschiedenen Orten gebrachten Bestimmungen der Kirche geht hervor, daß er sie in einem sehr umfassenden, theologisch universalen Sinne nimmt, der in einer begrifflichen Definition schon darum kaum zu fassen ist, weil er ein strenges Geheimnis umschließt. Für seine typologische Betrachtung umschreibt der Verf. Kirche durchgängig als „Gemeinschaft der erlösten Menschen", als den mystischen Leib Christi. Daß auch die sichtbare Organisation als wesentlich für die Kirche angesehen wird, versteht sich von selbst und wird gelegentlich mit Nachdruck betont (99). Pneuma und Leib der Kirche werden — unbeschadet jener leib-sichtbaren Organisation im Außenaspekt der Kirche — unbefangen auch im Verhältnis von Wesen und Erscheinung gesehen (wie im Abschnitt über die leibliche Verklärung Mariens als Prototyp der erlöst-erlösenden Leiblichkeit in der Kirche (105 ff.). Dem universalen Kirchenbegriff des Verf. entspricht es ferner, daß er den Alten Bund als „Kirche vor der Kirche" miteinbezieht. Der individualistischen Sicht stellt er eine totalitäre Betrachtung entgegen, die für die Kirche den Primat des Ganzen vor den Teilen, der quasipersonalen Einheit des „Christus totus" vor den Einzelpersonen zuerkennt.

Immerhin ist sich der Verf. bewußt, daß es für die Klärung der kirchentypischen Stellung Mariens der jeweils genaueren Angabe bedarf, in bezug auf welche Seite im Gesamtbild der Kirche von einer je spezifischen prototypischen Bedeutung Mariens gesprochen werden kann. Gewinnt doch von daher erst die Gattungsallgemeinheit einer typologischen Beziehung ihre wesentliche Artbesonderung und anschauliche Prägnanz.

Wenn der Verf. die Repräsentation Mariens als ‚typus Ecclesiae' grundsätzlich dahin faßt, daß die Kirche in Maria von jeher nicht nur gewisse Züge ihres eigenen Wesens wiedererkannt habe, sondern Maria geradezu die Ur- und Keimzelle der Kirche darstelle, so lädt sich der Verf. eine recht schwere Beweislast auf. Dem naheliegenden Einwand, daß für das Lehr-, Priester- und Hirtenamt der Kirche nur schwerlich eine ur- und vorbildliche Stellung Mariens als personaler Spitze und Repräsentantin der Kirche nachzuweisen sei, ist der Verf. in der Teilfrage des kirchlich beanstandeten Titels für Maria als ‚virgo-sacerdos' begegnet (84 ff.). Die bis in die jüngste Gegenwart von einigen Theologen vertretene Auffassung, das Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1916 habe nicht die innere Berechtigung des Priestertitels für

Maria, sondern nur die Opportunität des Gebrauchs und der Verbreitung im Laienkreis der Gläubigen treffen wollen, lehnt er ab (85). Er hält zwar mit Scheeben an einem Quasi-Diakonat Mariens unter dem Kreuz fest, erklärt ihn aber mit de la Taille im Sinn der heilsmittlerischen Aufgabe, repräsentativ für die Kirche die Opferfrucht des Kreuzes so der Menschheit angeeignet zu haben, daß von da erst das ‚subofferre' der Kirche ermöglicht wird. Man vermißt hier die grundsätzlich allgemeine Vor-erörterung der Frage, inwieweit überhaupt für die repräsentativen Christusgewalten der Kirche eine kirchentypische Repräsentanz in Maria als personaler Spitze der Kirche in Frage kommen kann. Das Vorwort des Buches verwahrt sich dagegen, hier „alles Find- und Sagbare in theologischer Gründlichkeit erschöpfen zu wollen". Man wird daher künftigen Darlegungen des Verf., der hier nur einen vorläufigen Durchblick geben wollte, entgegensehen, wo er für solche Grundbestimmungen der Kirche wie „Sendung" (Apostolat), apostolische „Sukzession", authentische „Überlieferung", „Zeugenschaft und Martyrium" u. dgl. mehr die marianisch-ekklesiologische Typologie erproben und aufweisen wird. So glänzende Partien des Buches, wie etwa der Abschnitt über die „jungfräuliche Christusbraut" (88 ff.), die von großer spekulativer Kraft und hohem theologischen Ethos zeugen, erhöhen das gespannte Interesse. Die Immakulata-Theologie in dem Abschnitt über die „Erlösung des Geistes" — wie Maria unbefleckt empfangen, so ist die Kirche erbsündenfrei ins Dasein getreten (vgl. 97) — zerstreut nicht alle Bedenken über Katechumenat in der Kirche und das ‚fieri' der Taufe. Wenn aber ein Satz wie der S. 102: „Im Maße Heiligkeit ist — das aber heißt zugleich Freiheit von Sünde —, ist Kirche verwirklicht", zunächst Befremden erregt, so behebt sich der Anstoß aus dem Zusammenhang und anderweitig klaren Texten. Man legt das Buch mit Dank für die Anregung und außergewöhnliche Bereicherung, die es der heutigen Kirchen- und Marientheologie gebracht hat, aus der Hand und freut sich über den Schwung einer dem Problem und dem Leben gleich nahen Sprache, mit der es einen recht weiten Leserkreis anzusprechen vermag.

J. Ternus S.J.

Schreiber, G., *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Gesammelte Abhandlungen.* Bd. 1. gr. 8° (XV u. 488 S.) Münster 1948, Regensberg DM 24.—.

Ein Lebensalter Forschungsarbeit (1911—1948) hat in den acht Abschnitten des vorliegenden Sammelbandes seinen Niederschlag gefunden. Der Zeitraum des 11. und 12. Jahrh. wird durchmessen, also eben jene Epoche, welche in der Kirchengeschichte unter dem Zeichen monastischer Führung steht. Von den Kathedralklöstern Englands bis zu den Chorherrnstiften in Jerusalem, von den vorgeschobenen Wirkzentren der Zisterzienser im deutschen und skandinavischen Norden bis zu den normanischen Konventen in Apulien und Sizilien spannen sich die Linien des Interesses. Das ganze Abendland von Spanien bis Ungarn wird ins Blickfeld gezogen und ein besonderes Augenmerk gelegt auf die Beziehungen zu Byzanz, wie sich das für eine Welt von selbst versteht, die im Banne des Kreuzzugsgedankens gelebt hat.

Verf. ist einer der bedeutendsten Vertreter der Eigenkirchenforschung im Gefolge von U. Stutz. Seine Eigenart beruht u. a. darauf, daß er vor allem das französische Quellenmaterial zum Sprechen gebracht hat. Damit hat er Arbeitskreise verbunden, die gelegentlich einander fern, ja in manchen Fragen der Herkunft z. B. des Eigenkirchenwesens entgegengesetzt erscheinen. Im vorliegenden Buch geht es dem Verf. insbesondere um das Problem der Auflassung, um das kultische und wirtschaftliche Leben dieser *Eigenkirchen*, um ihr Verhältnis zum neuen Herrn, dem Kloster oder monastischen Verband. Dabei konnten die wertvollen Forschungen über das cluniazensische Priorat eingeschaltet werden, das ja sein Entstehen vielfach einer Überantwortung von Eigenkirchen an das Mutterkloster verdankte. Unter den Klosterzellen, deren Eigenart und Geschichte schon von Mabillon skizziert worden war (vgl. 422—428), nahm das erwähnte Priorat eine Sonderstellung ein. Be-

sonders wertvoll erscheint uns hierbei auch der Hinweis des Verf. auf die Funktion des Priorats bei der Festigung des französischen Staatswesens. Er nennt sie geradezu „interdiözesane Klammern" (230). Die Beziehungen von inkorporierter Eigenkirche und Kloster werden besonders deutlich am Abgabewesen, das Verf. einer eingehenden Untersuchung unterwirft (bes. 151 bis 283, auch sonst an vielen Stellen, vgl. Index unter Abgaben, Oblationen, Zehnten). Hier gewinnt er durch Ausschöpfung des französischen Privaturkundenmaterials eine überaus reiche Dokumentierung. Grundlegende Arbeiten, z. B. von A. Franz, A. Luchaire, R. Molitor, um nur einige zu nennen, werden weitergeführt. Unter einer erstaunlichen Fülle von Gesichtspunkten (kultgeographischen, heortologischen, liturgiewissenschaftlichen, kirchenrechtlichen, literargeschichtlichen, soziologischen u. a.) breitet sich diese Unmenge von Einzelbeobachtungen aus, ein Material, dem sich die deutsche Forschung bisher in dieser Weite nicht zugewandt hat.

Die Durchsicht des vorliegenden Bandes wirkt nicht nur deshalb so anregend, weil der Verf. den jeweiligen Stand der Forschung sorgsam anzugeben weiß — dazu verhilft ihm eine geradezu souveräne Beherrschung der Bibliographie —, weil er ferner auch auf die vielfachen Möglichkeiten und Dringlichkeiten weiteren Forschens hinweist, sondern auch deshalb, weil er einen höchst persönlichen Stil pflegt, der allerdings hin und wieder einer allzu kühnen Bildhaftigkeit zum Opfer fällt. Wir versagen es uns, auf Einzelheiten hinzuweisen. Indes verstehen wir nicht, wie man daran ernsthaft Anstoß nehmen konnte, und erinnern uns dabei mit Bedauern an die Bemerkungen von W. Holtzmann zum letzten Abschnitt des vorliegenden Buches (HZ 169 [1949] 422). Es ist, will uns scheinen, das Recht jedes Forschers, die sachlichen Ergebnisse seiner Arbeit in einem Gewand zur Darstellung und Anerkennung zu bringen, das ihm selbst angemessen erscheint.

Inhaltlich ist allerdings um der kräftigen Farben der Darstellung willen mancher Akzent gesetzt worden, der umstritten ist. So etwa wenn Verf. von *Cluny* behauptet: „Es besetzt zudem den andersrassigen Brückenkopf der Normandie" (416). Tatsächlich haben die normannischen Herzöge und nach ihnen die anglo-normannischen Könige ihre Kirchen und Klöster in straffer staatskirchlicher Obhut gehalten, haben reformiert nach eigenem Gutdünken sozusagen und es nie weiter als bis zu einer Übernahme der Gebräuche von Cluny kommen lassen. Jurisdiktioneller Einfluß blieb stets abgedämmt. So wandte sich z. B. bei einer Abtskrise im Benediktinerkloster Saint-Evroul (Normandie) der verdrängte Abt nicht etwa nach Cluny, sondern reiste nach Rom. Auch das ist übrigens für den in Frage stehenden Zeitpunkt (1061) ein ungewöhnlicher Vorgang. Die englische Provinz des „Ordre de Cluny" (de Valous) war jung und unbedeutend im Vergleich mit den kontinentalen Verbänden und den Landesklöstern selbst, ganz zu schweigen von dem Vergleich mit Citeaux' überraschend erfolgreichem Vormarsch auf den Inseln. Nach Irland ist Cluny nie vorgedrungen. Sicherlich darf man mit dem Verf. die Bedeutung Clunys für das Werden des abendländischen Gesamtbewußtseins sehr hoch anschlagen. Neben anderem selbstverständlich, wobei Verf. die Kultwanderungen, Fernwallfahrten, Kreuzzüge, Missionierungen und die Gottesfriedensbewegung erwähnt. Hier wäre auch der Ort gewesen, über die europäische Bedeutung des geistlichen *Normannentums* einiges auszuführen. Denn nicht nur politische Ausstrahlungskraft besaß dieses Volk, welchem in dem hier zur Rede stehenden Zeitabschnitt außer der Normandie noch England, Herrschaften in Spanien, das süditalienisch-sizilische Reich, die Kreuzfahrerstaaten in Syrien unterstanden. So treffen wir Normannen als Spitalvorsteher an der Grenze von Ungarn (Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica II, 10; PL 188, 257 A), als Bischöfe und Äbte in England (ebd. passim) wie in Süditalien (ebd. II, 13; PL 188, 270 B), natürlich auch in Syrien im Gefolge der Robert, Bohemund und Tankred als Kleriker und Prälaten. Vgl. hierzu Ch. H. Haskins, The Normans in European History, London 1919.

Abschließend möchten wir besonders hervorheben die Forschungen des Verf. über das Pfarrleben im Zeichen der gregorianischen Reform, so wie es sich im Bann der drei großen Orden von Cluny, Citeaux und Prémontré ent-

wickelt hat (283—370). Hier wird das Eigenleben der Niederkirche kräftig herausgearbeitet, weit über rechts- und verfassungsgeschichtliche Fragestellungen hinaus. Überschätzt wird u. E. vom Verf. das sozialständische Moment in seiner Bedeutung für die Pfarrei. Wer möchte den in seiner betonten Selbstverständlichkeit mindestens anfechtbaren Satz unterschreiben: „Wenn aber Adlige die Pfarrei übernehmen, können sie nur eine Wertsteigerung des Pfarrlichen heraufführen" (368). Ganz abgesehen davon, daß die These von der adligen Herkunft der Norbertiner, wenigstens für den süddeutschen Raum, keineswegs erhärtet ist. Nachzutragen wäre in diesem Zusammenhang auch ein Hinweis auf das Buch von F. Petit, La Spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles, Paris 1947 (vgl. Schol 25 [1950] 426 f.). In ihm ist zu vielen Fragen Stellung genommen worden, die vom Verf. im Verlauf seiner Forschungen aufgegriffen worden sind. Als Gesamtergebnis des Buches gilt es festzuhalten, daß das kirchliche Genossenschaftswesen im Hochmittelalter außerordentlich reich entfaltet war, im monastischen, kanonikalen, aber auch im Raum der Laien. Die eingehende Beschäftigung mit dem Leben der Niederkirche wird die Forschung kräftig anregen. Die reichen Literaturangaben und der vorzügliche Index lassen das Buch als ein wertvolles Nachschlagewerk für den Ordenshistoriker und den Erforscher mittelalterlicher Kultur erscheinen.

H. Wolter S. J.

Concilium Florentinum. *Documenta et scriptores. Series A: Johannes de Torquemada O. P., Apparatus super Decretum Florentinum unionis Graecorum. Ad fidem Manuscriptorum ed.* E. Candal S. J. 4° (LXI u. 143 S.) Rom 1942. — *Series B: Fantinus Vallaresso, Archiep. Cretensis, Libellus de ordine generalium Conciliorum et unione Florentina. Ad fidem Mss. ed.* B. Schultze S. J. 4° (LXIV u. 121 S.) Rom 1944. — *Series A: Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes. Ed.* G. Hofmann S. J. *Pars II und III.* 4° (XX u. 148; XVI u. 178 S.) Rom 1944 u. 1946, Pont. Inst. Or. Stud.

Es liegt in äußeren Verhältnissen begründet, daß wir erst jetzt auf diese wichtigen Publikationen hinweisen können, die unter dem Gesamttitel Concilium Florentinum laufen.

1. Die erste bringt in neuer Ausgabe nach vier Handschriften einen sowohl historisch, wie vor allem dogmatisch wertvollen Kommentar des berühmten Dominikanertheologen J. Torquemada, „des größten Theologen seiner Zeit", zum Decretum Unionis Graecorum des Konzils von Florenz. In einer knappen, aber guten kritischen Einleitung wird zunächst die Bedeutung des Kardinals für die Union mit den Griechen und für die Frage des päpstlichen Primates gewürdigt, wobei mehrfach alte Erkenntnisse ergänzt werden. Als ehemaliger privater Teilnehmer am Konzil von Konstanz und offizieller Vertreter des spanischen Königs, seines Ordens und des Papstes beim Konzil von Basel war er mit seiner Geistesschärfe, seiner Erfahrung in den einschlägigen Fragen und Kontroversen und seiner Kenntnis der Konzilstechnik, ihrer Schwierigkeiten und Gefahren, und bei der Klarheit und Festigkeit seiner Haltung der gegebene Theologe für die schwierigen Verhandlungen mit den Griechen in Ferrara und Florenz. — C. untersucht in vorsichtig kritischer Abwägung der Quellenzeugnisse im einzelnen den Anteil des Kardinals an den Verhandlungen und Formulierungen und die Verfasserschaft gewisser anonymer Traktate, die ihm zugeschrieben wurden. Er weist nach, daß zum Beispiel von den Dokumenten der Lateiner über die Novissima wohl nur das zweite über das Fegfeuer (1438) Torquemada zum Verfasser hat. Auch die Legationen des Dominikaners nach Spanien (1437) und Deutschland (Nürnberg 1438, Mainz 1439, wo er besonders gegen den Konziliarismus für die Rechte des Papstes eintritt) werden hervorgehoben und teilweise in neues Licht gesetzt. Interessant ist, daß T. in seiner ungedruckten Rede für Mainz schon von der Infallibilitas des Papstes spricht, wenn dieses Wort auch später aus Klugheitsgründen nicht weiter benützt wird. In Florenz ist T. besonders beteiligt an den Fragen „de azymis" und „de forma eucharistiae". Er gehört auch zu den sechs Theologen, die dem decretum pro Graecis die letzte Formu-

lierung gaben. — Die Einleitung C.s befaßt sich dann mit der historischen und theologischen Bedeutung der Schrift für die Geschichte der Konzilien von Basel und Florenz und der dort verhandelten Fragen, ferner mit den Quellen und der Einteilung des „Apparatus". Dann gibt der Herausgeber Rechenschaft über die benützten Handschriften (die Schrift war bisher nur einmal sehr unzureichend in Venedig 1561 gedruckt) und die Grundsätze seiner Editionstechnik. — Die Ausgabe selbst wird in klarem, übersichtlichem Druck geboten mit guten, ausführlichen Indices. Aus dem Inhalt der Schrift sei hier vor allem hingewiesen auf die mancherlei interessanten, zum Teil etymologischen Worterklärungen, so z. B. zum Namen des Papstes Eugenius (4), des Kaisers Johannes (12), auf die dogmatisch und kirchenrechtlich sehr gründlichen Ausführungen über den Primat des Papstes und seine Stellung zum Konzil (18 ff., 96—111) und vor allem auf die ausführliche dogmatische Beweisführung für den ersten Punkt der Verhandlungen, die processio Spiritus Sancti ex Patre et Filio (37—50).

2. In der zweiten Publikation gibt B. Schultze zunächst Bericht über die gedruckten und ungedruckten Quellen zum Leben und Schaffen des Venetianers Vallaresso: außer den Werken selbst die Oratio funebris (sie wird VIII—XI abgedruckt) und der Briefwechsel. Es folgen eine kurze Biographie und Würdigung des Erzbischofs mit reichen Belegen, eine Notiz über den Teildruck von Palmieri, die sehr eingehende Beschreibung und Wertung der Handschriften, die als Grundlage zu dieser Neuausgabe dienten, und die Grundsätze der Edition selbst. Als direkte Quelle wird der secundus tractatus des Philippus de Pera namhaft gemacht. Wert, Bedeutung und Art des Werkes von Vallaresso werden eingehend gewürdigt, seine geschichtlichen Irrtümer nachgewiesen. Von großer Bedeutung ist das Werk für die Abschnitte des Konzils, die V. selbst miterlebt hat (die Kapitel werden aufgezählt: LXIII). Eingehend ist sein Beweis des Primates. Der Druck des Textes und die Indices sind sorgfältig und übersichtlich. S. 95 ff. findet sich der Text (lateinisch, dann griechisch) des „Sacrum Decretum sanctae unionis" mit den Unterschriften.

3. Die beiden zuletzt genannten Bände bieten die einschlägigen Briefe Eugens IV. aus den Jahren 1438—1439 und desselben Papstes sowie Nikolaus' V. für die Jahre 1440—1445. Die Einleitungen berichten über die verschiedenen Arten der „Diplomata" und ihre Themen, sie geben abschließend die chronologische Übersicht (Nr. 115—236 und 237—307). Der 2. Band bringt auch kurze geschichtliche Bemerkungen zum Konzil, ein Supplement (145—154), Nachträge zum 1. und 2. Band. Die Ausgabe der Briefe, deren Wichtigkeit aus dem Inhalt offenbar ist, entspricht modernen Anforderungen in Vorbemerkungen, Text und Apparat. Gute Indices (Initiorum, Personarum, d. h. der Empfänger, Citationum, Personarum et Rerum) beschließen die für die Geschichte des Florentinums und der Zeit sehr wertvolle Publikation. Bei der Überfülle des Interessanten müssen wir uns leider versagen, auf Einzelheiten einzugehen.

L. Ueding S.J.

Hocedez, E., S. J., *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle. T. I: Décadence et réveil de la Théologie (1800—1831). — T. III: Le Règne de Léon XIII (1878—1903)* (Museum Lessianum, Sect. Théol 43. 45). gr. 8° (269 u. 418 S.) Bruxelles 1943 u. 1947, Edition Universelle, Fr. 175.— u. 110.—.

Wenn das Gebot der Stunde, auch innerhalb der Theologie, die Synthese ist, dann hat der inzwischen verstorbene Verf. dieser Geschichte der Theologie im 19. Jahrh. ein Werk von hoher Aktualität geliefert. Denn es geht ihm nicht um eine bloße Aneinanderreihung von Namen und Titeln, sondern um die Darstellung der die einzelnen Werke und Systeme verbindenden Ideen in ihrer geschichtlichen Dynamik. So äußerlich auf den ersten Blick die Eingrenzung des Themas auf ein bestimmtes Jahrhundert erscheinen mag, so wird doch bald sichtbar, daß dieses 19. Jahrh. im theologischen Bereich eine erstaunliche Geschlossenheit trägt. Im Äußeren geht es praktisch nur um einen Gegner: den Rationalismus, und im Innern nur um ein Problem: die Beziehung zwischen Natur und Übernatur in ihren verschiedenen Konkreti-

sierungen. Innerhalb dieser Thematik offenbart sich eine stetige Aufwärtsentwicklung: Während zu Anfang des Jahrhunderts die katholische Theologie verachtet und vernachlässigt daniederliegt, gelingt es ihr, sich in hartem Kampf wieder Bürgerrecht innerhalb der Wissenschaft zu erringen.

H. gliedert den Stoff in drei Perioden, die den drei Bänden des Werkes entsprechen: I. Periode: Von Pius VII. bis Gregor XVI: Niedergang und erstes Erwachen. II. Periode: Von Gregor XVI. bis Pius IX.: Aufstieg und Entfaltung. III. Periode: Vom Vaticanum bis zum Tode Leos XIII.: Blütezeit der Theologie. Bei der Durchführung seines weitschichtigen Themas bleibt H. nicht im rein Deskriptiven, sondern er läßt den Leser gleichsam miterleben, wie sich in dem von allen Zeitirrtümern unbeirrbaren Vorangehen des kirchlichen Lehramtes das Walten des der Kirche verheißenen Gottesgeistes offenbart.

Der 1. Bd. umfaßt also den Zeitraum von 1800—1831. Drei Namen dominieren: Hermes — als der bedeutsamste Vertreter des Semirationalismus, Lamennais — als der wortgewandte Vertreter des Traditionalismus und eines katholischen Liberalismus, und endlich Möhler, dem das ehrenvolle Lob gespendet wird: „le théologien, à la fois historien et penseur, qui achève de réhabiliter la théologie catholique et l'impose à l'attention de ses contemporains". — Der Bd. hebt an mit einer eindrucksvollen Schilderung der wahrhaft trostlosen Lage der Theologie zu Ende des 18. Jahrh. Unter den äußeren Ursachen dieses katastrophalen Niederganges nennt H. an erster Stelle die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu, die mit ihren streng römisch orientierten Theologen einen starken Damm gegen die Flut der Religionskritik gebildet hatte, dann die verhängnisvolle Politik der Höfe und Parlamente, endlich die französische Revolution mit den inneren Ursachen: die Philosophie der Aufklärung, die den Begriff von Offenbarung und Übernatur von der Wurzel her aushöhlte; die Bewegungen des Gallikanismus und Febronianismus mit ihren gefährlichen Auswirkungen für den Kirchenglauben und die Kirchenfreudigkeit; schließlich das völlige Abrücken von der scholastischen Tradition, die allenthalben in Mißkredit geraten war. Kein Wunder, daß die katholische Theologie „wie tot daniederlag" (Chr. Pesch). Und doch wartete die Kirche wie nur je auf ihren Dienst bei der Lösung der andrängenden Probleme inmitten des ungeheuren Umbruchs der damaligen Zeit. So versteht man, daß die langsam sich erhebende Theologie vor allem auf Apologetik eingestellt war. Da man aber den Zusammenhang mit der scholastischen Überlieferung verloren hatte, geriet man zu oft unter den Einfluß der Tagesphilosophien, wenn man es nicht vorzog, durch einen kühnen Satz in den Traditionalismus sich eine — scheinbar — uneinnehmbare Stellung zu sichern. Im einzelnen geht es diesen Theologen (gegen Gallikanismus und Febronianismus) um Klärung der Frage nach der kirchlichen Verfassung und (gegen den Rationalismus) um die Aufhellung der Beziehung zwischen Vernunft und Glaube einerseits und zwischen Staat und Kirche andererseits. Nach diesem summarischen Aufriß des 1. Kapitels geben Kap. 2—6 die für die einzelnen Länder gültigen Belege, wobei vor allem die Entwicklung der deutschen Theologie ausführlich behandelt wird (131—252), ein Zeichen, wie sehr damals der Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzung in Deutschland lag.

Der 3. Bd. (der zweite ist noch nicht erschienen) war aus zeitbedingten Gründen zuerst veröffentlicht worden. Das konnte geschehen, weil er tatsächlich ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Die zu Beginn des Jahrhunderts sich mühsam erhebende Theologie, die sich im harten Kampf nach innen und nach außen wieder einen Platz an der Sonne erobert hat, gelangt unter dem Pontifikat Leos XIII. zu ihrer Blüte. Gemessen an den Anfängen hat sich inzwischen ein wichtiger Wandel vollzogen, der für die Methode ihrer geschichtlichen Darstellung bedeutsam ist. Die Theologie ist „international" geworden. Was in einem einzelnen Land als Problem empfunden oder als Lösung vorgetragen wird, ist dank des rapid entwickelten Verkehrswesens sehr bald Allgemeingut. So lag es nahe, die nach Ländern gesonderte Stoffbehandlung zugunsten einer rein systematischen aufzugeben. Aus den sieben Kapiteln beanspruchen zumal die drei mittleren unser Interesse. Kap. 3 behandelt die

großen Kontroversen zwischen den fortschrittlichen und konservativen Tendenzen innerhalb des Katholizismus. Es geht hier um die Frage der Erneuerung der Scholastik, um die Spannung zwischen positiver und spekulativer Theologie, um die Stellung zum Bibelproblem und zur Frage nach den Anfängen der kirchlichen Verfassung, weiterhin zum Thema Soziale Frage und Katholischer Liberalismus usf. Den Auseinandersetzungen um die Ausbildung einer neuen Apologetik ist das 4. Kap. gewidmet, während das 5. Kap. die in diesem Zeitraum zwischen den einzelnen katholischen Schulen ausgetragenen Kontroversen bespricht: Für oder wider den Molinismus, um die Analysis fidei, um die Ursächlichkeit der Sakramente; besonders ausführlich kommt dabei die Kontroverse um den Opfercharakter der heiligen Messe zur Sprache. Den Beschluß des Bandes bildet die Darlegung des Lehrsystems jenes Papstes, unter dessen überlegener Führung die Theologie eine so erstaunliche Glanzzeit erlebte.

In seinem Epilog erhebt H. selbst den Ertrag seiner Arbeit. Er hat es ausgezeichnet verstanden, dem Leser den gewaltigen Unterschied zwischen dem Anfang und dem Ende dieser hundert Jahre katholischer Theologie deutlich zu machen. Am Anfang steht eine ihr Dasein kärglich fristende Theologie und am Ende die glanzvolle Manistestation der katholischen Wissenschaft auf dem Gelehrtenkongreß in München. Um den Abstand abzuschätzen, braucht man nur die theologischen Handbücher vom Beginn des Jahrhunderts mit denen eines Perrone oder gar eines Franzelin und eines Billot zu vergleichen. Dabei ist zu beachten, daß dieser Fortschritt nicht auf Rechnung einer einzelnen Nation oder Rasse kommt. Vielmehr ist zu sagen, daß die Theologie des 19. Jahrh. das Werk der gesamten katholischen Welt ist. Aber H. weiß auch, daß diese Erfolge und Ergebnisse ihre Bedingtheiten und Unzulänglichkeiten in sich tragen. Die tragischen Konflikte der nachfolgenden Zeit des Modernismus und Integralismus bis hinauf zu den noch ungelösten Problemen im theologischen Ringen unserer Tage haben dort ihre wenigstens teilweisen Voraussetzungen. So entspringt aus dem Studium dieser beiden Bände ein lebendiges Verständnis der Jetztzeit, Zeichen dessen, daß hier Geschichte im echten Sinn geboten wird.

Es ist klar, daß ein so weitgespanntes Thema beim Leser da und dort Wünsche läßt. Ich denke dabei nicht so sehr daran, daß manche wichtige Literatur nicht berücksichtigt ist, etwa Schnabels Geschichte des 19. Jahrhunderts oder Schmidlins neueste Papstgeschichte u. a. m. Auch nicht daran, daß — wiederum aus durchaus begreiflichen Gründen — der Verf. zu oft aus zweiten Quellen arbeitet, wobei ihm manche Flüchtigkeiten unterlaufen, auf die andernorts bereits hingewiesen wurde (vgl. NouvRevTh 70 [1948] 534). Vielmehr will es scheinen, als ob eine gewisse Unklarheit in der grundsätzlichen Zielsetzung obwalte. Wollte H. eine mehr oder minder vollständige Übersicht über die verschiedenen Repräsentanten der theologischen Entwicklung im 19. Jahrh. bieten, dann ist das, was er bietet, nicht vollständig genug, weil der Raum von drei Bänden dafür einfach nicht ausreicht, sobald man über die trockenen Daten eines Nomenclators hinausgeht. Wollte er aber nur die wesentlichen Gestalten und Tendenzen zeichnen, dann sind zuviel Namen dritter und vierter Größe erwähnt. Zumal im 3. Bd. bedauert man es, daß sich H. nicht Raum genug genommen hat, die geistige Physiognomie der bedeutenderen Theologen eingängig zu zeichnen. Da hätte er in der „Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert" von K. Barth manche Anregung finden können, falls sie ihm zugänglich gewesen wäre. — Ein anderes Bedenken betrifft die Einbettung der innertheologischen Entwicklung in das zeitgeschichtliche Milieu. H. ist sich dieser Notwendigkeit durchaus bewußt. Aber was er dann bietet, ist doch zu wenig. Vielleicht muß man sagen, daß ein solches Unternehmen heutzutage überhaupt nicht mehr in der Kraft eines einzelnen liegt. Auf jeden Fall bleibt das Werk auch so wegen seiner klaren Übersicht, seiner theologischen Unvoreingenommenheit und Treffsicherheit und wegen seines reichen Materials ein kostbares Vermächtnis des Verstorbenen.

H. Bacht S. J.

Thils, G., *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes* (2. éd.); *II. Théologie de l'histoire*. gr. 8° (198 u. 110 S.) Bruges 1947 u. 1949, Desclée - De Brouwer.

Der Verf. dieses Werkes, von dem nun die beiden ersten Bände vorliegen, ist durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Apologetik und der Aszetik bekannt. Als Professor an der Universität zu Löwen steht er auf der Grenze des französischen und des germanischen Kulturraumes und versteht es gut, die helle Sicht des Franzosen mit deutscher Gründlichkeit zu verbinden. Für sein neuestes Werk „Théologie des réalités terrestres" — der Titel ist für uns nicht ohne weiteres deutlich, es soll aber der ganze Umfang der geschöpflichen oder näherhin menschlichen Wirklichkeit im Diesseits durch eine Betrachtung von oben her, also theologisch geklärt werden — haben dazu die sozialen Probleme und ihre Lösungsversuche in Belgien manche Anregung gegeben.

Der erste Band, der schon in 2. Aufl. erscheint, bietet Einleitung und Aufriß. Zunächst werden die Anforderungen des zeitgenössischen Denkens aufgewiesen, wie sie vor allem bei den Katholiken und den Christen der Ostkirchen zu Tage treten, dann erhält die Theologie ihre Aufgabe zugeteilt, die sie gegenüber den Gegebenheiten des irdischen und des menschlichen Bereiches hat, weiter wird als Grundlage der theologischen Arbeit der Universalismus der biblischen Offenbarung und der Universalismus der scholastischen Synthese des Mittelalters hervorgehoben, endlich folgen einige Skizzen über die konkrete Anwendung in der menschlichen Gesellschaft, in Kultur und Zivilisation, in Technik, Künsten und Arbeit. Um die Ausführungen recht zu verstehen, muß man sie als das werten, was sie eigentlich sein wollen: Préludes. So erfahren wir zwar schon den Wortlaut der Thesen einer Theologia rerum terrestrium, gemäß der Anordnung der dogmatischen Traktate in scholastischer Form und in lateinischer Sprache, und auch mit den noch zu leistenden Spezialarbeiten werden wir bekannt gemacht (théologie des sciences et de la culture, théologie des sentiments et des mystiques, théologie de la société familiale et des milieux éducatifs, théologie de la société civile ou de l'Etat, théologie de la société professionelle et des mileux de travail, théologie du corps et du sport, théologie de la matière et de l'univers, théologie de la technique, théologie des arts, théologie des biens materiels et de l'argent, théologie du travail, théologie du jeu, théologie des loisirs), aber es bleibt bei Andeutungen und Aufrissen. Könnte es nicht scheinen, als ob da nicht schon zu viel systematisiert und theologisiert wäre? Und wäre es nicht besser, wenn die Arbeit an den Einzelthemen schon angefangen hätte? Aber der Überblick und die Zusammenschau behalten auch ihre Bedeutung, zumal da der Verf. mit der richtigen Einstellung an die Beantwortung der vielen Einzelfragen herangeht. Mit feiner Schärfe zeichnet er die Grenze, die zwischen einem gefährlichen Supernaturalismus, der die Natur und das irdische Geschehen verachtet, und einer Verweltlichung der Offenbarungsreligion besteht. Angeregt besonders durch die Ausführungen eines Yves de Montcheuil hat T. das Anliegen gut herausgearbeitet, das im Christentum mit seiner Aufgabe gegeben ist, nämlich als Sauerteig zu wirken und die Welt nach dem Plane Gottes umzugestalten.

Der zweite Band „Théologie de l'histoire" hat sich ein ganz anderes Ziel gesteckt. Gewiß steht es in Verbindung mit der „Théologie des réalités terrestres", weil eine Geschichtstheologie die Verwirklichung der göttlichen Gedanken in dem Raum und der Zeit des Menschen zum Gegenstand hat. Aber das Thema gehört nicht zu den wesentlich neuen Themen, die in den „Préludes" aufgezählt sind. Der Verf. konnte auch bei diesem zweiten Band auf mehrere gute Vorarbeiten zurückgreifen (Aubert, Daniélou, De Lubac, Fessard, Th. Haecker, H. Rahner u. a. m.). Die einzelnen Abschnitte behandeln: Christentum und Geschichte, Theologie und Geschichte, Das Gesetz der christlichen Ordnung, Der Geist und sein Wirken in der Welt, Eine Theologie der Geschichte. Der letzte Abschnitt ist untergeteilt: Kennzeichen, Norm der Handlung, Prophetische Bedeutung. Angenehm berührt vor allem die optimistische Haltung, mit der T. an die Probleme herangeht. Der letzte Satz des Buches bringt das mit aller Klarheit zum Ausdruck: „Que le chrétien espère donc,

sans crainte et sans arrière-pensée, l'établissement de la royauté terrestre du Seigneur". Von besonderem Interesse sind die Erörterungen zur geschichtstheologischen Deutung der Apokalypse, in denen der Verf. der Interpretation H. Rahners (La théologie catholique de l'histoire: Dieu vivant n. 10, 91—116 gegenüber der von H. R. Féret (L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire, Paris 1943) den Vorzug gibt. In dem Gegensatz Geist-Fleisch wird, wohl mit Recht, der Schlüsselpunkt der christlichen Geschichtsauffassung, auch ihr Kennzeichen und die Norm der Handlung, gesehen. Die Untersuchungen zum biblischen Begriff des Gottesreiches hätten aber vielleicht umfassender angestellt werden können.

Leider fehlen in den beiden Bänden genaue Angaben über eine etwaige Fortsetzung der Veröffentlichung. Man kann nur voll gespannter Erwartung sein, welche Themen des reichhaltigen Programms der Verf. demnächst durchführen wird. Zum Schlusse sprechen wir noch den Wunsch aus, in den folgenden Bänden und auch in der Neuauflage der bereits erschienenen möchten die Titel der zitierten deutschen Bücher und auch die deutschen Zitate im Text oder in den Anmerkungen ohne die unschönen Druckfehler erscheinen, die man besonders im zweiten Band bemerken muß. J. Beumer S. J.

Smits van Waesberghe, M. M. J., S. J., *Katholieke Nederlandse Mystiek.* gr. 8° (406 S.) Amsterdam 1947, H. Meulenhoff. Fl. 13.—.

Der Verf., der sich vor Jahren hervorgetan hatte durch ein Werk über den hl. Ignatius und seine Stiftung, hat sich jetzt, wo er Professor an der Universität Nijmegen ist, besonders mit der heimatlichen Frömmigkeit befaßt. Nach mehreren Einzelarbeiten ist die Frucht seiner Studien dieses wertvolle Sammelwerk, das tief in den Geist der niederländischen Mystik einführt. Er trennt sich damit zuerst von der evangelischen Mystik, die im gleichen Verlag A. Vorster als zweiten Band herausgibt; außerdem aber von der französischen und von der rheinischen Mystik Eckarts, Taulers, Seuses usw., aber auch von der mehr moralisch-aszetischen Devotio moderna, die gleichfalls in den Niederlanden ihren Quellpunkt hat. Hauptautor dieser Mystik ist bekanntlich der Doctor extaticus, der sel. Johannes Ruusbroec (1293—1381). Um ihn scharen sich teils mehr, teils weniger bekannte Schriftsteller: die Zisterzienserin Beatrix von Nazareth, die berühmte Dichterin Hadewych, der große Systematiker der Mystik Hendrik Herp O. F. M., der Windesheimer Kanoniker Gerlach Peters, der also wesentlich zur Devotio moderna gehört, und die Utrechter Klausnerin Suster Bertkens, die 57 Jahre dortselbst an der Buurkerk eingemauert war und 1514, eben vor der Reformation, starb. Nur kurz erwähnt werden, hauptsächlich wegen der mangelnden Editionen, Frans Vervoort O. F. M., Gerard Appelmans und der Koch von Groenendal und Schüler Ruusbroecs, Jan van Leuwen. Zeitlich ist damit der Inhalt der Schrift begrenzt auf die Jahre 1200—1550, räumlich auf das heutige Belgien und Holland.

Man kann es nur als einen Vorteil bezeichnen, daß Sm. nicht die einzelnen Mystiker in geschichtlicher Reihenfolge vornimmt, sondern aus ihren Werken eine systematische und psychologische Zusammenfassung der mystischen Entwicklung gibt. Wenn sie sich auch im wesentlichen an die alte und bekannte Einteilung in die via purgativa, illuminativa, unitiva hält, enthält sie doch sehr viel Individuelles und Charakteristisches, was der niederländischen Mystik, selbst neben der spanischen, einen Ehrenplatz anweist und sie beim Studium der Geschichte der katholischen Mystik nicht in Vergessenheit geraten läßt. Kurz wollen wir dem Gang von Sm. folgen.

Sm. beginnt mit einer kurzen Grundlegung von seiten der katholischen Theologie. Er vertritt dabei die heute kaum noch widersprochene Auffassung, daß Mystik nicht etwas schlechthin Außergewöhnliches oder gar Unnatürliches ist, vielmehr die ganz entsprechende Höherentwicklung des Gnadenlebens, das jeder Christ in der hl. Taufe empfangen hat. Das Höhere besteht vor allem darin, daß dem Mystiker durch Erfahrung bewußt wird, was der einfache Christ nur glaubt: die Vereinigung mit Christus und der hlst. Dreifaltigkeit.

Über die tatsächliche Zuteilung dieser Gnaden hören wir nur gelegentlich aus Ruusbroecs Munde, daß der höchste Grad etwas ganz Seltenes sei. Etwas mehr hätte man auch über die noch immer aktuelle Streitfrage des Unterschieds zwischen erworbener und eingegossener Beschauung und ihrer Beziehungen gewünscht. Smits' Meinung über das Wesen der mystischen Erfahrung kommt der von P. Mager ganz nahe, daß sie nämlich in der ‚Geistseele' vor sich gehe, d. h. in der feinen Spitze der Seele, wo diese nur geistig wirksam ist, nicht aber als Lebensprinzip des sinnlichen Teils. Man kann das noch nicht übernatürlich im vollen theologischen Sinn nennen, weil auch in einem rein natürlichen Zustand, wenigstens nach dem Tode, nur die Geistseele vorhanden und wirksam ist, weil diese Erkenntnis dem Engel natürlich ist und weil es sich nur schwer beweisen läßt, daß nicht schon hienieden ein ganz vergeistigter Mensch wenigstens vorübergehend ohne jede Zuhilfenahme der Phantasie arbeitet, sich selbst und andere geistige Wesen unmittelbar erkennt. — Darauf folgen geschichtliche Angaben über die Mystiker und ihre Werke.

Nun kommt das Wesentliche, der mystische Aufstieg. Der erste Teil, das ‚Wirkende Leben', entspricht dem Reinigungsweg. Für die Geschichte der Aszese ist es von Interesse, daß Ruusbroec hier ein ähnliches Bild gebraucht, wie später es Ignatius tun wird bei der Reichchristibetrachtung, nämlich vom Römischen Kaiser, der alle Feinde bezwingt und vollkommene Ordnung in seinem Reiche hält. Herp macht auf zwei Irrungen aufmerksam: Abtötung ist nicht Verachtung der Geschöpfe, die Ebenbilder Gottes sind, sondern deren Tausch gegen Höheres, die Vollkommenheit ist nicht im Gefühl zu finden noch in der Leistung, sondern in der guten Meinung, die alles auf Gott hinlenkt. Schließlich weist er noch einer einseitigen Schaumystik gegenüber darauf hin, daß Wollen und Lieben höher steht als Erkennen. Ähnlich preist Beatrix von Nazareth die Liebe, die immer für Gott arbeitet, die sich selbst und ihren Lohn, auch den himmlischen, nicht mehr sucht, um nur noch Gott zu gefallen. Höher kann die Seele aus eigener Kraft nicht kommen; nur Gott kann sie noch weiter führen. Hier hört die aktive Aszese auf und fängt die Mystik an. Man kann also mit den niederländischen Mystikern kaum die sonst recht gute These belegen, die etwa Chrysogonus a Jesu Sacramentato O. C. disc. hält, daß der aszetische und der mystische Weg parallel nebeneinander herlaufen. Vielmehr ist nach diesen Autoren die Aszese der Unterbau; ob er aber wirklich zur Mystik führt, liegt nicht in der Hand des Menschen, sondern einzig in der Gottes.

Smits teilt sie in zwei große Phasen ein, das einkehrende und das gottschauende Leben, die die auch sonst bekannten Stufen und Arten umschließen. Das einkehrende Leben bringt die Besitznahme der Sinne, der Seele und des Geistes durch Gott. In ihr findet die erste fühlbare, d. h. bewußte Begegnung mit Gott statt, die aber nicht stets schon als etwas Außergewöhnliches erkannt wird. In ihr zeigt sich Gott als tremendum und fascinans durch starkes und schmerzliches Verlangen nach Liebesvereinigung. Etwas übertrieben scheint es, wenn bereits in diesem Anfangsstadium von geistiger Trunkenheit geredet wird (96ff.). Sehr nützlich ist der Hinweis auf die Gefahren dieses Zustandes: Einbildung, Stolz und Trägheit, und auf die Pflicht, auch jetzt aktiv zu wirken, sobald die Gnade schwächer ist, und überhaupt das eigene Tun abzustimmen auf das Tun Gottes. Diskursives Betrachten gelingt nicht mehr, und so wird das Gebet einfacher und beschränkt sich auf Liebe, Hingabe, Verlangen. Diese Affekte werden besonders geübt in Stoßgebeten, die nach Herp den Verstand erleuchten, den Willen stärken, Selbstverleugnung lehren und so zur Vereinigung mit Gott vorbereiten. Bis dieses Ziel erreicht ist, kann es aber lange dauern, und so muß der Mystiker sich mit Geduld wappnen und sich zum Opfer bereitstellen: der sinnlichen und geistigen Neigungen und Annehmlichkeiten, der fühlbaren Gnade und von allem, was zur Erreichung der Seligkeit nicht notwendig ist. Herp geht darin so weit, daß er meint, Gott wolle von seinen Freunden, daß sie aus Liebe zu ihm bereit seien, die Qualen der Hölle zu übernehmen. Er stellt das dem Opfer Abrahams

gleich, der seinen eigenen Sohn schlachten mußte. Doch ist diese Übertreibung philosophisch und theologisch nicht haltbar und von der Kirche anderen Mystikern gegenüber verurteilt worden (vgl. de Guibert, Documenta ecclesiastica christianam perfectionem spectantia nr. 501. 502; Smits 114—115).

Daß es sich auf dieser Stufe um Besitznahme des niederen Teiles durch Gott handelt, beweist nicht zuletzt der ‚Minnebrand', der zugleich die körperlichen Kräfte hinsiechen läßt und die Seele beglückt. Eine schmerzliche Reaktion auf diesen Brand ist die Gottverlassenheit, die mit Geduld und treuer Tugendübung überwunden werden muß. Als neue und noch stärkere Reaktion folgt darauf der ‚Sturmbrand' der Liebe, der Sinne und Gefühl zu zerstören scheint, den Geist erhebt und zugleich quält und befriedigt.

In diesem Zusammenhang schreibt Ruusbroec von den außergewöhnlichen mystischen Phänomenen der Visionen, Offenbarungen, Extasen, Stigmata, Herzensschau usw. und mahnt, sie an der Hl. Schrift auf ihre Echtheit zu prüfen. Er meint, starke Liebe, die damit sich verbinde, sei ein Zeichen der Echtheit, umgekehrt deren Fehlen. Hadewych wird in einer geistigen Vision zu Gott erhoben, sieht in ihm alle Dinge, gute und schlechte, und geht dann eine halbe Stunde in Gottes Wesen unter. Sinnenfälliger und daher viel poetischer ist Suster Bertkens Vision der Geburt Christi in Bethlehem. Hadewych sagt noch Prachtvolles über diesen Zustand in einem Gedicht und einem Brief. Schon diese Begegnung mit Gott in der Gefühlsliebe nennt Smits mystische Brautschaft, aber eine niedere gegenüber der höhern im gottschauenden Leben.

Jetzt erst beginnt der Aufstieg in den Geist und damit die letzte Vorbereitung des gottschauenden Lebens (Teil 2, Kap. 2). Die geistigen Kräfte: Gedächtnis, Verstand, Wille werden ganz von Gott erfüllt und zugleich von allem Irdischen entblößt. Diese Verbindung mit Gott ist nicht mehr so heftig wie die des sinnlichen Teiles, aber die Reinigung der geistigen Kräfte, die Nacht des Geistes, ist noch schmerzlicher als die der sinnlichen. Die niederen Kräfte, besonders die Phantasie, sind wie in Schlaf versenkt und können erst auf höhern Stufen wieder zusammen mit den geistigen in Tätigkeit treten, die jetzt allein arbeiten und Gott, der ein Geist ist, viel tiefer erfassen können. Das übernatürliche Licht dringt nacheinander in die drei Teile der Seele ein, in Gedächtnis, Verstand, Wille und erhebt sie zu den himmlischen Dingen empor. Das Gedächtnis beschäftigt sich nur noch mit ewigen, nicht mehr mit zeitlichen Angelegenheiten, der Verstand empfängt ein großes Licht, das ihn in die Geheimnisse Gottes eindringen läßt, der Wille eine starke Gottesliebe. Passivität und Entblößung vom Irdischen ist noch stärker ein Merkmal für diese Stufe. Hier tritt die Scheidung von Seele und Geist ein, d. h. der Seele als Prinzip der sinnlichen und der geistigen Tätigkeiten.

In diesem ganz geistigen Zustand wird die Seele sich dessen besonders bewußt, daß sie ein Bild Gottes ist, des reinen Geistes. Dabei zeigt sich aber ein Unterschied der Auffassung von West und Ost. Der Osten geht mehr auf die Person des Wortes als Urbild, der Westen mehr auf das trinitarische Wesen; in ihm wurzeln die Personen gewissermaßen und entsprechend beim Menschen die Kräfte Gedächtnis, Verstand und Wille in der einen Natur. Augustin hat die Anregung zu diesem Bild gegeben. Aus dieser Gleichheit mit Gott entspringt für den Mystiker die besondere Pflicht der tugendlichen Angleichung, und zwar unmittelbar an den menschgewordenen Gott Jesus Christus. Zwar wird auch der Verstand emporgerissen in ein höheres Licht, dessen Unterschied von der seligen Schau die Niederländer öfters betonen; aber die höchste Vereinigung besteht nicht im Erkennen, sondern im Willen, im Lieben, und sie kann nicht begriffen, nur erfahren werden. Hadewych unterscheidet in ihr 12 Stufen. Besonders die Lebendigkeit dieses Zustandes bringen die Mystiker gut zum Ausdruck. Er ist ein Ruhen in Gott, aber der Mensch als Geschöpf muß zugleich wirken und tätig sein. Er kann das unendliche Sein nicht umfassen, aber dieses kann ihn berühren. Nicht nur der Geist, auch das Herz ist dabei tätig. So heißt ein eigener Abschnitt: Spiel von Ebbe und Flut. Die Höhe der Entwicklung besteht darin, daß der Mystiker äußerlich tätig ist, besonders in Liebestätigkeit, und dabei die Ruhe in Gott nicht verliert. Herp gebraucht dafür den Vergleich: wie man ein- und aus-

atmet, ohne in der Arbeit gestört zu werden, und wie man beim spontanen Niederschlagen der Augen nicht merkt, daß man für eine Sekunde nicht sieht, so bleibt das Auge des Mystikers bei allem äußern Tun stets auf Gott gerichtet. So werden wir, wie Smits Ruusbroec abschließend zitiert (S. 234—235), mit allen Tugenden geziert, begegnen Gott und ruhen in Liebe, die ständig in uns ein- und ausfließt.

Nach dem tätigen und einkehrenden Leben, das schon zu hoher mystischer Vereinigung geführt hat, fügt Smits im Anschluß an seine Autoren einen neuen, dritten Teil an über das eigentliche ‚gottschauende' Leben, das es zur letzten Höhe der Mystik bringt. Der Titel des ersten Abschnittes: Aug in Aug, weist auf das Wesentliche hin. Der Mensch wird über sein menschliches Wesen hinaus erhoben in Gott hinein, nicht dem Sein — was Pantheismus wäre — aber dem Bewußtsein nach. Die Mystiker selbst sagen, daß es unmöglich sei, diesen Zustand über Sinne und Geist hinaus zu schildern. Besonders der Unterschied von der visio beata ist begrifflich schwer festzustellen. Und doch sagt gerade Ruusbroec ausdrücklich, daß es ein Erkennen Gottes ist ohne ein geschaffenes Mittel, das dazwischen stände, ein Erkennen nach der Weise Gottes. Hier erhebt sich die Frage: Ist das möglich ohne visio beata?

Der folgende Abschnitt: das grenzenlose Licht, will lehren, daß die höchste Mystik in der Teilnahme am dreifaltigen Leben und an der Sendung der zwei Personen besteht. Gerade hier hat Ruusbroec Worte, die schwierig zu halten sind: „Was wir sind, das sehen wir, und was wir sehen, das sind wir" (260). Doch bringt er auf der folgenden Seite die Seinstrennung wieder klar zum Ausdruck. Dagegen erregt die Angleichung des Mystikers an Christus in seiner Geburt wieder Widerspruch: „Hier wird der Geist von neuem geboren und in seinen göttlichen Ursprung aufgenommen. Hier ist Gott mit Gott. Denn in der obersten Einheit des Geistes hat Gott sich aufs neue hervorgebracht" (264). Höher ist aber noch die Vereinigung in der Liebe und mit der persönlichen Liebe des Hl. Geistes, die sich ausdehnt auf den ganzen mystischen Leib im Himmel und auf Erden. So besteht für den Mystiker kein Unterschied mehr zwischen Lieben und Geliebtwerden (270). Die bewußte Äußerung dieser Liebe ist für ihn das Nachsprechen des Wortes Christi vor dem Sterben (Luk 23, 46, Smits 272). So findet die Seele mit den Seraphim ihre Ruhe in der Unermeßlichkeit Gottes. Ganz klar wird der Unterschied von Gott aber wieder in dem Satz: Der Hl. Geist strömt im Menschenherzen, in dem er wohnt, den Reichtum seiner Gnaden aus und macht aus dem Menschen das durch Gnade, was er selbst ist von Natur (274). Nach ganz klaren Ausdrücken möchte man es nicht für glücklich halten, wenn öfter (277 u. 281) neben der Einheit der göttlichen Wesenheit von der Dreiheit der Natur gesprochen wird, oder von ihrer „Einfaltigkeit und Dreifaltigkeit" (285).

Im vorletzten Abschnitt kommt Smits nochmals auf den den niederländischen Mystikern so beliebten Exemplarismus zurück, wonach der Sohn das Bild des Vaters ist und im Sohn alles Geschaffene von Ewigkeit vorgebildet und insofern, als Idee, ewig ist, ewiges Bild im ewigen Bild des Wortes, des Bildes des Vaters. Aber gerade in diesem Zusammenhang betont die niederländische Mystik klar das Anderssein und die Geschöpflichkeit des Mystikers gegenüber dem ewigen Wort. Ebenso klar geht sie gerade bei der höchsten Stufe der Beschauung auf das Tätige ein, die Angleichung an das Wort durch die Nachahmung seiner menschlichen Tugenden. Überhaupt glaubt Smits feststellen zu können, die niederländische Mystik sei mehr christo- als theozentrisch. Immerhin möchte man es für fraglich halten, ob gerade der letzte Abschluß der Mystik durch die Verbindung mit der Menschheit Christi gebildet werden soll, wo nach allgemeiner Auffassung die Menschheit der Weg zur Gottheit ist.

Eine gute Zusammenfassung bildet das letzte Kapitel: ‚Der allgemeine Mensch'. Es besagt die wunderbare Harmonie, die der Mystiker auf der höchsten Stufe erreicht, daß er ganz in Gott umgewandelt, mit ihm eins ist, nur an ihn denkt und zugleich Geist und Sinne völlig in seiner Gewalt hat und sie gebraucht wie jeder andere Mensch. So wird es verständlich, daß wir die Gottesmutter und Christus mitten in ihrem ganz menschlichen Leben als

die höchsten Mystiker bezeichnen können, weil bei ihnen die Harmonie von Geist und Leib, von Gottesschau und Menschendienst am vollkommensten war.

So kann man das umfangreiche Werk von Smits als eine wertvolle Bereicherung der mystischen Literatur und Ergänzung sowohl der romanischen wie der germanischen Mystik bezeichnen. Etwas zu scharf wird der Trennungsstrich zwischen niederländischer Mystik und Devotio moderna gezogen, wo doch ein Schüler Grootes auch zu ihr gehört und man auch diese Devotio wenigstens mit der contemplatio acquisita in Verbindung bringen kann. Der Wunsch der Niederländer, daß der sel. Ruusbroec, ihr bedeutendster mystischer Schriftsteller, heiliggesprochen und sogar zum Kirchenlehrer erklärt wird, ist nach der Lesung des Buches von Smits verständlich.

Der wissenschaftliche Wert des großen Werkes wird dadurch erhöht, daß Smits über 100 Seiten alter Originaltexte beifügt. Künstlerisch wird man auch die prachtvollen Bilder von Greco begrüßen, wenngleich vielleicht der eine oder andere Leser Fotos der vlämischen Landschaft und Bilder der Mystiker als besser verdeutlichend ansehen könnte.

E. Raitz v. Frentz S.J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Catholicisme: hier — aujourd'hui — demain. Encyclopédie en sept volumes, hrsg. unter Leitung von G. Jacquemet. Bd. II (= Lieferung 5—8). Lex. 4° (1528 Sp.) Paris 1950, Letouzey et Ané. Fr. 2400.— (Subskriptionspreis Fr. 1800.—). — Die Lieferungen des in Schol 25 (1950) 264—266 ausführlich angezeigten Lexikons erscheinen in rascher Folge. Der 2. Bd. bewährt alle die Vorzüge, die wir damals bereits hervorhoben. Durch seine Klarheit und Präzision, seine Objektivität und theologische Zuverlässigkeit, seine Aufgeschlossenheit und betonte Aktualität wird dies hervorragende Werk zu einem geradezu unentbehrlichen Hilfsmittel für alle, die sich rasch und zuverlässig über das katholische Leben zumal in Frankreich orientieren wollen. Gerade für das katholische Ausland hat dieses Lexikon seine besondere Bedeutung, da es ausgezeichnet über die neuesten Vorgänge im französischen Katholizismus unterrichtet. Man nimmt dafür gerne in Kauf, daß es bei den rein historischen Stichworten zurückhaltender ist als etwa das „Lexikon für Theologie und Kirche". Erfreulich ist, daß in diesem Band die bibliographischen Notizen reichhaltiger geworden sind. — Im folgenden sei auf den einen oder anderen Artikel kurz eingegangen. „Theodor Beza": Die drei Perioden seiner geistigen Entwicklung (1. Rückkehr zum „reinen" Evangelium; 2. Stärkere Berücksichtigung der urkirchlichen Überlieferung; 3. Verfestigung einer unduldsamen Orthodoxie) geben den Rhythmus an, nach dem sich überhaupt die reformatorische Bewegung entwickelt hat. Daß sie ihre Analogien im damaligen Katholizismus haben, vermerkt der Verf. selbst. — Im Artikel „Billot", der ausgezeichnet die geistige Physiognomie dieses hervorragenden Theologen schildert, bedauert man es, daß die Hintergründe seines Rücktritts als Kardinal nicht deutlicher gemacht werden. Aber vielleicht ist die Zeit dafür noch nicht gekommen. — Ganz vorzüglich ist der Artikel des Herausgebers über H. Bremond, der die ganze Vitalität und Fruchtbarkeit, aber auch die Grenzen dieses genialen Mannes aufschließt. — Der Artikel „Calvin" aus der Feder von P. Congar wird, was Tiefe der Einfühlung und Vornehmheit der Beurteilung

betrifft, in einem Lexikonbericht kaum seinesgleichen haben. — Erfreulich sind die vernünftigen Worte zur „Moralkasuistik". Überhaupt liegen die Beiträge aus dem Gebiete der Moral offenbar in ausgezeichneten Händen. — Hervorragend scheint mir auch der umfangreiche Artikel über den „Sozialen Katholizismus" von J. Folliet zu sein, nicht zuletzt wegen der reichen Bibliographie. Der Artikel zeugt von der produktiven Aufgeschlossenheit der französischen Intelligenz für diese Fragen. — Im Beitrag über den „Zölibat" kann man die Frage aufwerfen, ob Apoc 14, 1 wirklich von den Ehelosen zu verstehen ist, oder nicht vielmehr im symbolischen Sinn von denen, die den Ehebund mit Gott nicht gebrochen haben. Dankenswert ist die ausführliche Besprechung der Motive für den priesterlichen Zölibat. — „Paul Claudel" gibt eine fast vollständige Übersicht über das fruchtbare und vielseitige Schaffen, wobei jedes Werk kurz charakterisiert wird. Die künstlerische Wertung ist betont positiv, weiß aber auch um manche Einseitigkeiten im Formalen und Sachlichen. Interessant ist, wie in seine Bekehrung die Beschäftigung mit den Schriften der Seherin von Dülmen hineinwirkt. — Im Artikel „Clemens Romanus" hätte vielleicht ein wenig ausführlicher auf die Frage nach dem Zeugniswert des Klemensbriefes für den römischen Aufenthalt des Petrus und für den römischen Primat eingegangen werden können. — Beunruhigend ist die Altersstatistik des französischen „Diözesanklerus". Nur in wenigen Diözesen ist die Zahl der Priester zwischen 25 und 35 größer als die der Priester zwischen 65 und 80 Jahren. Der Hinweis auf die allgemeine Vergreisung der modernen Völker erklärt hier nicht alles. — Wenn der „Kommunismus" so ausführlich behandelt wird (Sp. 1393—1412), dann offenbart sich darin der Ernst, mit welchem man in Frankreich sich mit seiner Ideologie auseinandersetzt. Die beiden Konklusionen: 1. Als freiwillige Gütergemeinschaft widerspricht der K. nicht dem Naturgesetz, im Gegenteil, er kommt einer höheren Sittlichkeit entgegen. 2. In seiner modernen Form ist der K. von der Wurzel her unvereinbar mit jeder spiritualistischen Daseinsauffassung. Ein größerer Literaturhinweis wäre wünschenswert gewesen. — In „Comporction" hätte wenigstens auf das Werk von I. Hausherr, Penthos. La dotrine de la componction. . . . (OrientChristAnal 132) Rom 1944 (vgl. Schol 24 [1949] 130 ff.) verwiesen werden sollen. — Der Beitrag über die „Konzelebration" zeigt, daß diese in Rom bis zum 13. und in Frankreich bis zum 18. Jahrh. in Brauch war. Interessanterweise gibt es in Lyon am Gründonnerstag bis heute noch einen letzten Rest dieses Brauches. — In „Conclusion théologique" sei vor allem auf die Bemerkungen über ihr Verhältnis zum Dogma verwiesen: Die theologische Schlußfolgerung ist nicht der einzige Weg zur Entstehung neuer Dogmen. „Nicht auf Grund der logischen Schlüssigkeit einer conclusio theologica definiert die Kirche neue Dogmen, sondern in Kraft eines Charismas." — So gäbe es noch vieles hervorzuheben und zu loben. Wir können der neuen Enzyklopädie nur weite Verbreitung wünschen. Bacht.

Baisi, C., Institutiones Theologiae Scholasticae. I. De Revelatione. De Ecclesia Christi. De verbo Dei scripto et tradito. gr. 8° (547 S.) Milano 1948, Ed. Ancora. L. 1700.—. — Im Rahmen eines mehrbändigen theologischen Lehr-Buches bietet B. als ersten Band eine im üblichen Stil gehaltene Fundamentaltheologie. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der 1. handelt von der christlichen Offenbarung und von der Kirche in apologetischer Sicht, der 2. von der Kirche in dogmatischer Sicht, von der Schriftinspiration und von der Tradition. Innerhalb dieser Stoffanordnung werden die im Schulgebrauch gängigen Thesen abgehandelt. Dabei ist der Verf. bemüht, seinen Lesern in gew. Ausmaße die Auseinandersetzung auch mit neuesten gegnerischen Systemen bis hinauf zum deutschen und französischen Existentialismus zu ermöglichen. Erfreulich ist, daß der dogmatische Kirchentraktat so viel Raum zugewiesen erhält. Allerdings wäre es doch wohl richtiger gewesen, in der Gliederung des Ganzen deutlicher zwischen der dogmatica generalis als theologischer Erkenntnislehre und der dogmatica specialis zu scheiden, damit so die Ekklesiologie an den ihr systematisch zugehörenden Platz kommt. Aber auch so ist das Werk für den sachkundigen Leser ein Beweis, daß in der

Fundamentaltheologie der letzten 30 Jahre nicht unbeträchtliche Fortschritte erzielt worden sind. — Die Bewertung des Buches muß davon ausgehen, daß es sich um ein Handbuch für die Hörer handelt, das notwendig nach der Ergänzung durch das lebendige Wort des Lehrers verlangt. So wird man milder urteilen müssen, wenn die Darstellung zu andeutungshaft und die Beweisführung zu gedrängt ist, so daß sie sehr oft unbefriedigt läßt. Bisweilen führt diese Kürze allerdings sogar zu unvermeidlichen Mißverständnissen, so wenn etwa in der These von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes bei der Aufzählung der Gegner unter dem Stichwort „Sentimentalistae" Leute wie Feuerbach und Mill in einem Atem mit Schleiermacher und Kierkegaard genannt werden.

Bacht.

Hauck, F., Theologisches Fremdwörterbuch. 8° (176 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.80. — Ein neuartiges Wörterbuch für den Theologen, das in reiner Sacherklärung Fremdwörter, fremdsprachliche Begriffe und Fachausdrücke aus allen Teilgebieten der Theologie und außerdem aus den angrenzenden Sachbereichen der Philosophie, Religionsgeschichte und dgl. bringt. In gleicher Weise sind die termini der evangelischen wie der katholischen Theologie (letzteres, von verschwindend geringen Ausnahmen in nebensächlichen Dingen abgesehen, korrekt) und zusätzlich auch die der Orthodoxen und der Juden berücksichtigt. Über die in einem kurz gehaltenen Abriß zutreffende Auswahl kann man wohl geteilter Meinung sein, der eine wird dieses Wort für entbehrlich halten, der andere wird jenes Wort vermissen; im großen und ganzen wird aber dem Studierenden ein zuverlässiges Auskunftsmittel an die Hand gegeben. Vielleicht wäre der Hinweis auf die einschlägige Fachliteratur bei den wichtigeren Wörtern eine Möglichkeit, die Brauchbarkeit des theologischen Fremdwörterbuches ohne allzu starke Vermehrung der Seitenzahl zu erhöhen. Bei einigen Stichworten hätte der Eindruck eines wertenden Urteils vermieden werden können, so bei „Molinismus": „System des Jesuiten L. Molina (1535—1600), der zwischen Augustinismus und Pelagianismus vermittelnd ein Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem freien Willen lehrte", oder bei „Logienquelle": „Aus dem Überlieferungsbestand von Mt. und Lk. erschlossene Quelle, welche eine Sammlung von Worten Jesu enthielt". Doch das sind Ausnahmen. Der größeren Klarheit halber würden besser immer bei solchen Fachausdrücken, die nicht in der Gesamttheologie, sondern nur bei der evangelischen oder nur bei der katholischen Theologie, oder bei beiden, aber in anderem Sinne, üblich sind, Verbreitung und Fundort angegeben; z. B. Liturgie im engeren Sinne wird definiert als „der vom Geistlichen vom Altar aus im Wechselgesang mit der Gemeinde ergehende Vorgottesdienst im Unterschied zur Predigt", was durch einen Zusatz als evangelisch gekennzeichnet sein müßte und einen Hinweis auf die katholische Bedeutung des Wortes Liturgie erforderte.

Beumer.

Monzel, N., Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen der christlichen Lehre. 8° (196 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 8.50. — Das Thema dieser im Jahre 1943 der Bonner Universität als Habilitationsschrift vorgelegten Arbeit ist aus der Auseinandersetzung mit jener Sicht von Religion und Christentum entsprungen, wie sie seit langem große Teile der Gebildeten, zumal innerhalb des liberalen Protestantismus beherrscht. Für diese Menschen ist jede durch Kirche, Dogma und Lehrtradition geformte Religion nur eine primitive Stufe des Religiösen oder seine Entartung. Ihnen gegenüber genügt es nicht, auf die bisher vorliegenden Arbeiten (etwa von J. Ranft oder A. Deneffe S. J.) über das katholische Traditionsprinzip hinzuweisen. Denn diese Autoren setzen ja immer bereits gläubige Leser voraus. Vielmehr muß versucht werden, aus der Erforschung der Sinngesetze des konkreten religiösen Lebens zu zeigen, daß Kirchenbildung und Dogmenbindung keine Degeneration des Religiösen bedeutet. Es müssen also die Methoden der modernen Religionsphilosophie und Religionssoziologie zur Klärung dieses Problems eingesetzt werden. Für diese Aufgabe hatte sich M. durch sein Buch „Struktursoziologie und Kirchenbegriff"

(Bonn 1939) vorbereitet. Die vorliegende Untersuchung greift die Fragen von einer breiteren Ebene aus an. Das Werk gliedert sich in drei Teile. Der 1. Abschnitt ist der Abwehr des Mißverständnisses gewidmet, als ob die für das Christentum wesentliche Bindung an Überlieferung in Lehre, Kultus und Kirchenzucht bloß in einer psychologischen Unfähigkeit der großen Masse der Gläubigen begründet liege, während die „Elite" davon dispensiert sei, weil sie schöpferischen Geistes oder von pneumatischer Begnadung oder von metaphysischer Tiefe sei. Der Schwerpunkt des Ganzen und auch wohl sein wertvollster Teil liegt im 2. Abschnitt. Hier wird durch den Einbau der Religionsphänomenologie (im Sinne der Husserlschule, natürlich ohne die transzendental-idealisitsche Fundierung, nicht aber im Sinne des bekannten Werkes von G. van der Leeuw) gezeigt, daß der christliche Lehrtraditionalismus in den allgemeinen Sinngesetzen des religiösen Bewußtseins fundiert ist. Unseres Erachtens gibt es keine neuere Arbeit, in der die Methode der Phänomenologie so lichtvoll klargelegt und so umsichtig zur Lösung eines religionsphilosophischen Problems angewandt wird. Dabei ist sich M. der selbstgesetzten Grenzen der Phänomenologischen Methode durchaus bewußt. Er weiß, daß er nur eine „Außen-Sicht" des christlichen Phänomens „Überlieferung" bietet. Aber auch so kann er helfen, entscheidende Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen. — Der 3. Abschnitt bringt theologisch-dogmatische Betrachtungen, die den spezifisch christlichen Lehrtraditionalismus aus seiner Verwurzelung im Christusdogma verstehen lassen. Das Ergebnis des ganzen Buches ist dies: Wenn sich auch der absolute, weltgültige und endgültige Anspruch des christlichen Traditionalismus in Lehre und Kult nicht rein religionsphilosophisch erhärten läßt, so läßt sich auf diesem Wege doch deutlich machen, daß prinzipiell gesehen „Tradition" nach ihrem Wesenssinn keine Form geistiger Trägheit oder unerleuchteter Selbstbehauptung ist, sondern im Wesen des Religiösen selber wurzelt. — Diese knappe Übersicht kann natürlich den reichen Gehalt an wertvollen Einzelerkenntnissen nicht ausschöpfen. Die einschlägige Literatur, soweit sie aus dem deutschen Raum stammt, ist mit sicherer Sachkenntnis verarbeitet. Zu bedauern ist nur das Fehlen von Indices; doch wird man das wohl der großen Schwierigkeit auf dem Buchmarkt zugute halten müssen. Bacht.

Schulte, Hannelies, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (Beiträge z. Evangel. Theol. 13). 8° (91 S.) München 1949, Kaiser. DM 1.60. — In dieser Promotionsschrift an der Heidelberger Universität hat sich die Verfasserin die Aufgabe gestellt, in einem 1. Teil nach den einzelnen Schriften des NT die Wörter zusammenzustellen, die für den Begriff der Offenbarung in Frage kommen, um dann im 2. Teile „den so gefundenen Worten gesondert" nachzugehen „mit der Frage nach Herkunft und Gehalt im griechischen Sprachraum und an dessen Grenzen" (9). Tatsächlich sind die beiden Teile nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, insofern auch schon im 1. Teile die genauere Bedeutung der Wörter aus dem jeweiligen Zusammenhang abgeleitet wird, und andererseits auch im 2. Teile außerbibl. Quellen nur spärlich verwertet worden sind. So werden z. B. bei ἀποκαλύπτω außer den Schriften des AT und NT nur Plutarch, ferner je eine Stelle aus Platos Gorgias und dem Corp. Herm. und schließlich vereinzelte Stellen aus den Apokryphen (Test. Ruben; Test. Juda; 4 Esra) angeführt. Bei den synonymen Begriffen ist das Verhältnis nicht viel anders. Das Vorwort weist auf die Schwierigkeit der Literaturbeschaffung in den ersten Nachkriegsjahren hin. Damit hängt wohl auch zusammen, daß die Literaturangaben recht dürftig sind. Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, daß das NT mit dem Gebrauch von ἀποκαλύπτειν und vielen Ausprägungen zwar der endzeitlichen Vorstellung bei der spätjüdischen Apokalyptik nahestehe, daß aber trotzdem „von den Synoptikern und Paulus das prophetische Offenbarungsdenken wieder aufgenommen ist, insofern die Gedanken nicht um ein Jenseits oder um einen Zeitpunkt des Endes in der Zukunft kreisen, sondern die Wirklichkeit des Kommenden in der Gegenwart erfahren" (43). Im übrigen lasse sich eine abschließende Definition des „Offenbarungsbegriffes im NT" nicht geben, weil

man bei einem solchen Versuch fürchten müsse, „in der Gnosis, im AT oder im Spätjudentum — vielleicht bei Philo? — zu landen, aber wohl kaum im NT" (85). Der Artikel von Oepke ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις (Theol. Wörterbuch zum NT von Kittel III, 565-597) wird zwar gelegentlich einmal zitiert, aber nicht weiter ausgewertet. Brinkmann.

Denis, L., S. J., Tractatus de Vera Religione. Tractatus de Ecclesia Christi. Ed. 2. gr. 8° (240 S.) Brain-Le-Comte (Belgien) 1950, Zech et Fils. Fr. 60.—. — Das vorliegende fundamentaltheologische Werk gehört in die Reihe der „Elementa Theologiae Dogmaticae", welche der als Herausgeber der „Revue du Clergé Africain" bekannte Verfasser für die Seminaristen des Priesterseminars von Mayidi in Belgisch-Kongo veröffentlicht. Das Buch erhebt keinen Anspruch auf theologische Neuerkenntnisse, sondern es will die traditionelle Lehre in klarer, eingängiger Form zusammenfassen. Also ein Kompendium für die Hand der Hörer, freilich eines, das sich durch Solidität und didaktisches Geschick auszeichnet. Der Stoff ist wie üblich in Thesen gegliedert, denen jeweils „Quaestiones ad repetitionem faciendam" beigegeben sind, so daß der Leser sich prüfen kann, ob er mitgekommen ist. Ein knapper, streng ausgewählter Literaturhinweis öffnet den Weg zu weiterer Vertiefung. Die Schlichtheit der Aufmachung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Verf. für sich selbst durchaus auf der Höhe des gegenwärtigen Fragestandes ist; davon zeugen manche Fußnoten, so etwa der Hinweis auf das neueste Zeugnis der Monumente für den römischen Aufenthalt Petri oder die vorsichtige Bewertung des Cyprianszeugnisses für den römischen Primat. Daß die Problemstellung sich vornehmlich an die Themen hält, wie sie im französisch-belgischen Raum zur Frage gestanden haben bzw. stehen, ist begreiflich. Dabei ist Verf. bemüht, das Wertvolle der traditionellen Apologetik, im Anschluß an das bekannte Schulbuch von van Noort, zur Geltung zu bringen, ohne sich von den Tagesmeinungen verwirren zu lassen. Dadurch werden die Dinge zwar zwangsläufig „vereinfacht", aber sie bleiben so in einer klaren Geschlossenheit und Durchsichtigkeit. Auffallend ist bei dem Buch nur dies, daß, so weit ich sehen kann, nirgends die besondere Situation Afrikas sichtbar wird. Das Buch könnte so, wie es liegt, auch sonst irgendwo als Schulbuch verwandt werden. Wenn das von den Rezensenten der 1. Aufl. bisweilen so lobend hervorgehoben wurde, dann stellt das vielleicht doch eine Frage. Erwartet man nicht gerade von einer Apologetik, daß in ihr die Anliegen des konkreten Menschen, an den sie sich richtet, zu spüren sind? Oder überschätzt diese Forderung die geistige Reife Afrikas? Immerhin sei die Frage einmal aufgeworfen. Bacht.

Hoffmann, J. G. H., Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire. Étude de la valeur historique des vies de Jésus de langue française, non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert (Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis 17). gr. 8° (233 S.) Paris 1947, Messageries évangéliques. — Wie der Titel schon andeutet, handelt es sich in der vorligenden Doktorarbeit der Universität Uppsala um eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung auf französischem Sprachgebiet nach Art des bekannten Werkes von A. Schweitzer, das der Verf. offenbar weithin benutzt hat. In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die Entwicklung der deutschen (nicht-katholischen) Theologie bis zur Zeit Renans, weil er mit Recht der Überzeugung ist, daß die liberale Bibelkritik und die von ihr beeinflußte Leben-Jesu-Forschung in Frankreich durch die vorausgehende Entwicklung der Philosophie und Geschichtswissenschaft in Deutschland bedingt und weithin beeinflußt ist. Die Verbindungsbrücke war die Universität von Straßburg, deren Professoren zum größten Teil in Deutschland ausgebildet waren. Das Sprachrohr dieses von Reuß und seinem Schüler, dem früheren extrem orthodoxen Genfer Professor Scherer, angebahnten „liberalen Christentums" war die Straßburger Zeitschrift „Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne" und seit 1858 auch die „Revue germanique" (20 22). Die stark von Hegel beeinflußte Geschichtsauffassung suchte damals die Antithese zwischen dem Jesus der Geschichte und dem

Christus des Glaubens herauszustellen (22). Im einzelnen werden dann aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger ausführlich behandelt die Werke von Renan — dem französischen Gegenstück zu D. F. Strauß, wenn er auch statt der „Mythen" in den Evangelien „legendäre Biographien" sieht (32) —, den orthodoxen Protestanten Pressence, Bovon und Westphal (Lausanne 1914), den „liberalen" oder „modernen" oder „fortschrittlichen Protestanten" Sabatier, Stapfer, A. Réville und Regla (= P. A. Desjardins) und von den Vertretern der wenigstens z. T. eschatologischen Auffassung der Evangelien: Wabnitz, Robert du Pasquier und vor allem H. Monier. Alle diese Autoren suchten nach H. das Entstehen des Christentums noch irgendwie von dem geschichtlichen Christus abzuleiten. Dagegen habe die Anfang des 20. Jahrhunderts von Loisy, Guignebert und Goguel ausgehende Strömung unter dem Einfluß der Religionsgeschichte und einer extremen Formgeschichte das Leben Jesu als eine Funktion des Urchristentums betrachtet (127 f.). H. lehnt zwar diesen extremen Skeptizismus ab, indem er zu dem Grundsatz Goguels steht, wenigstens alles das als geschichtlich in den Evangelien anzuerkennen, was mit der Auffassung des Urchristentums im Widerspruch steht (175), macht sich aber auch das Wort Loisys zu eigen: „Jesus verkündete das Reich Gottes, und die Kirche ist gekommen" (151). Er schließt mit den Worten: „Das Evangelium ist ein geschichtliches Dokument . . ." Aber „der Christus der Geschichte ist ein anderer als der Christus des Glaubens" (219). Die Arbeit zeigt mit erschütternder Deutlichkeit, zu welchem Wirrwarr der Ansichten eine rein subjektive und willkürliche Deutung der Quellen in der Leben-Jesu-Forschung führt. Es scheint dem Verf., der irrtümlicherweise das Dekret des Hl. Offiziums „Lamentabili (nicht: Lamentabile) sane exitu" als Enzyklika auf eine Stufe stellt mit der Enzyklika „Pascendi Dominici (nicht: Domini) gregis" (15) ganz unbekannt zu sein, daß schon Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus" von 1893 und neuestens noch mehr Pius XII. in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu" von 1943 die katholischen Exegeten nachdrücklichst zur Anwendung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel aufgefordert hat, um den Literalsinn der Hl. Schrift festzustellen, vor allem auch durch Berücksichtigung der damals gebräuchlichen literarischen Arten. Bei dem (172) vom Verf. erwähnten Hauptvertreter der Stilkritik in Frankreich, P. Jousse, handelt es sich offenbar um die ausführliche Arbeit des französischen Jesuiten P. Marcel Jousse, Études de psychologie linguistique. Le style oral; rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs (Archives de Philosophie 1924, Heft 4), die nicht erwähnt wird. H. zeigt sich mit dem katholischen Schrifttum wenig vertraut. Dabei behält aber seine Arbeit ihren Wert als Orientierung über die nicht-katholische Leben-Jesu-Forschung im französischen Sprachgebiet. Brinkmann.

Valensin, A., Autour de ma foi. Dialogues avec moi-même. kl. 8° (123 S.). Paris 1948, Aubier. — Wenn es schon immer notwendig ist, bei der Beurteilung eines Buches sich streng an das Ziel zu halten, das der Verf. sich gestellt hat, so gilt das im besonderen von dem vorliegenden Werk. Das „autour . . ." des Titels deutet an, daß in zwangloser Weise mannigfache Fragen behandelt werden sollen, die mit dem Glauben in engerer oder weiterer Beziehung stehen. Wie der Untertitel „Dialogues avec moi-même" zeigt, will der Verf. nicht „belehren", sondern betont persönlich gehaltene Reflexionen mitteilen. Also „Zeugnis", nicht „Lehre". Der Schwerpunkt des Buches liegt auf den beiden ersten Teilen: „Apologétique" und „Croyance et foi"; die beiden anderen: „Théologie" und „Philosophie" bewegen sich auf einer weniger „persönlichen" Ebene. „Meine Gründe zu glauben" — darum geht es. Sie mögen anderen schwach erscheinen, wenn sie nur „mir" etwas besagen — ohne daß damit freilich einem Subjektivismus und Relativismus das Wort geredet sein soll. Die Grundthese ist: Die erlösende Wahrheit wendet sich zwar an die Vernunft, aber sie durchschreitet den Bereich des Gewissens, dieses aber entscheidet sich immer nach teilweise „subjektiven" Gegebenheiten, — wobei „subjektiv" nicht mit „trügerisch" gleichzusetzen ist. Übersieht man nun im einzelnen die Aussagen des Verf., wird man sich nicht des Eindrucks

erwehren können, daß das rationale Element innerhalb des Glaubensaktes nicht hinreichend herausgearbeitet wird. Es wird nicht geleugnet, aber es wird zu schnell abgetan. Daß hier sachliche Probleme liegen, weiß jeder Theologe. Aber wenn man bedenkt, daß wir in einer Zeit leben, in welcher ein irrationalistischer Existenzialismus (gerade auch in Frankreich) sich im ganzen Bereich des geistigen Lebens breitzumachen sucht, ist es um so mehr geboten, dafür zu sorgen, daß diesem Irrationalismus kein unnötiger Vorschub geleistet wird. Diese Sorge scheint mir aber an mehr als einer Stelle zu kurz zu kommen (vgl. etwa die Beschreibung der Genesis des Glaubens: S. 46/7; ausführlicher S. 48/50). Dabei ist zu beachten, daß der Verf. immer wieder die Rolle des „Zeugen" mit der des „Lehrers" vertauscht und darum sich auch gefallen lassen muß, daß man seine Aussagen schärfer unter die theologisch-kritische Lupe nimmt. Von diesen Beanstandungen abgesehen, bietet das Werk viele vortreffliche Beobachtungen und Erkenntnisse, dazu in einer ungemein lichtvollen Sprache, die seine Lesung zu einem wirklichen Gewinn machen.

Bacht.

Schultze, B., Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. gr. 8° (456 S.) Wien 1950, Herder. Schill. 55.—. — Das vorliegende Buch ist der vollendete Ausdruck einer Idee: Christus im russischen Gedanken. Absichtlich wird darauf verzichtet, den Christusgedanken zunächst bei den Vertretern der offiziellen russischen Theologie darzustellen, um so ausgiebiger kommen die Laientheologen im weiteren Sinne des Wortes zur Sprache, unter ihnen einsame Denker und Philophen wie Skovoroda, Fedorov und Berdjajev, Philosophen vom Fach wie Solovjev, Ern und Sergej Trubeckoj, Romanschriftsteller wie Dostojevskij, Tolstoj und Merezkovskij, Dichter wie Gogol und Ivanov, Theologen wie Bucharev, Florenskij, Karsavin oder der Autodiktat Bulgakov, um nur einige der Namen zu nennen. Die einzelnen Kapitel des Buches sind aus Vorträgen entstanden, die in den Jahren 1944 und 1945 in 13 Beiträgen der Civiltà Cattolica und dann in vermehrter Form 1947 bis 1949 als drei Bändchen (Pensatori russi di fronte a Cristo, la Chiesa e il Papa, Mazza, Firenze) erschienen. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist abermals beträchtlich erweitert und überarbeitet. Im ganzen sind es jetzt 24 Autoren, deren Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum objektiv, ohne polemische oder auch nur apologetische Tendenzen, dargestellt wird. Das Bestreben, die russischen Denker möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen, bedingt die Häufigkeit und Länge der Zitate. Das gibt dem Werke das Aussehen einer Blütenlese von Aussprüchen über Christus und die Kirche, zugleich aber auch ein wirkliches Bild der russischen Gedankenwelt, das der Verf. ohne Voreingenommenheit durch einleitende oder orientierende Gedanken vortrefflich zur Wirkung bringt. Die Auswertung etwa für die Kontroverstheologie oder überhaupt für das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen wird ganz dem Leser überlassen, der aber in dem gut gesichteten Material eine überaus wertvolle Hilfe für die sonst dem Westen so schwer zugängliche Literatur erhält. Darüber hinaus wird die Theologie und die praktische Seelsorge manche Anregung aus dem Buche schöpfen können. Nur eine kleine Ausstellung wäre zu machen: Die von dem Verfasser gewählte Schreibart der russischen Eigennamen entspricht zwar den Anforderungen der Philologie, aber nicht dem im deutschen Sprachgebiet eingebürgerten Gebrauch (z. B. Dostoevskij, Solov'ev, Gogol' u. a. m.).

Beumer.

Baumann, R., Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. kl. 8° (232 S.) Stuttgart 1950, Schwaben-Verlag. DM. 5.—. — Alles ernsthafte Fragen und Suchen nach der Una Sancta und nach der Kirche, so wie der Herr sie gewollt und gegründet hat, stößt irgendwann auf die Stellungnahme zu Petrus und zum Papst. Die Alternative ist sehr klar: entweder man nimmt Mt 16 wirklich ernst, dann kommt man nicht an Petri Amt und Sendung vorbei, oder aber man setzt sich über dies Herrenwort an Petrus mehr oder minder kühn hinweg, — dann hat man sich aber zu fragen, ob man wirklich dem Gotteswort

rückhaltlosen Gehorsam bezeigt. Die Ausflucht, daß die besondere Beauftragung und Bevollmächtigung des Petrus nur s e i n e r Person gegolten habe, gilt nicht, weil das Amt der Kirchenleitung in allen Generationen ausgeübt werden muß. Das ist der schlichte und doch so erregende Inhalt dieses schmalen Buches aus der Feder eines protestantischen Pfarrers. Man darf seine Absicht nicht mißverstehen. Er schreibt nicht, um ein Bekenntnis zur römisch-katholischen Kirche abzulegen. Es geht ihm um die Rechtfertigung seines Standpunktes vor seinen protestantischen Amtsbrüdern und Gläubigen. (Über die persönlichen Hintergründe des Buches vgl. Herder-Korresp. 4 [1950] 351/2.) Das ganze ist also ein innerprotestantisches Gespräch, nur mit der Besonderheit, daß der Verf. eine Auffassung vertritt, die man nur haben kann, wenn man in einem entscheidenden Punkte mit dem Anspruch Luthers bricht. Von hier aus ist auch die ganze Beweisführung zu sehen. Sie ist auf weite Strecken eher ein Argumentum ad hominem zu nennen, insofern als der Verf. die Ergebnisse der neuesten protestantischen Exegese und die Aussagen führender Kirchenmänner in seinem Sinne auszuwerten versucht. Dabei kommen manche sehr interessante Zugeständnisse protestantischer Theologen zutage, welche die große Verlegenheit des Protestantismus gegenüber Mt 16 offenbaren. Freilich müßte man jeweils den Textzusammenhang hinzunehmen, ehe man aus den zitierten Worten ein klares Bild gewinnen könnte. Auf jeden Fall — die entscheidende Frage ist wieder einmal mit allem Nachdruck gestellt, u. zw. aus den Reihen der von Rom getrennten Brüder selbst. „Ist die Kirche des Neuen Testaments Petrus in seinem Amt unterstellt, — was hindert uns, Gott in seinem Wort und Werk rechtzugeben?“ (228).

B a c h t.

2. Geschichte der Theologie

v. I v á n k a, E., Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. 8° (119 S.) Wien 1948, Herder. — Allzuoft ist über den Einzeluntersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des frühchristlichen Geisteslebens der Zusammenhang des christlichen Welterkennens mit dem griechischen Denken vergessen worden. Daß die antik-hellenische Mentalität dem erwachenden Christentum als Gegenspieler gegenüberstand, ist zwar immer bekannt gewesen, ebenso, daß die christliche Theologie und Verkündigung sich dort die Ausdrucksformen für die Darstellung des Offenbarungsgehaltes gesucht hat. Aber damit ist die Kontinuität zwischen Hellenentum und Christentum noch nicht hinreichend umschrieben. Die vorliegende Untersuchung von I. zeigt, wie aus dem antik-hellenischen Denken auch die entscheidenden Antriebe zur häretischen Entstellung des christlichen Dogmas entsprangen. Sie macht deutlich, wie in den großen Häresien des Arianismus, Origenismus und Nestorianismus usf. in immer abgewandelter Form ein Grundmotiv aufklingt, das nicht aus genuin christlichen Quellen stammt, auch nicht aus der jüdischen Tradition zu erklären ist, sondern eben auf Rechnung des hellenischen Faktors in der frühchristlichen Synthese kommt. Damit ist aber erwiesen, daß die Häresiologie nicht nur den Theologen angeht, sondern der allgemeinen Geistesgeschichte des Altertums angehört. Es müssen hier also Philologe und Philosophiehistoriker einerseits und Theologe und Dogmenhistoriker andererseits zusammenarbeiten, um ein vollgültiges Bild der Vorgänge zu gewinnen. Das schmale Bändchen mit seinem konzentrierten Gehalt steht also im Zeichen und Dienst der Synthese. Darum konnte der Verf. sich darauf beschränken, nur die notwendigen Belege und Verweise zu geben. Nur in dem Kap. über die Leistung der kappadokischen Theologie ist dieses Prinzip verlassen worden, weil hier manches ganz neu zu sagen war. Jedenfalls hat man bislang noch nirgends mit solchem Nachdruck auf das eigengeartete Milieu hingewiesen, aus dem die großen Kappadokier zu verstehen sind. Sie waren es, die die neuplatonischen, im Grunde aber urgriechischen Elemente des Gottesbegriffes so souverän einzusetzen wußten, ohne daß dabei die christliche Lehre vom Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf angetastet wurde. —

Wir sagten, daß es dem Verf. um die große Synthese geht. Es ist dabei fast unvermeidlich, daß der kritische Leser hier und da sein Fragezeichen macht, weil manche Linien zu kühn gezogen erscheinen. Aber gleichwohl sind solche Arbeiten sehr zu begrüßen, weil sie über dem einzelnen den Blick auf das umfassende Ganze öffnen. Das Büchlein würde viel gewonnen haben, wenn der Stil leichter lesbar wäre (vgl. RevHistEccl 44 [1949] 703). Bac'ht.

Berkhof, H., Kirche und Kaiser. gr. 8° (223 S.). Zollikon-Zürich 1947, Evangelischer Verlag. Fr. 16.80. — Das Buch, das 1942 in politisch aufgezwungener Muße geschrieben wurde, ist eine aus voller Quellenbeherrschung gegebene Übersicht über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Altertum. Die geistigen Wurzeln (politisch, theologisch, in etwa auch völkisch) dieser Entwicklung werden bloßgelegt. Es geht vor allem um die Erklärung der verschiedenen kirchlichen Haltung im Osten und Westen. Das östliche Ideal des Christentums in dieser Frage stammt nach B. von Konstantin, es ist das verchristlicht weiterlebende Verhältnis zwischen Staat und Religion des heidnischen Römerreiches. Für den römischen Staat war Religion, die Götter zur Hilfe für den Frieden und die Einheit des Reiches zu bewegen. Das staatliche Opfer war die einzige Religionsübung, die für jeden Bürger öffentliche Pflicht war. Persönlich-individuelle Elemente hat die Religion der Öffentlichkeit kaum. Sie ist auf dem Prinzip des „do ut des" gegenüber den Göttern aufgebaut, wobei der Begriff des Summus Deus immer mehr betont wird. Aus dieser Ideologie ist das Verhältnis der heidnischen Kaiser, aber auch das Verhältnis Konstantins zum Christentum zu verstehen. Der christliche Gott, der sich als Summus Deus erwiesen hat, mußte dem Reich gnädig bleiben, darum Konstantins Einsatz für ihn. Auch hier im wesentlichen das Prinzip des „do ut des", in diesem Sinne Politik. Allerdings mit Klugheit gegenüber den Heiden gepaart, als deren Bischof sich Konstantin sieht (das bedeutet nach B. das bekannte Eusebiuszitat). So ist schon das Edikt des Galerius von 311 und wieder das von Mailand von 313 zu verstehen, wie B. nachweist. — Die Entwicklung wird nun im Osten zum Byzantinismus (es geht weniger um die Herrschaft Gottes als um den Segen Gottes), im Westen zur Theokratie. Mit vielen Belegen wird diese These von B. gestützt. *Byzantinismus* bedeutet unkritischer Gehorsam, segnende Haltung dem Staate gegenüber, Übernahme der Intoleranz der Kaiser gegenüber Heiden und Ketzern. Die Haltung wird durch Eusebius auch theologisch begründet (Konstantin das Ebenbild des Logos). Die kirchliche Haltung der Toleranz (Tertullian, Laktanz, Synode von Sardica 342, Athanasius, der die Toleranz theologisch begründet) wird nach B. später vergessen (Beweis der Intoleranz bei Ambrosius und Augustinus). — In dem Gedanken der Freiheit der Kirche (von Sardica zuerst offen postuliert, von Ambrosius bedeutsam gegen die Arianer ausgesprochen und verteidigt) ist der Ansatz zur Entwicklung in der Richtung der *Theokratie*. Diese ist dann seit dem 4. Jahrhundert fest im Bewußtsein der westlichen Kirche, „die Überzeugung, daß die Obrigkeit auch in ihrem amtlichen Handeln an das Wort Gottes gebunden sei, und daß die Kirche den Auftrag habe, die Handlungen der Obrigkeit kritisch an diesem Wort zu messen und prophetisch an dieses Wort zu mahnen". Dieses zweite Element sei zuerst von Lucifer von Cagliari formuliert worden, dem B. interessante Ausführungen widmet (147-162). Dieses theokratische Bewußtsein geht dann über Athanasius, Hilarius und vor allem Ambrosius in die Jahrhunderte der westeuropäischen Geschichte ein. Im Schlußkapitel fragt B. nach der *Ursache dieser Unterschiede* zwischen Ost und West. Er sieht sie begründet einmal in der *verschiedenen Mentalität*. Der östliche Mensch ist mehr kontemplativ, spekulativ, mystisch, der westliche ist aktiv-praktisch. Der Osten ist also auch Passivität gegenüber dem Kaiser, lebt im Byzantinismus; der Westen hat eine aktive, prophetisch-kritische Haltung, lebt in den Gedanken der Theokratie. Freilich gibt es Ausnahmen, wie z. B. Athanasius. Neben dieser Mentalität ist auch die *theologische Entwicklung* von selbständiger Bedeutung. Nach B. hat nämlich die arianische und semiarianische Theologie Beziehung zum „Byzantinismus", soweit er „Hinnahme und Seg-

nung des Bestehenden, so wie es ist", ohne theokratische Erhebung besagt. Denn B. sieht in diesen Theologien den Versuch, das Christentum den damaligen Intellektuellen anzupassen. Dagegen gilt von der westlichen Theologie: Sie verzichtete „auf eine Synthese mit dem Denken ihrer Umwelt. Weil der natürliche Mensch das, was des Geistes ist, nicht versteht, mußte sie die Theologen auch dem Kaiser gegenüber wachsam und kritisch machen, gestattete ihnen jedenfalls nicht, den Kaiser als den höchsten Exponenten des Bestehenden zu verherrlichen". Der *Fortbestand dieser politischen Unterschiede* ist durch die Verhältnisse, vor allem aber durch Persönlichkeiten gegeben, im Osten z. B. durch Justinian, im Westen durch Augustinus und Gelasius, bei dem B. von einer Verfälschung spricht, weil die Theokratie aus einer sittlichen Frage zu einer Machtfrage des Papsttums geworden sei (!). — Das sonst im allgemeinen mit wohltuender Sachlichkeit geschriebene Buch ist zweifellos sehr anregend und wertvoll. Man wird dem Verf. in vielem folgen können. Die Begründung der theokratischen Ideologie im Westen schon im 4. Jahrhundert ist wohl erstmalig mit dieser Ausführlichkeit der Belege vertreten worden. Man hat freilich den Eindruck (wovor der Verf. selbst warnt), daß die Verschiedenheit von Osten und Westen etwas zu einfach abgeschichtet wird, und dadurch die Darstellung einseitig wirkt. Wenn S. 93 gesagt wird, daß man in Nicäa 325 die Formel ὁμοούσιος nur aus Byzantinismus angenommen habe, „obwohl niemand etwas damit anzufangen wußte", so scheint das doch übertrieben. Auf die S. 116 f. gebotene unhaltbare protestantische Ansicht: „Das Abendmahl war zu einem Opfer entartet. . . . Und der Glaube war in den Hintergrund gedrängt worden zugunsten der an und für sich verdienstvollen Werke. . . . Die Verkündigung von Gottes Seite her war in den Schatten gestellt zugunsten der Tat des Menschen" sei hier nur hingewiesen. Ueding.

Spanneut, M., Recherches sur les Écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques. gr. 4° (154 S.) Lille 1948, Facultés Cath. — In der neueren dogmengeschichtlichen Forschung findet die Gestalt des Eustathius, Bischofs von Antiochien (gest. vor 337), ein immer größeres Interesse. Schon P. Cavallera hatte 1905 in seiner These über das Schisma von Antiochien, welches ob der gewaltsamen Absetzung des Eustathius entstanden war, dessen Persönlichkeit in helleres Licht gestellt. Ein Anhang dieses Werkes brachte die damals bekannten Fragmente. Fr. Loofs gebührt vor allem das Verdienst, die dogmengeschichtliche Bedeutung des E. erkannt zu haben (Paulus v. Samosata, Leipzig 1924). 1928 veröffentlichte der Anglikaner Sellers eine umfassende Studie: Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine, Cambridge. Seit Cavalleras letzter Sammlung der Fragmente des Eustathius (1905) ist aber durch Erforschung der patristischen Florilegien und Katenen ziemlich viel neues Material hinzugekommen. Eine neue Edition war darum ein dringendes Anliegen. Ein Schüler des bekannten Patrologen von Lille, M. Richard (zugleich Chef de la Section Grecque de L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris), hat sich dieser schwierigen Aufgabe angenommen. Mit einer Gründlichkeit, die seinem Meister Ehre macht, untersucht er zunächst im 1. Teil (18—55) die Überlieferung der Überreste des eustathianischen Schrifttums. 28 Autoren bringen über 100 Fragmente. Die Hauptzeugen sind die christologischen Florilegien des 5. und 6. Jahrh., als deren bester Kenner heute M. Richard gelten darf (60 Fragmente). Vor allem aber sind Theodoret und Papst Gelasius, der ein von Theodoret wohl im Pentalogus veröffentlichtes Florileg in De duabus naturis verwertet (35 Fragmente), Facundus von Hermiane (mit 5), monophysitische Florilegien (mit 15), Katenen (mit 14), Johannes Damascenus (mit 8), dogmatische Florilegien des 8. Jahrh. (mit 15) im großen und ganzen die übrigen Quellen. Bei einer Anzahl der Fragmente ist die Echtheit jedoch zweifelhaft. — Im 2. Teil versucht der Verf. dann eine kritische Übersicht über das Schrifttum des Eustathius zu geben. Hieronymus, Theodoret, das Florilegium anonymum Edessenum, eine Anzahl von sekundären Zeugen sind hier die Quellen. Schließlich setzt er sich mit einzel-

nen modernen Versuchen, das Schrifttum des Eustathius durch Zuweisungen zu vermehren, auseinander. Der von Cavallera gemachte Versuch, die Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham Eustathius zuzuschreiben, gilt schon als überholt. Wichtiger ist die Frage um den sog. Sermo Major de Fide und die Expositio Fidei, welche besonders die deutsche Forschung Eustathius zueignen wollte. Nachdem durch Lebon dieser Hypothese eine der hauptsächlichsten Stützen entzogen worden ist, hat sie wenig Aussicht, sich durchzusetzen. Sp. bleibt jedoch in dieser Frage noch neutral und setzt seine Hoffnung auf die Forschung des Amerikaners R. P. Casey. Den Tractatus contra Origenem de Visione Esaiae, den P. de Lubac Eustathius zuweisen möchte, spricht Sp. diesem ab und denkt mit W. Dietsche eher an Didymus den Blinden. Jedoch waren ihm hier die Bemerkungen B. Altaners in der ThRev (1943, 147—151) unbekannt. — Der Verf. ist sich bewußt, daß er keine abschließende Arbeit leisten konnte. Dafür fehlen z. T. noch wichtige kritische Editionen, z. B. des Eranistes des Theodoret für die Textgestalt einzelner Fragmente; der Schrift des antiochenischen Patriarchen Petrus von Kallinikos gegen Damian von Alexandrien zur Klärung der Frage, ob Eustathius eine Schrift gegen Photius verfaßt habe. Wenn auch für die Forschung noch viele Aufgaben zu lösen bleiben, so ist ihr durch die vorliegende Arbeit ein sorgfältig erarbeiteter Ausgangspunkt bereitet. Grillmeier.

Biedermann, H. M., O. E. S. A., Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen. (Das östliche Christentum, Neue Folge 9). gr 8° (117 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verlag. DM 6.—. — Symeon der Jüngere, der Theologe, oder, wie man bisher immer sagte, der Neue Theologe, wird hier auf seine Lehre vom Menschen hin befragt. Es ist eine wichtige Untersuchung, sowohl vom Autor her, der so viel lebendige Geistigkeit aus der Vätertradition in die östliche Religiosität hinübergetragen hat, wie auch vom Gegenstand her, an dem das Unterscheidende zwischen östlicher und westlicher Auffassung besonders deutlich erscheint. Nach kurzen Feststellungen über Quellenlage und geschichtliche Zusammenhänge behandeln drei Kapitel den Menschen in seinem Ursprung und seiner tatsächlichen Situation, den neuen Heilsweg und die Vollendung. Der Verf. hat immer wieder Symeon selbst zu Wort kommen lassen, was große Vorzüge, anderseits aber auch gewisse Nachteile hat. Bei einer so kurzen und knappen Behandlung ist damit die Gefahr einer zu sehr referierenden Darstellung gegeben. Man möchte bisweilen eine den Anliegen und den geheimen geistigen Verbindungslinien im Denken Symeons mehr nachspürende Darlegung wünschen. Denn daß einen Symeon „philosophische Fragen kaum interessieren" (22), ist doch wohl sehr cum grano salis zu verstehen. Gewiß ist er kein Philosoph im abstrakt spekulierenden Sinne. Aber bei ihm ist doch — auch die Darstellung von B. zeigt das klar — wie in der griechischen Geistigkeit überhaupt philosophisch-theologische Erkenntnis geistliches Leben und das geistliche Leben ist Ausdruck einer Philosophie und Theologie. Verf. zeigt ja auch deutlich, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott vor allem Erkenntnisgemeinschaft ist, nicht exklusiv, wie überhaupt die unserem abendländischen Denken so eigene Deutung im Sinne des Entweder-Oder dem östlichen Denken, auch bei Symeon, nicht gerecht werden kann. Symeons Denken „ist erfüllt von der echt christlichen Spannung, in der Welt einerseits Gottes wahrhafte Schöpfung zu sehen und zugleich sie als eine wirkliche Gefährdung des menschlichen Seins und seiner Vollendung zu erkennen" (42). Diese Grundhaltung symeonischen Denkens muß bei all seinen Äußerungen aufmerken lassen: Betont er die eine Seite (etwa Weltflucht, Wissenschaftsfeindlichkeit u. a.), so wird man dafür offen sein müssen, daß in anderem Zusammenhang der andere Pol die ihm entsprechende Betonung findet. — Die wertvolle Arbeit zeigt jedenfalls, wie stark der Strom der geistigen Kräfte ist, der entweder durch Symeon hindurch oder vielleicht auch von ihm aus in die spätere östliche Religiosität übergeströmt ist. Semmelroth.

Ambrosius, De Spiritu Sancto. Hrsg. und erläutert von G. Crone, S. V. D. 8° (XXIV u. 104 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 2.—. — Es ist

sehr zu begrüßen, daß der Verlag Aschendorff seine Klassikerausgaben für den Schulgebrauch, die sich großer Beliebtheit erfreuen, immer mehr auch auf die altchristlichen Schriftsteller ausdehnt. Die Einleitung von C. bringt das Wichtigste über Ambrosius' Leben und Werke, sowie über die Schrift De Spiritu Sancto selbst, und eine dankenswerte Zusammenstellung der wichtigeren Literatur. Der Text ist übersichtlich eingeteilt und setzt die Ausgabe der Mauriner voraus (nach Migne ed. 1880 verglichen mit ed. 1845). Es wäre zu wünschen, daß auch einige Briefe des Ambrosius als Schulausgabe erschienen. Zur Einleitung ist nur zu bemerken, daß Verf. mit von Kampenhausen und Palanque im Irrtum ist mit der Datierung der Bischofsweihe auf 373. Sie hat am 7. Dezember 374 stattgefunden (vgl. O. Faller, La Data della Consecrazione Vescovile di Sant' Ambrogio, in: Ambrosiana Scritti di Storia, archeologia ed arte, pubblicati nel XVI Centenario della Nascita di Sant' Ambrogio CCCXL—MCMXL, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1942; und B. Altaner, Patrologia, ed. Marietti[3], 1944, 259). Danach ändern sich auch einige andere Daten. Faller.

Augustinus, Aurelius, Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von C. J. Perl gr. 8° (441 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 9.50, geb. DM 12.50. — Des heiligen Augustinus Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet von H. Schiel. gr. 8° (460 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 12.—. — Guardini, R., Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus' Bekenntnissen. gr. 8° (77 S.) München 1950, Kösel. DM 2.80 —. — Der Verlag Schöningh hat es sich zur Aufgabe gestellt, die gesamten Werke des hl. Augustinus in deutscher Sprache zu bringen. Unterdessen ist in diesem großen und wichtigen Unternehmen insofern eine Arbeitsteilung eingetreten, als die deutschen Augustinereremiten die deutsche Gesamtausgabe der moraltheologischen und antipelagianischen Schriften des Kirchenlehrers in ihren „Augustinus-Verlag" übernommen haben. Beide Verlage, die ihre Ausgaben in der technischen Ausführung angeglichen haben, arbeiten somit in vorbildlicher Weise zusammen. Im Verlag Schöningh sind bisher aus den Jugendschriften Augustins erschienen. De Ordine, De Musica, De libero arbitrio, und zwar in der Übersetzung von C. Perl, der die 1. Abteilung der Sammlung („Die Frühwerke") besorgt. Zu bemerken ist, daß De Ordine überhaupt zum ersten Mal in die deutsche Sprache übertragen worden ist. Bei dieser Schrift sind die guten Einführungen C. Perls zu beachten, wenn auch einzelne Anschauungen nicht von allen geteilt werden dürften. Die Übersetzung von De libero arbitrio ist neben dem Vorwort auch mit Erläuterungen sowie einer Bibliographie und einem Sachregister ausgestattet. Hiervon gab es bisher nur eine deutsche Übersetzung, veröffentlicht von J. Widmer, Luzern 1824. Das „Handbüchlein" (3. Abteilung der Reihe) ist übertragen und erläutert von P. Simon (1948). Hier ist neben der literargeschichtlichen Einführung auf die ausführlichen theologischen Erläuterungen hinzuweisen. — Als eines der wichtigsten Werke des hl. Augustinus hat Perl auch die „Bekenntnisse" gebracht. Die Aufgabe, ein solches Werk zu übersetzen, erfordert wohl mehr als gewöhnliche Kunst, auch insofern als ein Übersetzer der „Bekenntnisse" in Wettbewerb mit anderen nicht schlechten Übertragungen treten muß, deren erste deutsche im Jahre 1672 erschienen ist. Besonders G. v. Hertling und vor allem H. Hefele haben als Übersetzer (bzw. Teilübersetzer) der Confessiones einen guten Namen. Daß hier zugleich eine zweite Ganzübertragung von H. Schiel und eine Teilausgabe R. Guardinis von einigen Kapiteln des 1. Buches (in 2. Aufl.) vorgelegt werden kann, zeugt sowohl von der Bedeutung des augustinischen Werkes wie auch von den Ansprüchen, die an eine Übersetzung gestellt werden können. Ein Vergleich der ersten fünf Kapitel dieser Übersetzungen — das Ausmaß dieses Vergleiches gibt eben Guardini an — ist interessant. Es ist nicht zu leugnen, daß Guardinis und H. Schiels Übertragung dem Urtext am nächsten kommen und zugleich damit die größere sprachliche Ausdruckskraft verbinden. Freilich ist dabei zu bemerken, daß Guardini interpretierende Zusätze, als solche gekennzeichnet, in den Text hineinsetzt, worauf die beiden anderen Übersetzer verzichten. In der Über-

tragung des Schlußsatzes von Kap. 4 befriedigt keine der drei Übersetzungen ganz. Am besten scheint hier Schiel den Sinn getroffen zu haben. „Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt. Guardini: Und dennoch, wehe denen, die von Dir schweigen, denn in ihrer Geschwätzigkeit sind *sie* stumm! Perl: Doch wehe denen, die über Dich schweigen, denn schon *ihr* Reden ist nur Stummheit. Hier ist vorausgesetzt, daß im Haupt- und Nebensatz dasselbe Subjekt ist. U. E. ist damit der Sinn nicht getroffen. Augustinus will an der Stelle sagen: Was ist alles Reden über Gott? Quid dicit aliquis, cum de te dicit? Aber dennoch ein Weh über die, welche über Dich (geflissentlich und bewußt) schweigen, da selbst viele Worte (über Dich) schon einem Stummsein gleichkommen, oder wörtlich: da selbst Beredte Stumme sind (= Stummen gleichkommen). So sagt wohl Schiel besser, wenn auch unnötig frei: Weh aber den Lippen, die schweigen von dir, da stumm bleibt das Wort der Beredten. — Aus dem 2. Kap.: Non enim ego iam in inferis, et tamen etiam ibi es. Schiel übersetzt: Denn noch bin ich nicht in der Hölle: aber auch dort bist du ja. Diese Übersetzung wird sich nicht empfehlen, und zwar wegen der Doppelbedeutung des Wortes Hölle, das auch in der Übersetzung des Glaubensbekenntnisses Schwierigkeiten macht. Gegenüber der farblosen Übertragung von Perl wird sich Guardinis Deutung am besten empfehlen: Denn noch gehöre ich nicht der Unterwelt — und (wäre es selbst so), auch dort bist Du. — Zu Perl sei noch angemerkt, daß in Buch 1, Kap. 2, 3 (Oder wäre ich etwa, wenn ich nicht in Dir wäre, aus dem alles . . .) der Sinn verfehlt ist. Im Urtext lautet die Stelle: An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia. . . . Schiel übersetzt mit Recht: Oder wäre ich vielmehr nicht, wäre ich nicht in Dir, aus dem alles . . .? Bei Perl ist durch Ausfall des „nicht" der Sinn entstellt. Warum sowohl bei Schiel wie bei Perl das jaces von 3, 3 (et cum effunderis super nos, non tu jaces, sed erigis nos) mit „sinken" wiedergegeben wird, ist nicht ersichtlich, ebensowenig wie das Absehen vom Komparativ in den letzten Sätzen dieses Abschnittes bei Perl. In 5, 5 scheint in dem bekannten schönen Gebet des hl. Augustinus folgender Satz bei Perl nicht richtig gedeutet: Dic mihi per miserationes tuas, Domine Deus meus, quid sis mihi. „Sag mir *durch Deine* Erbarmungen, Herr...", ist doch wohl zu unbedacht instrumental gefaßt gegenüber dem beschwörenden „Bei Deinen Erbarmungen sage mir, Herr", das in den anderen Übersetzungen wohl besser den Sinn trifft. — So mag es noch manche Beispiele geben, wo die Übersetzung im einzelnen strittig und verbesserungsfähig bleibt (vgl. auch ThLitZtg [1950] 88 zu Perl). Darüber hinaus fällt bei den zwei vorliegenden Ganzübertragungen noch das eine auf, daß Perl ganz auf jede Einleitung und alle Anmerkungen zu den Confessiones verzichtet, während die schöne und wertvolle Einführung und das Nachwort (mit Bibliographie) bei Schiel dem Ganzen sehr zustatten kommt. Dieses Fehlen ist um so auffälliger, als die anderen Werke in der Reihe von Schöningh solche Ergänzungen aufweisen. Jedoch ist bei Perl ein Register beigegeben. Auf S. XXV der Einleitung von Schiel scheint uns der Satz über das Verhalten der Kirche zum Konkubinat mißverständlich. Es sei nur hingewiesen auf J. Peters, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus, Paderborn 1918, 30—35. — Wir haben bisher die Übersetzung Guardinis nur nach ihrer formalen Seite gewürdigt. Wer sie gelesen hat, kann es nur bedauern, daß G. uns nicht eine Übertragung und Erklärung der ganzen Confessiones geschenkt hat. Die Weise, wie jedes dieser fünf Kapitel des ersten Buches aufgeschlossen wird, ist von einzigartiger Einfühlungskraft und Tiefe. Mit Augustinus führt G. den Leser dorthin, woher sich jeder Mensch verstehen muß: von seinem „Anfang" aus Gott her.

Grillmeier.

Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana. Raccolta da G. B. Borino. gr. 8° Bd. 1 (XV u. 540 S.) 1947, Bd. 2 (530 S.) 1947, Bd. 3 (517 S.) 1948, Roma, Abbazia di San Paolo. Jeder Bd. L. 4000.—. — San Paolo, das Hildebrand als oeconomus et rector eine Zeitlang geleitet hat, gibt seit 1947 gregorianische Studien heraus unter der Leitung des vatikanischen Gelehrten G. B. Borino. Sie will in zwangloser Folge

weitere Bände erscheinen lassen. Der äußere Anlaß war das Gedächtnisjahr von Sutri (1046) mit Hildebrands Kölner Exil im Gefolge Gregors VI. Der wissenschaftspolitische Grund ist erheblicher, die Wiederaufnahme nämlich des internationalen Gesprächs der Gelehrten, das der 2. Weltkrieg unterbrochen hatte. Die Beteiligung aus Europa und Amerika (mit insgesamt 62 Beiträgen von 57 Gelehrten) ist überraschend lebhaft und ein Beweis für den ungebrochenen Willen der kirchlichen und weltlichen Mediävisten, eine Epoche weiter zu erschließen, welche maßgebend ist für ein Bild von Kirche und abendländischer Kultur, das auch noch die Gegenwart bestimmt. Obwohl die vorliegenden Bände keine Rahmenthemata festgelegt hatten, lassen sich die Beiträge zwanglos, wie folgt, gruppieren. 1. Persönliche Geschichte Gregors VII. (Familie, Schulung, Schicksal im Exil, in Canossa, sein Verhältnis zum Abendland, etwa Irland, Deutschland, Skandinavien, Venedig, zu Rußland und Byzanz); 2. Kirchenpolitik der gregorianischen Reform von Leo IX. bis Urban II.: „das Zeitalter Gregors VII. war führend bei der Begründung, Steigerung und immer innigeren Verflechtung der abendländischen Kulturgemeinschaft" (Tellenbach II, 149); 3. Fragen zum Investiturstreit; 4. etwa 20 Arbeiten zur Kirchenrechtsgeschichte; 5. literargeschichtliche Exkurse über die „Historia Normannorum" des Amatus, die Textüberlieferung der Chronik des Sigebert v. Gembloux in Spanien u. a.; 6. eine Reihe ortsgeschichtlicher Untersuchungen unter Gesichtspunkten, die mit der gregorianischen Reform in Verbindung stehen (Abtei Cava, Bretagne, Verdun, Langres, Albi, Nonantula, Brescia, Lucca, Montecassino, Fulda). Es ist hier nicht möglich, auf alle Beiträge einzugehen. Unter den deutschen, die übrigens auffallend zahlreich sind, erscheint besonders bemerkenswert: P. E. Schramm: „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte" (II, 403—455), A. Michel mit mehreren Artikeln vor allem zu Kardinal Humbert [hierzu gehört ein nachgelassenes Streitschriftchen von J. Haller: „Pseudo-Isidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit" (II, 91—101)], G. Tellenbach: Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes" (II, 125—149), worin eine bedeutsame Wende in der deutschen Gesamtbeurteilung der fraglichen Epoche hervortritt. Überhaupt ergibt sich aus der Fülle der Untersuchungen ein Bild Gregors VII., dessen Großartigkeit doch wohl kaum einer Verneigung vor den Herausgebern der Sammlung zu danken ist. Zum Einzelnen möchten wir bemerken, daß A. Gwynn, der bedeutende Kirchengeschichtler an der National University Dublin, in seinem Beitrag „Gregor VII and the Irish Church" (III, 105—128) eine wesentliche Korrektur bringt zur bisherigen Auffassung vom Verhältnis Rom-Irland im 11. Jahrh. H. E. Feine: „Kirchenreform und Niederkirchenwesen . . . im Bistum Lucca" (III, 505—524) erhärtet die Forschungsergebnisse von U. Stutz und G. Schreiber für den italienischen Raum. P. S. Leicht untersucht (I, 93—110) das Verhältnis Gregors zum römischen Recht. Die Romanisten in der Umgebung der Markgräfin von Toskana und die Notwendigkeit, Heinrichs IV. Hofjuristen in Ravenna zu widerlegen, brachten den Papst mit römischem Recht in Beziehung, ohne daß er ein inneres Verhältnis zu ihm gefunden hätte. Für ihn blieb das kanonische Recht das geltende Recht der Reform. — Den inneren Strukturwandel der päpstlichen Zentralverwaltung, der mit der Entstehung der römischen Kurie im Beginn des 12. Jahrhunderts zu einem ersten Abschluß kommt, ist Gegenstand von K. Jordans Untersuchung zur „Päpstlichen Verwaltung im Zeitalter Gregors VII." (I, 111—135). Manche Fragen bleiben offen. Ergänzend dazu beschäftigt sich D. B. Zema: „Economic reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform" (I, 137—168) mit der Finanzreform in Rom, welche das apostolische Einkommen einer korrupten Bürokratie entzog, dabei unter zentraler Verwaltung alte Quellen wieder zum Fließen brachte und neue, vor allem auswärtige Landeszuschüsse gewann. Erwähnt will noch sein: G. Hofmann „Papst Gregor und der christliche Osten" (I, 169—181), d. i. Byzanz, Armenien, Kiew und Serbien. Gregor wird als Mann des großen Weitblicks gewürdigt. Dieser Weitblick wird auch bestätigt von B. A. Pocquet Du Haut-Jusse: „La Bretagne a-t-elle été Vasalle du Saint-Siège?" (I, 531—537), der die Anfänge eines Systems berührt, das unter

Innozenz III. fast das ganze Abendland umfassen wird. K. Hofmann (I, 531—537) gibt einige Anregungen für eine Rekonstruktion von Quellentextsammlungen zum Dictatus Papae. Beachtenswert ist für die Umwelterkenntnis der Reform Ilarino da Milano: „Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale" (II, 43—89), der damit von Mainz bis Ungarn, von Aquitanien über Tours, Orléans, Arras und Châlons bis nach Goslar blickt. Der religiöse Laiismus ist ein ganz neues Phänomen in einer von monastischer Kultur geprägten Zeit. Es gibt kein Itinerar für diese Bewegung, die an vielen Orten fast gleichzeitig hervorbricht. Die „Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreits" von H. L. Mikoltzky (III, 233—285) werden einiger Kritik ausgesetzt sein, nicht zu Unrecht; denn die Sprache verrät eine etwas leichte Behandlung der angeschnittenen Fragen, wie etwa die Äußerung über die Herkunft Gregors (253), die Regierungstendenzen Leos IX. (269), die Wahl Nikolaus' II, (27). Sehr sorgfältig dagegen ist die Untersuchung G. B. Borinos über den Archidiakonat Hildebrands, welche (III, 463—516) den 3. Bd. abschließt. Wir konnten nur einiges herausgreifen. Die meisten Arbeiten führen die Forschung in dem jeweils berührten Problemkreis weiter, unterbauen bisher gewonnene Ergebnisse oder bringen in kritischer Auseinandersetzung mit anderweitig bezogenen Positionen die Fronten in Fluß. Wir danken dem Herausgeber und der Patronatsabtei San Paolo für das begonnene Werk. Wolter.

Ullmann, W., The Origin of the Great Schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history. gr. 8° (XIV u. 244 S.) London 1948, Burns Oates and Washbourne. Sh 18.00. — Der Verf. nennt das Zeitalter der großen abendländischen Kirchenspaltung mit Recht eine „dramatische Darstellung der charakteristischen Züge des 14. Jahrhunderts" (V). Er rechtfertigt eine neue Untersuchung mit dem Hinweis darauf, daß eine Verbindung von kanonistischer Betrachtung mit rein geschichtlicher Analyse den Wust der zugleich sehr reichen und widerspruchsvollen Überlieferung am besten zu klären verstehe. U. lehnt es ab, im Schisma zunächst einen Ausdruck für die Spannung von erwachendem Nationalismus und überkommenem abendländischen Solidarismus zu sehen, noch sieht er in ihm einfach einen Streit zwischen Frankreich und Italien um die Herrschaft in der Kirche, vielmehr hält er das Schisma für eine „ideologische Krise innerhalb der kirchlichen Hierarchie" (4), eine „Revolte der Kardinäle gegen die Kirchenverfassung" (3). Die Suprematie des Papstes wird zur Diskussion gestellt und muß sich in einem schweren, für Kirche, Abendland und Christenheit überaus bedrohlichen und verlustreichen Kampf durchsetzen. Seine erste Phase, eben das Schisma, schildert der Verf. in 10 knappen, gedrängten, aber sehr aufschlußreichen Kapiteln. Die Wahl Urbans VI. ist korrekt (1—9), der Aufstand der Kardinäle wird ausgelöst durch ihre Enttäuschung über den Charakter des neuen Papstes (9—44), Vergleichsverhandlungen bleiben erfolglos (44—57), die causa der Kardinäle erscheint juristisch höchst anfechtbar (57—69), als Konsequenz der Revolte teilt sich das christliche Abendland (69—90), die Reaktion in England (90—102), Unsicherheit bei den Kanonisten (102—143), die beiden Päpste gleicherweise wenig würdig (143—169). Abschließend fragt Verf. nach der Ursache der Spaltung. War sie nur im Streit um Personen gelegen oder drängte in ihr eine geschichtliche Idee zur Verwirklichung? Das oligarchische System der Kardinäle trat alsbald in Gegensatz zum „demokratischen" Prinzip des Konziliarismus, wie es sich im Verlauf des Schismas immer stärker als möglicher Lösungsversuch anbot. Es geht also bei der Kirchenspaltung im Grunde um die organisatorische Struktur der Kirche überhaupt. Das wird vom Verf. verdeutlicht an der Gestalt des Kardinals Zabarella, dem er im Anhang des Buches (191—231) eine eingehende Untersuchung widmet, die über Enrico Carusi und Pastor wie auch über A. Kneer hinausführt. Bei Zabarella, dem bedeutendsten Kanonisten der Jahrhundertwende und dem Wegbereiter des Konstanzer Konzils, wird dem Kaiser als dem Vogt der Kirche die Einberufung des Konzils zugewiesen, eine Ansicht, die übrigens auch der extrem papalistische Augustinus Triumphus vertrat. Verständlich wird diese Auf-

fassung von dem mittelalterlichen Glauben an die Einheit der „respublica christiana“ her, deren beide Häupter, Papst und Kaiser, in wechselseitiger Bezogenheit engstens zusammenstanden. P. E. Schramm hat in seinen Ausführungen über „Sacerdotium und Imperium im Austausch ihrer Vorrechte“ (Studi Gregoriani II [1947] 403—457) dies Verhältnis gleichsam illustriert. — Ullmanns Buch ist eine vorzügliche Zusammenfassung bisheriger Forschungergebnisse und bringt aus eigener Quellenkenntnis, besonders der zeitgenössischen Rechtsliteratur, eine Reihe von Korrekturen bisheriger Ansichten, kraft deren wir den Personen und Ursprüngen des Schismas gerechter entgegentreten können. W'olter.

Hazard, P., Die Herrschaft der Vernunft. Das Europäische Denken im 18. Jahrhundert. Übertr. von W. Wegener u. K. Linnebach. 8° (639 S.) Hamburg 1949, Hoffmann u. Campe. DM 17.50. — Wenn die Gegenwart nicht so sehr Erbin des 19. als vielmehr des 18. Jahrhunderts ist, wie geistvoll bemerkt wurde, dann kommt das vorliegende Werk im rechten Augenblick. Verf. hat sich durch das inzwischen berühmt gewordene Buch über die Krise des europäischen Geistes (1935) als einen berufenen Interpreten dieses Jahrhunderts unserer geistigen Großväter ausgewiesen. Er untersucht vornehmlich das intellektuelle Gefüge der Zeit. Nur der vorzeitige Tod (1944) hat ihn daran gehindert, auch das Gemüt, „den empfindsamen Menschen“, uns zu erschließen. So ist denn keine vollständige Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts zu erwarten. Was indes vorliegt, bleibt ein Meisterwerk. Das Erregende an ihm ist nicht so sehr die erstaunliche, wirklich europäische Weite des Blickfeldes — auch das ist für einen Franzosen ein beachtenswertes Moment —, vielmehr der drängende Rhythmus, der einen Gestaltenzug vorantreibt, in dem jede Erscheinung bis ins Detail des denkerischen Prozesses und der künstlerischen Gestaltung vorgeführt wird. Die erste Phase des in Frage stehenden Jahrhunderts bedeutet: *Prozeß gegen das Christentum* (31-172); das Kreuz soll zu Boden geschlagen, die religiöse Auffassung vom Leben vernichtet werden. Ironische Kritik (u. a. Swift), das armselige Glück der Rationalisten, Licht der Aufklärung (Locke gilt bis zu Kant als *das* Orakel der Philosophen) sind Mittel und Ziel im Kampf gegen die offenbarte Religion, deren Apologetik schwach, langweilig und erfolglos ist. Was sich wehrt, wird überrannt: der Staat im Bund mit den Philosophen bringt die Gesellschaft Jesu zu Fall. Das Jahrhundert glaubt Sieg und Triumph unmittelbar vor sich zu haben. — Diesem Abbruch wird ein Aufbau entgegengesetzt: *der Staat des Menschen* (173-286). Der Plan der Natur wird entdeckt, ein neues Recht geschaffen, eine von aller Theologie unabhängige Moral nebst einer neuen Politik des „Bürgers“ betrieben. Das Meiste bleibt Entwurf und die Grundmauern tragen nicht. Der *Zerfall* (387-584) setzt im jeweiligen Keim schon ein. Das Herz verzichtet eben nicht auf seine Rechte (Richardson, Rousseau, der Werther), ein verschwommener Naturbegriff wirft die Ratio in hemmungslosen Subjektivismus, wie er sich in der mannigfachen Gestalt der Deismen offenbart (Bolingbroke, Pope, Voltaire, Lessing). Eine Synthese des empfindsamen und vernünftigen Menschen findet Verf. in Diderot, dem „Herold des Jahrhunderts der Aufklärung“ und zugleich dem „Propheten des Sturm und Drang“. Hinter allem Optimismus geistert das Gefühl der „uneasiness“, der Begriff des Göttlichen versinkt, die Zertrümmerung der Einheit des abendländischen Glaubens durch die Reformation hat ihr folgerichtiges Ende gefunden. — Die Schlußbetrachtung des Buches trägt den Titel: *Europa und das falsche Europa* (585-627). Keine einzelne lebende Nation vermochte durch ihre Eigenart eine Art geistiger Eintracht zu vermitteln, selbst Frankreich nicht. Auch politische Eintracht blieb bei allem Kosmopolitismus der schriftstellernden Könige dem Abendland versagt, Europa blieb ein Chaos von Interessen und Leidenschaften. Schließlich stand eben am Abschluß dieser Zeit der Zusammenbruch einer ganzen Welt. Durch alle Enttäuschungen, die sich bis in die Gegenwart hineindrängen, sieht Verf. (im Jahre 1943/44 wohlgemerkt) *ein* rettendes Prinzip: Europas unstillbaren Wahrheitsdurst. Auch wenn es lästert, verharre es noch im Glauben. Dann zitiert er den immer auf der Suche befindlichen Europäer:

Voltaire und Lessing. Bedeutsam will uns scheinen, daß mit einem deutschen Wort dieses ungemein aufschlußreiche Buch endet. Gewiß hat man den Eindruck, hier sei eine große geistige Epoche mit einer ihr kongenialen Lebendigkeit erschlossen worden. Schwer wiegt dabei für den Historiker des christlichen Abendlandes die Erkenntnis, wie schwach in der damaligen Welt des Gedankens, der Kunst und der Herzen Gott, Christus und Kirche vertreten waren. Oder liegen hier noch Gebiete, die sich der Forschung Hazards entzogen haben? Wir sind der Auffassung, daß die tragenden Kräfte des wahren Europa hier zu finden sind, wenn sie auch als Fundamente nicht notwendig immer gleich vordergründig in Erscheinung zu treten brauchen.

Wolter.

Newman, J. H., Predigten. Gesamtausgabe. I. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons). Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 1. Bd. 8° (XXXIV u. 393 S.) Stuttgart (1949), Schwaben-Verlag. DM 20.—. — Dieser 1. Bd. aus der geplanten Gesamtausgabe der Predigten Newmans ist ein übersetzungstechnisches Meisterstück. Ich wüßte kein besseres Lob als dies: Man spürt nirgends, daß es nur Übersetzung ist. Dadurch rechtfertigt sich das für die heutige Situation kühne Unternehmen, den bereits bestehenden Verdeutschungen der Newman-Predigten eine weitere an die Seite zu stellen. Der Preis des Bandes ist freilich hoch, aber dafür ist die Ausstattung auch vorzüglich.

Bacht.

v. Hügel, F., Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von M. Schlüter-Hermkes. 8° (480 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. DM 16.50. — Ders., Inneres Leben. Hrsg. von M. Schlüter-Hermkes. kl. 8° (46 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. — Mit der erstmaligen Übersetzung zahlreicher Stücke aus dem theologischen und religionsgeschichtlichen Lebenswerk F. von Hügels (1852-1925) tritt für viele Leser die Gestalt einer der interessantesten Persönlichkeiten aus der vom Modernismus überschatteten Zeit ins Tageslicht. Die Herausgeberin hatte bereits 1924-1927 in zwei Beiträgen im „Hochland" auf die Bedeutung Hügels hingewiesen. Die Frucht ihrer jahrzehntelangen Bemühung um die Erschließung seines Werkes ist nicht nur die vorzügliche Übersetzung größerer Abschnitte aus den Hauptschriften H.s, sondern vor allem eine sehr beachtliche Darstellung seiner „geistigen Gestalt" (428-471). Nicht umsonst hat der englische Baron aus rheinischem Geblüt zu seiner Zeit auf viele Menschen einen so tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Die umfassende Weite seines Denkens und die Vornehmheit seines Wesens ließ ihn auch außerhalb der Bereiche des Katholizismus, zu dem er sich mit unverbrüchlicher Festigkeit bekannte, viele Freunde finden. Bekanntlich verband ihn vor allem mit E. Tröltsch eine überaus fruchtbare Freundschaft. Kraft seiner Herkunft und Lebensgeschichte war H. in den Schnittpunkt der verschiedensten Strömungen und Kräfte des politischen, kulturellen und religiösen Lebens gestellt. So war er wie wenige vorbereitet, unter dem Einfluß von Newman jenes System des „Inkarnationalismus" zu entwickeln, das sein eigentliches Anliegen darstellt: „die katholische Kirche groß und weit aufzufassen als langsam wachsend durch die Jahrhunderte, als innerlich verwandt allem Guten und Wahren, das sich, vermengt mit Irrtum und Übel, in dieser buntgewirkten Zeit findet" (428). Ob Hügel in diesem Bemühen zu jeder Zeit die nötige Distanz von modernistischen Zeitströmungen gewahrt hat, wie es die Herausgeberin betont, müßte wohl noch eingängiger untersucht werden. Die Zeugnisse, die sie im Anhang (478 ff.) beibringt, geben kein hinreichendes Bild. Entsprechend dem in England und Frankreich sich immer stärker bekundenden Interesse an der Religionsphilosophie Hügels wird wohl auch bei uns diese Frage eines Tages behandelt werden. — Das oben an zweiter Stelle angezeigte Büchlein ist ein Sonderabdruck des letzten Kap. im 3. Teil des Buches selbst. Bacht.

3. Theologie der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. v. G. Kittel — G. Friedrich. Bd. V (1.-5. Lfg.). 4° (S. 1-320) Stuttgart 1944-1950, Kohlhammer. Subskr. je Liefg. DM 3.90. — Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Literatur. 4., völlig neu bearb. Aufl. Lex. 8° (1.—3. Liefg.) Berlin 1949 f., Töpelmann. Je Liefg. DM 4.—. — Nach einer vierjährigen Unterbrechung hat der Verlag mit der 2. Liefg. des 5. Bd. des Theol. Wörterbuches zum NT im September 1948 die Weiterführung dieses großangelegten Werkes wieder aufgenommen. Bis August 1950 lagen 5 Lieferungen des 5. Bd. vor. Nach dem Tode des 1. Herausgebers hat Friedrich, Dozent für NT an der Theologischen Schule Bethel, die Besorgung der noch ausstehenden Bände übernommen. Das Werk ist bis ὁράω fortgeschritten, und zwar in derselben ausführlichen und gediegenen Art, die aus den früheren Bänden bekannt ist (vgl. Schol 9 [1934] 102 ff.; 11 [1936] 292 f.; 14 [1939] 291 f.). Von bibl.-theologisch wichtigen Wörtern werden in den vorliegenden Lieferungen u. a. behandelt ὁδός, die Gruppe von οἶκος u. a. mit οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή, οἰκονόμος, οἰκονομία usw., ferner die Gruppe von ὅμοιος und ὁμολογεῖν. Da durch die Kriegsereignisse die früheren Bände manchem verlorengegangen sind, wird es dankbar begrüßt werden, daß der Verlag einen unveränderten Neudruck derselben begonnen hat. Bd. 1 u. 2 liegen bereits zum Preise von geb. DM 48.— u. 60.— vor. Die anderen 2 Bände sollen bis Ende 1950 bzw. Anfang 1951 folgen. — Das bekannte und weithin geschätzte Wörterbuch zum NT von W. Bauer (vgl. zur 3. Aufl. Schol 11 [1936] 607; 12 [1937] 287) erscheint seit 1949 in stark überarbeiteter, 4. Aufl. in etwa 10 Lieferungen zu je etwa 10 Bogen, so daß der Umfang von 1490 auf etwa 1600 Spalten anwachsen wird. Dem Verf. war daran gelegen, das ganze seit 1936 veröffentlichte griechische Schrifttum an Inschriften- und Papyrusbänden möglichst zu verwerten. Alle wichtigeren Wörter sind durch neue Belegstellen ergänzt worden. So werden z. B. bei εἰκών jetzt als Fundorte dazu angegeben Hen. Ep. Arist. 135. Philo. Jos., Ant 15, 277. Test 12 Patr. Or. Sib. 3, 8, und für die Bedeutung „Götterbild" Lucian, sacr. 11. 2 Chr 33, 7. Jes 40, 19. Zu Kol 3, 10 wird jetzt bemerkt: „Wäre εἰκών (hier) = Bild, so ergäbe sich der Gedanke Philos (leg. all. 3, 96), daß von Gott zunächst ein Bild entstehen mußte, das seinerseits erst als Muster für den Menschen diente." Doch vgl. dazu WissWeish 13 (1950) 8 f., wo aus dem Zusammenhang gezeigt wird, daß das „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15) wohl der Gottmensch ist, nach dem als „causa exemplaris" die anderen Menschen geschaffen sind. Zu ἀγάπη kann der Verf. jetzt auf eine zweifellos heidnische Inschrift (Suppl. epigr. Gr. VIII 1937, 11, 6-III n) als Belegstelle hinweisen. Wir werden nach Abschluß der Lieferungen auf die beiden Werke zurückkommen.

Brinkmann.

Ceuppens, F., Theologia Biblica, Bd. 1: De Deo uno, Bd. 2: De sanctissima Trinitate. 8° (XI u. 307; XII u. 299 S.) 2. Aufl. Turin-Rom 1949, Marietti. Je L 950.— — Die 2. Aufl. dieser biblischen Theologie liegt nunmehr für den 1. und 2. Bd. vor, zu denen noch der 4. kommt, der die Mariologie enthält (siehe Schol 24 [1949] 581 ff.). Die Zusätze und Verbesserungen gegenüber der 1. Aufl. sind nicht wesentlicher Art, am bedeutendsten noch im 2. Bd., wo nun auch bislang umstrittene Texte aus den Paulusbriefen und trinitarische Stellen aus den katholischen Briefen behandelt werden. Leider ist im 1. Bd. die Anlehnung an die Reihenfolge der Fragen, wie sie in der Summa Theologica des hl. Thomas auftreten, beibehalten worden, was sich zum Schaden einer biblischen Theologie auswirken wird, die doch mehr sein muß als eine systematische Zusammenfassung der betreffenden Schriftlehre; für den zweiten Bd. ist diese Anordnung verlassen wegen der zahlreichen spekulativen Fragen bei Thomas, die sich nicht aus der Schrift ergeben, und eine andere Gliederung gewählt, die mehr die einzelnen biblischen Bücher berücksichtigt. Der Inhalt der beiden Bände erfüllt sonst ganz die Erwartungen, die man billigerweise für eine Zusammenfassung der Schriftbeweise

in den dogmatischen Thesen haben kann. Es ist sogar erstaunlich, welche Fülle an exegetischer Arbeit auf knappem Raum geboten und welch guter Einblick in die einschlägige, auch die neueste Literatur auf vielen Sprachgebieten vermittelt wird. Selbstverständlich wird nicht jeder Leser in allen Punkten die Auffassung des Verf. teilen; dazu gibt es der berührten Probleme zu viele und der Lösungen zu mannigfaltige. In einem Fall scheint eine vorgefaßte Meinung C. in seinem Urteil bestimmt zu haben, wenn er behauptet: „E Scriptura certo probari nequit Deum futura condicionata seu futuribilia certa et infallibili scientia cognoscere" (I 164). Wenn er die Ansicht aufstellt, daß auch Moses keine (übernatürliche) Gottesschau gehabt habe, so steht er damit im Gegensatz zu der Meinung des hl. Thomas und übersieht auch die Gründe, die es aus den alttestamentlichen Texten selber nahelegen (I 123). Im 2. Bd. vermißt man eine Darlegung und Beantwortung der Frage: Wer ist der Gott des AT, welche von den drei göttlichen Personen? Mit Hilfe des NT läßt sich doch darüber etwas ausmachen. Der Beweis für die Gottheit Christi aus Tit 2, 13-14, insofern er die Auslassung des Artikels vor σωτῆρος urgiert, kann sich zwar auf anerkannte Autoren stützen, dürfte u. E. aber wegen der schwankenden und uneinheitlichen Redeweise der neutestamentlichen Sprache, zumal bei Paulus, kaum stichhaltig sein (II 165). Im großen und ganzen befriedigt indessen die Darstellung, besonders u. a. in der Prädestinationslehre der Kapitel 9-11 des Römerbriefes (im Anschluß an Lagrange), wodurch die Dogmatiker zu größerer Zurückhaltung in dem betr. Schriftbeweis veranlaßt werden müßten (I 242-253). Die Sprache des Ganzen würde mehr zur Wirkung beitragen, wenn sie flüssiger wäre und eine bessere Latinität aufwiese. Beumer.

Pelletieri, G., Il sistema luminoso. Il sistema del mondo secondo la Genesi. Commento Scientifico al primo capitolo della Genesi. 2 Bde. Lex. 8° (723 und 699 S.) Bari 1949, Arte Grafica Andriola (G. Laterza & Figli). Je Bd. Lire 2000.—. Nach dem Titel vermutet man in dem zweibändigen Werk einen umfassenden wissenschaftlichen Kommentar zu Gen 1. Aber schon die Tatsache, daß der Verf. als Grundlage nur den Text der lateinischen Vulgata abdruckt, macht bedenklich. Vollends ist man enttäuscht, wenn man sieht, daß der Verf. das kopernikanische Weltsystem entschieden ablehnt und seine Unvereinbarkeit mit Gen 1 nachweisen will. Die richtige Deutung verlange vom Exegeten, daß er sich zu der „sozusagen gleichsam übernatürlichen Sphäre" erhebe (5). Das ganze umfangreiche Werk ist nichts anderes als ein eigenwilliges „pie meditari" über das 1. Kap. der Genesis und kann darum auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen. Brinkmann.

Heinisch, P., Geschichte des Alten Testamentes (Bonner Bibelwerk: Heilige Schrift des AT, Ergbd. 2). gr. 8° (XX u. 387 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 17.50; geb. DM 21.—. — In einem Band von 375 Textseiten eine Geschichte des AT zu bieten, ist sicherlich eine schwierige Aufgabe, wenn sie ihren Stoff in einer gewissen Vollständigkeit, im Zusammenhang der jeweiligen politischen und kulturellen Situation des alten Orients, in genügender Betonung des wesentlich religiösen Charakters des ganzen atl Geschichtsablaufs und mit einigermaßen ausreichender Diskussion der geschichtlichen und religiösen Probleme darstellen will. H. ist es gelungen, alle diese Rücksichten in recht harmonischer Weise in seinem Werk zu vereinigen. Das ist allein schon eine bedeutende Leistung, die nur durch eine äußerste Disziplin in der Darstellung möglich wurde. So ist ein kompakt geschriebenes Buch entstanden, in dem jede Zeile den erfahrenen Meister der Bibelkunde mit umfassendem Wissen und einem nüchtern abwägenden Urteil offenbart. Es hat zumeist fast die gedrängte Kürze und Inhaltsfülle eines Nachschlagewerkes und liest sich deshalb nicht leicht trotz des schlichten Stils. Es ist mehr Materialzusammenstellung als lebendige Schilderung. Man wird das besonders bei der Behandlung der großen Charaktergestalten des AT ein wenig bedauern, die auf diese Weise nicht so lebendig werden. — Nach H. ist es „Aufgabe einer Geschichte des Alten Testamentes zu zeigen, welche Wege

Gott eingeschlagen hat, um die Menschen auf das Erscheinen des Erlösers vorzubereiten" (1). Geschichte des AT ist also für ihn in einem wesentlichen Sinn Religionsgeschichte. Das kommt nicht nur in den gehaltvollen Kapiteln über Religion zum Ausdruck, die jeden größeren Abschnitt des Buches beschließen, sondern auch in der fortlaufenden Darstellung der historischen Entwicklung, die stets das heilsgeschichtliche und religiöse Moment betont hervorhebt. So ist das Buch, auch nach Absicht des Verf., eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu seiner früher erschienenen „Theologie des Alten Testaments" (vgl. Schol 16 [1941] 554 ff.), die den theologischen Gehalt des AT mehr in den Rahmen moderner theologischer Traktate einspannte. — Die Darstellung beginnt, im Unterschied zu vielen anderen Arbeiten über israelitische Geschichte oder Religion, einfach dem Text der Bibel entlang mit der Ur- und Patriarchengeschichte, wobei die Geschichtlichkeit dieser Teile sorgfältig diskutiert wird. Die weitere Gliederung des Buches ist ohne weiteres gegeben mit den bekannten Wendepunkten der Geschichte Israels, deren Verlauf bis zur Zerstörung Jerusalems weitergeführt wird. Jedem größeren Abschnitt und den einzelnen Kapiteln sind ausführliche Literaturnachweise beigegeben. Die ganze Tendenz des Buches geht auf zusammenfassende Darstellung und zuverlässige Doktrin. Besondere neue Auffassungen treten nicht zutage. Die Haltung zur außerkirchlichen Bibelwissenschaft ist offen, aber nüchtern abwägend. Ins Einzelne gehende Diskussion einzelner Theorien wird man in einem Werk, das als Ergänzungsband zur „Bonner Bibel" erscheint, nicht erwarten, doch ist zu allen wesentlichen Problemen knapp und sachlich Stellung genommen. Das Buch ist hervorragend geeignet, eine solide und organische Gesamtkenntnis des AT zu vermitteln. Haspecker.

Frey, H., Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs. Kapitel 1-18 des zweiten Buches Mose (Botschaft des AT 5). 8° (214 S.) Stuttgart 1949, Calwer-Verlag. DM 7.20. — Ein ausgesprochen theologischer, oder vielleicht besser: religiöser Kommentar, der nicht interessiert ist an textlichen oder historischen Problemen des Buches, obwohl sich der Verf. mit ihnen vertraut zeigt. Die Grundidee der Auslegung spricht sich im Titel aus: Alle Vorgänge sind Heilsheimsuchungen Gottes an seiner Gemeinde, die in ihrem Kern schließlich Selbstoffenbarungen des immer größeren Gottes sind (205). In 4 Stufen baut sich die Begegnung von Gott und Gemeinde auf: Die Heimsuchung der Gemeinde durch ihren Gott (1,7—7,7); der Kampf Gottes mit der Weltmacht um seine heimgefundene Gemeinde (7,8—11,10); der Sieg Gottes über die Welt (12,1—15,21); der Weg in die Vereinigung Gottes mit seiner Gemeinde (15,22—18,27). Der Verf. sieht alle Darstellungen als Geschichtsprophetie und darum von grundsätzlichem Wert für die ntl Gottesgemeinde, und er versteht es meisterhaft, aus der geschichtlichen Einmaligkeit des Berichteten den übergeschichtlich theologischen Gehalt herauszuheben. Der Kommentar will unmittelbar der Verkündigung dienen, doch wird auch der Bibeltheologe manche Anregung darin finden, wenn er auch wünschen möchte, daß der Verf. oft etwas vorsichtiger den wirklichen Gehalt des Textes abtaste. Dadurch hätte das Werk zweifellos gewonnen. So sind die Ausführungen oft eher theologische Betrachtungen an Hand des Textes als theologische Exegese. — Manche reichlich kriegerische Bildsprache (das Werk ist z. T. in der Kriegsgefangenschaft entstanden) wirkt ein wenig grotesk, etwa wenn „Gott die Festung Ägypten sturmreif schießt . . . mit leichten Waffen aus der Luft (Mücken und Stechfliegen) . . . mit schweren Kampfmitteln aus der Luft (Hagel und Heuschrecken)" (107). — Besonders interessant — wie in allen Kommentaren des Verf. — sind die „theologischen Besinnungen", in denen am Ende jedes Kapitels die konkrete heutige Kirchensituation in das Licht des behandelten Offenbarungsabschnittes gestellt wird. Haspecker.

Widengren, G., Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets. gr. 8° (138 S.). — Riesenfeld, H., The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings. gr. 8° (38 S.). — Ringgren, H., The Prophetical Conception of Holiness. gr. 8° (30 S.). (Uppsala Universitets Ars-

skrift 1948, 10-12). Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, und Leipzig, Harrassowitz 1948. — Alle drei Studien zeigen in den verschiedenen Stoffen, die sie behandeln, die gleiche Tendenz zu einer positiveren Haltung gegenüber dem Text des AT, wie sie auch in sonstigen Arbeiten der schwedischen Schule seit einiger Zeit spürbar ist. Am nachdrücklichsten kommt dies in der Arbeit von Widengren zum Ausdruck. Er gibt einen bedeutsamen Beitrag zu den literargeschichtlichen Problemen der *mündlichen und schriftlichen Tradition des atl Textes*, besonders der *Propheten*, indem er in diese Fragen von den Überlieferungsmethoden der frühen arabischen Literatur her neues Licht zu bringen sucht. Diesen arabischen Texten ist fast die ganze erste Hälfte des Buches gewidmet (1-56). Die Ergebnisse, die nicht selten von traditionellen Auffassungen abweichen, sind recht instruktiv. Es zeigt sich u. a., daß es bei den Arabern überall da, wo eine gewisse Schriftkultur bestand, sehr bald zur schriftlichen Festlegung von Einzelgedichten, ganzen Gedichtsammlungen und Prosatexten kam, z. T. schon durch den Verfasser selbst. Eine solche Niederschrift wurde nicht als Ablösung der mündlichen Tradition aufgefaßt, sondern ging mit ihr zusammen. Sie war nicht für private Lektüre gedacht, sondern diente der Sicherung eines unverfälschten mündlichen Vortrags. Ausschließlich mündliche Tradition über längere Zeiträume gab es nur bei nicht lese-oder schreibkundigen Volksteilen. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Entstehungsgeschichte des Koran. Dort zeigt sich, daß inhaltliche Unstimmigkeiten, mangelnde systematische oder chronologische Ordnung, erhebliche Schwankungen des Stils, Prosaeinschübe mitten in poetischen Stücken — alles Dinge, die im AT vom Literarkritiker als deutliche Spuren einer späteren Hand angesehen zu werden pflegen — im Koran bereits vom Propheten selbst herrühren. Wenn alle diese im Arabischen verhältnismäßig klarer liegenden Elemente auch nicht ohne weiteres auf die hebr. Literatur übertragen werden dürfen — ein grundsätzliches Wort darüber enthält die Arbeit nicht —, so helfen sie auf jeden Fall vorzüglich, die im AT selbst liegenden Hinweise auf eine ähnliche Situation in den Blick zu bringen und richtig zu würdigen. Das unternimmt der Verf. im 3. Kap. seiner Arbeit (57-93). Nach einem Hinweis auf die sehr alte Schriftkultur Palästinas und die recht frühen Notizen des AT über den Gebrauch der Schrift in Israel wird ausführlicher geprüft, ob und inwieweit die Propheten selbst ihre Reden schriftlich festgehalten haben. Das wird für Einzelweissagungen als zweifellos erwiesen, während sich für systematische mündliche Weitergabe kein klarer Beleg findet. Ferner wird außer bei Jeremias auch für Ezechiel und Isaias die persönliche Anlage von Sammlungen als wahrscheinlich angenommen. Daß manche Unebenheiten des Textes nicht ohne weiteres ein Beweis dagegen sind, macht das Werk des islamischen Propheten besonders deutlich. Ein etwas anderer interessanter Beweis für frühe Niederschrift der prophetischen Bücher wird im letzten Kap. (94-120) versucht. Auf Grund gleicher charismatischer Kräfte und Erlebnisse (W. nennt sie „parapsychic experiences", ohne damit die Ursprungsfrage beantworten zu wollen) bei den Schriftpropheten, den älteren Propheten in Israel, die von Schülern umgeben waren, und den Häuptern von Derwischgemeinschaften sucht W. auch die Schriftpropheten in einen Kreis von Jüngern und Schülern zu stellen, an die eine systematische Tradierung der Prophezeiungen erfolgte und die ihrerseits (in gleicher Weise wie die islamischen Mönche) bemüht waren, recht bald eine schriftliche Darstellung der Worte und Taten ihres Führers zu besitzen. W. spürt selbst, daß dieses Argument unter der Kargheit des vorhandenen Materials leidet, aber vor allem scheint der Schluß von charismatischen Erlebnissen auf einen Schülerkreis sehr gewagt, da die Auslösung solcher Geisteskräfte doch nicht grundsätzlich an das Milieu einer ekstatischen Gemeinschaft gebunden ist. Im Ganzen kommt die Studie zu dem gewiß richtigen Ergebnis: „All the material adduced would seem to point in the direction of a writing-down of this literature at a much earlier date than has been assumed of late in some quarters" (122). Und es wird mit allem Nachdruck die sich daraus ergebende praktische Folgerung gezogen: „The literary

analysis of the Pentateuch and the Books of Joshua-Judges is completely to be revised in the light of comparative research, where corresponding arabic literature must serve as the only accurate guide. Of course, also the hitherto predominant methods of the literary criticism of prophetic literature have to be drastically revised" (122). — Die bekannte *Vision in Ez 37* will zwar nicht die leibliche Auferstehung lehren, aber, so meint Riesenfeld, sie zeigt doch in ihrem Bildgut, daß die Idee der persönlichen Auferstehung der Zeit des Propheten nicht ganz fremd war. Ähnliches Bildgut begegnet uns Is 26, 19 und Os 6, 2. Auf Grund dieser Tatsachen stellt R. die Frage nach dem Ursprung des israelitischen Auferstehungsglaubens. Er distanziert sich zunächst von Versuchen, ihn aus fremden, besonders persischen Einflüssen zu erklären, und sucht nach einer „mehr organischen Lösung des Problems" (4) in den konkreten kultischen Erlebnissen beim jüdischen Neujahrsfest in vorexilischer Zeit, zu dessen zentralen Ideen die Überwindung des Todes und die Erneuerung des Lebens gehört habe. So sehr dieses Bemühen, das AT aus sich selbst zu verstehen, zu begrüßen ist, so bleibt doch der eingeschlagene Weg recht unsicher. Jedenfalls ist es trotz der scharfsinnigen Kombinationen des Verf. sehr fraglich, ob die von ihm herangezogenen Texte etwas Konkretes über solchen Kultinhalt aussagen können. Sie scheinen vielmehr auf allgemein menschliche Erfahrungen aufzubauen. Ob diese eine Darstellung im Kultus erhalten haben, scheint uns in den Texten dunkel zu bleiben. Vollends bei der Deutung von Einzelzügen der Vision, etwa des „Lebensgeistes" oder der „Talebene", als kultische Elemente hat man den Eindruck, daß hier versucht wird, das Unbekannte durch das noch Unbekanntere zu erklären. — Die Entstehung des Auferstehungsglaubens ist auch ohne diesen komplizierten kultischen Hintergrund im Judentum verständlich in einer Vereinigung von allgemein menschlicher Lebenshoffnung und religiöser Ideen des Gottesbundes und des Endheils. In dieser Linie sah auch das Spätjudentum die leibliche Auferstehung, wie die Darstellung der Ezechielvision in Dura-Europos zeigt. (Vgl. für die Verklärung Jesu und ihren kultischen Hintergrund die weitere Arbeit von R., die im vorliegenden Heft der Schol angezeigt ist.) — Ringgren widmet den größeren Teil seiner Arbeit grundsätzlichen Fragen über den Begriff der *Heiligkeit im AT* überhaupt. Heiligkeit ist nicht ableitbar vom Tabu, sie ist keine Qualität, die Personen oder Sachen in sich haben, sondern sie stellt eine originale Beziehung zu Gott dar. Nur Jahwe ist im absoluten Sinn heilig. Diese Grundauffassung von Heiligkeit, die der Verf. stark vom Kultischen her bestimmt sieht, ist außerordentlich konstant im AT, und es besteht hier kein wesentlicher Unterschied zwischen prophetischen und anderen Büchern des AT. Der Verf. lehnt deshalb die von Hänel aufgestellten geschichtlichen Entwicklungsstufen des atl Heiligkeitsbegriffes ab. Die zu beobachtenden Unterschiede sind nur Akzentverschiebungen in einer einheitlichen Grundauffassung. Bezüglich der Propheten werden vom Verf. besonders Heiligkeit des Tempels und Tempelberges, Heiligkeit des Volkes und Heiligkeit Jahwes besprochen. Die Studie bietet in übersichtlicher Ordnung ein reiches Material. Doch schließt die skizzenhafte Kürze eine tiefergehende Diskussion der eigentlichen Probleme aus. Vom theologischen Standpunkt ist das Wertvollste an der Arbeit, daß der heilige Gott so stark als Quelle aller Heiligkeit in den Mittelpunkt gestellt wird.

Haspecker.

Berbuir, Eucharius (O. F. M.), Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannesprologs. 8° (219 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 8.50. — Das Buch entstand in der Kriegsgefangenschaft in Chartres 1946 mit wenigen Hilfsmitteln; aber gerade darum wurde der Text sichtlich Wort für Wort erwogen, vorsichtig tastend und tief schürfend, vom AT her beleuchtet und so der theologische Gehalt um so klarer und zugleich zeitnah herausgestellt. — Johannes schreibt für die Christen Kleinasiens, aber auch für die Heiden und Juden dieses Raumes und dieser Zeit. Er greift ihren Modeausdruck „das Wort" (Logos) auf (vergl. Heraklit, Plutarch) und wendet ihn auf Christus an. Dieser stellt das dar, was in der hellenistischen, wie in der jüdisch-gnostischen

Spekulation gesucht und verfälscht gefunden wurde. Die orthodoxen Juden erinnerte der Ausdruck an die „Weisheit", die im AT fast wie eine Person aufgefaßt wird. Der Logos war „im Anfang", d. h. „jenseits der Zeit, jenseits der Erschaffung Himmels und der Erde" (15), aber auch „mitten in dem Geschaffenen" (16). Da Johannes nach B. im Vers 3 den Logos sicher schon im Blick gehabt hat, der auf seine eigene Menschwerdung hin ist, würde zugleich gemeint sein, „daß alles Sein durch den auf Seine eigene Menschwerdung hinschauenden und hinseienden Logos wurde" (28). Das entspräche ganz der skotistischen Lehre von der „praedestinatio absoluta Christi". Entsprechend ist das, was der Evangelist „Leben in Ihm", dem Logos, nennt, nach dem Verf. „das freie Hinsein des Logos in der Ewigkeit auf seine eigene Menschwerdung, auf den Einen Menschen Jesus Christus, und durch diesen Einen Menschen und mit Ihm und in Ihm auf alle Menschen" (33). In diesem Sinne war dann auch „das Leben das Licht der Menschen", d. h. „innerhalb des Schöpfungsplanes in der Ewigkeit sind . . . die Menschen als Schöpfungsgedanken geworden im Lichte des Gottmenschen" (39). Der präexistente Gottmensch leuchtet (φαίνει) tatsächlich in der Finsternis der existenten Welt (49). Vers 9 übersetzt B.: „Es war das Licht, das wahre, das jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt", und versteht ihn entweder von der Menschwerdung oder von dem öffentlichen Auftreten des Gottmenschen (93). Während „die Eigenen", d. h. nach B. die große Mehrzahl der Juden und Heiden, den Gottmenschen nicht „aufnahmen", „nimmt ihn der Rest, die kleine Herde auf" (115). Dabei versteht der Verf. „nehmen" im Unterschied zu „aufnehmen" als ein Hinnehmen, wie Christus selbst sich ihnen gibt. „Nehmen" betont also nach B. weniger die Eigentätigkeit des Menschen (116). Nach Vers 17 sind Moses und das fleischgewordene Wort Mittler des Bundes, der eine für das Gesetz, der andere für Gnade und Wahrheit (196 f.), aber beide gehören zusammen, und zwar so, daß „in der Heilsökonomie der Alte Bund sich nicht allein in seinem Vorbild-Sein erschöpft, vielmehr sind Moses und der Alte Bund eingespannt in die Bewegung vom Christus des Anfangs her zum Christus der Ankunft hin" (199). Der Alte Bund ist Nach-Bild des in der Ewigkeit schon beschlossenen göttlichen Bundes und das Vor-Bild des göttlichen Bundes in der Welt und Zeit: des wahrhaftigen neuen Bundes Gottes und der Menschen in Christus Jesus" (202). Diese wenigen Andeutungen geben schon in etwa ein Bild von dem Gedankenreichtum des vorliegenden Buches. Vielleicht könnte die eine oder andere Formulierung zu Mißverständnissen Anlaß geben. So könnten die Worte, daß „die letzten Realitäten des Seins von uns . . . immer nur durch einen Glauben, der allem Wissen je besonders vorgelagert ist", erkannt sind (VIII), im Sinne des Fideismus verstanden werden. Wenn der Verf. sagt, daß das vom Schreiber losgelöste geschriebene Wort in seinem Verständnis der Willkür preisgegeben ist (1), soll damit offenbar nicht gesagt sein, daß nicht auch das geschriebene Wort die Person des Schreibers wiederspiegelt, wie B. nachher selbst betont (127). Eine straffere sprachliche Fassung schiene wohl erwünscht. Koester.

Riesenfeld, H., Jésus tranfiguré. L'arrière-plan du récit évangelique de la Transfiguration de Notre-Seigneur (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 16). gr. 8° (370 S.) Kopenhagen 1947, Munksgaard. — Der Verf. geht aus von der bekannten Auffassung Mowinkels von dem Thronbesteigungsfest Jahwes (vgl. Mowinkel, Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie (Psalmenstudien II), Kristiania 1922). Nach R. ist der israelitische Kult nur eine Form eines gemeinsamen reichentwickelten orientalischen Kultschemas. Dafür will er neuestens eine klare Bestätigung in den Ras-Schamra-Texten finden (9). Damit werde die religiöse Ursprünglichkeit Israels nicht notwendig geleugnet, die in der immer klarer werdenden theologischen Deutung, in der Anpassung der übernommenen Formen an den religiösen Geist Israels und in einer fortschreitenden Ausmerzung der unvereinbarlichen fremden Elemente bestände (10). Der Höhepunkt des Kultes in Alt-Israel sei das jährliche Thronbesteigungsfest Jahwes gewesen, das aber später

nicht mehr gefeiert worden sei. Durch Absplitterung (desintégration de l'ensemble) seien aus dem einen Kultschema des Thronbesteigungsfestes Jahves die drei Feste des Monats „Tischri" im Herbst geworden: Neujahr, Versöhnungsfest und Laubhüttenfest. Durch „démocratisation" seien z. B. die königlichen Funktionen und sakramentalen Privilegien auf den Klerus übertragen worden. Die Vergeistigung (spiritualisation) habe dann schließlich in der israelitischen Religion und später im Judaismus zu einer theologischen Erklärung der Riten oder vielmehr der mit den Riten verbundenen Mythen (?) geführt, indem sie ihnen eine symbolische, dogmatische und eschatologische Bedeutung beigelegt habe (12). R. zeigt im Folgenden vor allem den eschatologischen Charakter der drei Herbstfeste (29-53), um dann auf die zentrale Bedeutung des Messias in der jüdischen Eschatologie einzugehen (54-96). Eine klare Bestätigung für diese zentrale Stellung des Messias in der spätjüdischen Eschatologie findet er unter anderem auch in dem Hauptbild der Synagoge von Dura-Europos, um das sich die anderen Bilder gruppieren und das den Messias auf einem Throne sitzend und umgeben von den Vertretern des Volkes darstellen soll (61). Auf den Messias sind nach ihm die Titel und Funktionen des Königs als Herrscher, Priester, Prophet, Richter, guter Hirt usw. im eschatologischen Sinne übergegangen (71-77). Es werden dann die einzelnen Motive der Herbstfeste in ihrer eschatologischen Bedeutung besprochen. Nach dieser Vorarbeit sucht der Verf. im 2. Teil zu zeigen, wie sich in der Verklärung Christi bei den Synoptikern die verschiedenen Motive der schon im AT und in der rabbinisch-jüdischen Literatur angedeuteten Thronerhebung des Messias verwirklicht finden, so daß hier von der Thronerhebung Jesu als des Messias die Rede sein könne (259). Freilich sei es erst eine „Präfiguration" der messianischen Thronerhebung, deren endgültige Verwirklichung den Tod und die darauf folgende Erhöhung voraussetze (275). Nach R. steht die Verklärung Christi in direkter Verbindung mit dem Laubhüttenfest (304). Die Arbeit bietet zweifellos manche Anregung, insofern sie die verschiedenen Motive herausarbeitet und den messianischen Charakter der Verklärung betont. Aber daß es sich dabei um das Schema der messianischen Thronerhebung handeln soll, dürfte ebensowenig bewiesen sein, wie daß in Alt-Israel ein Thronbesteigungsfest Jahves gefeiert wurde. Brinkmann.

Bonnefoy, J., O. F. M., Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse. gr. 8° (192 S.) Paris 1949, J. Vrin. — B. behandelt nur eine Teilfrage der Mariologie. Er sucht durch eine eingehende Exegese zu zeigen, daß sowohl Gen 3, 15 wie auch Offg 12 vor allem von Maria die Rede ist, und zwar, auch was das Protoevangelium angeht, nicht nur im typischen, sondern im Literalsinn. Das setzt voraus, daß der Verf. einen mehrfachen Literalsinn annimmt, der aber immer dem Gesetze des Zusammenhanges untergeordnet sein müsse (13). Wer den Zusammenhang von Gen 3, 15 vollkommen durchschaue, sehe darin den antithetischen Parallelismus Adam-Christus und Eva-Maria (28). Als Beweisgründe für die mariologische Bedeutung des Protoevangeliums führt er drei an: 1. die fast einmütige Ansicht der Theologen, 2. die Auktorität der Bulle „Ineffabilis Deus" und 3. das Zeugnis der Liturgie, die das Protoevangelium im Offizium von der Unbefleckten Empfängnis verwertet. „Lex orandi" sei aber „lex credendi" (27). Es würde hier zu weit führen, auf alle Gedankengänge des Verf. einzugehen, der in Gen 3, 15 die gesamte Mariologie im Keime enthalten sehen möchte (60 f.). Bemerkenswert ist noch, daß nach ihm aus dem vollen Sieg Christi über den Teufel nicht seine Auferstehung folgt. Ebensowenig könne auch aus dem Protoevangelium allein auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel geschlossen werden (67 f.). Wenn auch die 113 Väter auf dem Vatikanischen Konzil in der bekannten Petition sich u. a. auf Gen 3, 15 berufen hätten, könne es sich doch nur um einen Analogiebeweis handeln, der an sich sehr schwach sei und nur im Lichte der Auferstehung Christi und der Tradition annehmbar werde (85). — Im 2. Kap. sucht der Verf. zu zeigen, daß das Weib Offb 12 nur Maria sein könne, denn nur sie sei zugleich Mutter Christi und Mutter der Gläubigen. Unter dem Kreuze *stehend* (vgl. Offb 12, 1) habe sie als geistige Mutter die Christen

in Schmerzen geboren (Offb 12, 2) so daß Christus nach demselben Johannes sagen konnte: „Siehe da deine Mutter": Joh 19, 25 ff. (104). Doch sei auch angespielt auf die Schmerzen ihrer göttlichen Mutterschaft im Sinne der Voraussage Simeons: Lk 2, 35 (105). Vielleicht wird man richtiger sagen müssen, daß unter dem Weibe der Offg sowohl die Mutter Jesu wie auch die Kirche einschließlich der Synagoge zu verstehen ist. Dann würde der Seher von Patmos in prophetischer Schau beides gewissermaßen in einer Perspektive gesehen haben, obgleich nicht alle Züge des geschauten Bildes auf beides passen. Wir hätten in etwa ein Gegenstück dazu in der eschatologischen Rede Jesu (Mt 24), wo dieser den Untergang Jerusalems und das Ende der Welt in *einem* Bilde schildert, so daß die einzelnen Züge nicht genau auf die beiden Ereignisse verteilt werden können. — Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß B. im einzelnen sicher manche wertvolle Anregung gibt, aber dabei doch wohl die Grenzen zwischen eigentlicher Exegese und einem bloßen „pie meditari" oft nicht genügend gewahrt hat. Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Lang, H., O. S. B., Gottes gute Welt. Die kirchliche Schöpfungslehre. Speyerer Studien, Reihe I, Band 3. 8° (116 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. DM 5.90. — In sehr gefälliger Sprache und großer Klarheit wird hier die „kirchliche Schöpfungslehre" dargelegt. Der I. Teil stellt dem vielfältigen Suchen und Irren aller Zeiten die alle richtigen Ansätze antiken Philosophierens aufnehmende und vollendende Antwort des hl. Thomas von Aquin gegenüber. Am Beispiel dieses Denkers wird gezeigt, wie durch das offenbarende Gotteswort der philosophierende Geist in seinem eigenen Bemühen erst zum Ziele kommt. Der II. Teil zeigt „die Welt aus nichts im Anfang frei geschaffen". Der Sinn dieser Aussage wird deutlich gemacht, ohne daß die Problematik, die in jedem ihrer Worte liegt, verschleiert würde. „Idee und Ziel der Welt" ist Inhalt des III. Teils. Ihm folgt ein, an seiner Bedeutung gemessen, etwas gar kurzer IV. Teil über „Entwicklung und Verderb der Welt", der die Offenheit der Schöpfung für die übernatürliche Erhöhung und das Geheimnis von Bosheit und Hölle darlegt. Der letzte Teil schildert dann noch „das beständige Erschaffen", die erhaltende Tätigkeit Gottes gegenüber der Welt. — Besondere Vorzüge des Werkchens sind seine Klarheit und Straffheit, die allerdings dem nicht fachlich vorgebildeten Leser viel eigenes Bemühen und Aufmerksamkeit abverlangt. In ausgeglichener Weise wird die Lehre der in der Kirche vorgelegten Offenbarung als Wahrerin der Mitte zwischen den Extremen, die alle Geistesgeschichte immer wieder zerrissen, aufgezeigt. Wie es der Gegenstand begünstigt, wird auch das Eigenrecht menschlichen denkerischen Bemühens bei aller gläubigen Entgegennahme der Offenbarung Gottes dargestellt. Die zwar knappe, aber doch vollständige Darstellung der geschichtlichen Irrungen läßt dem heutigen Leser den Wunsch ein wenig unerfüllt, die kirchliche Schöpfungslehre deutlicher konfrontiert zu sehen mit den Philosophemen unserer Tage. Die sprachliche Gewandtheit wird es dem Leser erleichtern, den nicht immer leichten Darlegungen die nötige Aufmerksamkeit zu widmen. Semmelroth.

Koppers, W., Der Urmensch und sein Weltbild. 8° (272 S.) Wien (1949). Herold. — Das Buch enthält zwei Teile. Im 1. setzt sich K. vom Standpunkt des Ethnologen mit der Frage der Abstammung des Menschen auseinander, wobei er sich stark auf die Ergebnisse der Forschungen von Portmann stützt. Er bemerkt mit Recht, daß die Biologie allein in der Frage nicht zuständig ist, sondern daß auch das Verhalten des Menschen, das seiner Geistigkeit entspringt, auf die Rassenbildung und Körperentwicklung Einfluß haben mußte. So ist die Menschheit eine biologische Einheit geblieben, während sonst höhere Tiere in mehrere, unter sich nicht mehr fortpflanzungsfähige Unterarten auseinanderfielen, weil der Mensch durch seine psychische Besonderheit und Rastlosigkeit zu größerer Blutvermischung geführt wurde. Ebenso

wichtig ist die Bemerkung, daß in Zweifelsfällen, ob man es mit menschlichen oder tierischen Resten zu tun habe, das Vorhandensein von Werkzeugen als Ergebnis der Geistigkeit allein ausschlaggebend sein könne. Ein Lebewesen, das das Feuer gebrauchte und Werkzeuge herzustellen imstande war, ist in jedem Falle ein Vollmensch, mag auch sein Aussehen primitiv und sein Gehirnvolumen klein sein. Es sei ein circulus vitiosus, die menschlichen Fossilien nach dem Grade ihrer Primivitität in eine Reihe zu ordnen und dann zu behaupten, die Entwicklung sei vom Primitiveren zum weniger Primitiven gegangen. Die chronologische Anordnung gäbe andere Ergebnisse. Zudem sei die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß nicht eine gradlinige Entwicklung, sondern Variationen von Typen vorliegen. — Im 2. Teil berichtet K. nach eigenen Forschungen über den sehr lebendigen Hochgottglauben bei den indischen Bhils und Chenchu wie auch bei den feuerländischen Yamana. Mit Recht wird darauf hingewiesen (vgl. auch W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, 169 f.), daß das evolutionistische Schema mit diesen Tatsachen nicht zu vereinbaren ist. Brunner.

Alszeghy, Z., S. J., Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura (Anal. Gregoriana 37). gr. 8° (300 S.) Rom 1946, Pont. Univ. Gregoriana. — A. geht von der Einteilung der Gottesliebe in ekstatische und physische aus, wie sie P. Rousselot in seinem Buch Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-âge in den Baeumker-Beiträgen 1908 vortrug. Die erstere richtet sich auf eine Person, die mit dem Liebenden identisch oder mit ihr verbunden ist; die zweite auf eine von ihr unterschiedene Person. Dem Verf. erscheint diese Einteilung noch zu unscharf. Während Rousselot in der *Richtung* der Liebe den Unterschied ansetzt, möchte er außerdem noch einen weiteren im *Objekt* der Liebe sehen. Handelt es sich um eine *Person*, so spricht A. von personbetonter Liebe, sonst von *sachbetonter*. Daher kennt er nun vier Typen: ekstatisch-sachbetont und ekstatisch-personbetont (also beide selbstlos auf eine Person oder eine Sache), physisch personbetont und physisch sachbetont (also irgendwie selbstbezogen auf eine Person oder eine Sache). Unter diesen vier Gesichtspunkten untersucht A. nun die Gottesliebe Bonaventuras, die so umstritten ist. Er wählt diesen, weil der Umfang seiner Werke eine umfassende Untersuchung ermöglicht, und weil sein Interesse für die Erscheinungen des affektiven Lebens sowohl in seinen wissenschaftlichen wie in seinen mystischen Schriften einen tieferen Einblick erhoffen ließ. Die etwas schwierige Einteilung der Liebe in die genannten Typen macht zwar das Lesen des Buches recht schwierig und der Ref. darf von sich gestehen, daß er erst mehrmals das Buch nicht nur durchlesen, sondern durcharbeiten mußte, um den reichen Inhalt in dieser komplizierten Form sich zu eigen zu machen. Er hatte den Trost, daß es offenbar J. de Ghellinck ebenso erging (vgl. eine seiner letzten Rezensionen über unser Buch in NouvRevTh 1950). Aber dies Studium lohnt sich reichlich. Man erhält einen tiefen Einblick nicht nur in das große Seelenleben Bonaventuras, sondern auch in die psychologischen wie spekulativen Unterschiede der Tugend der Gottesliebe. Sie ist eben als eines der Grundgebilde des Verhältnisses des Menschen zu Gott notwendig vielgestaltig und kann daher von uns auch nur mit differenzierten Begriffen erfaßt werden, besonders weil sie aus den Tiefen des Menschen aufbricht und so sich verschieden äußern muß. Bonaventuras Liebe wird von A. im Letzten — wenn auch nicht ausschließlich — als eine *ekstatisch-sachbetonte* Liebe geschildert: ekstatisch, weil sie ganz auf das Andere geht; sachbetont, weil die Würdigkeit (im Gegensatz zur Wertbeziehung) des Geliebten das Ausschlaggebende ist. Denn nach A. steht Bonaventuras Liebe da als eine „Liebe der Ehrfurcht", als eine „ehrfurchtsvolle Huldigung vor dem Erhabenen (146 u. ö.). Es ist vielleicht so, daß A. diese Haltung hie und da etwas zu stark betont hat. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit eine Grundhaltung Bonaventuras gekennzeichnet ist, die sein Bild ganz groß macht. Im Buche selbst sind wie auch in den abschließenden Schlußkapiteln viele Hinweise auf andere gottliebende Menschen in ihren so verschiedenen Arten der Gottesliebe enthalten. Sie fordern gleichsam nun von

selbst eine ähnliche vertiefte und differenzierte Untersuchung auch ihrer Gottesliebe. Man ist fast unbefriedigt, diese nun bei ihnen zu einfach gezeichnet zu sehen. Denn wie bei Bonaventura wird auch bei ihnen nicht alles mit einem Begriff gesagt sein, und es wird neben Hauptlinien mancherlei Nebenlinien geben. Doch soll mit diesem Wunsch nach differenzierter Untersuchung nicht gesagt sein, daß man darob die *Gesamthaltung* vergessen solle. Es wird sogar so sein, daß der besondere Typ im einzelnen Menschen den anderen irgendwie einschließt. Denn wenn eine Tugend vielfach ist, dürfte es die Liebe sein. So finden wir bei Bonaventura auch das ekstatisch-personbetonte Element, wie es beim Schüler des hl. Franz gar nicht anders zu erwarten ist, besonders da es ja das Ehrfurchtsvolle der Liebe nicht ausschließt, wenn dies auch eine besondere Note dem Personbetonten geben mag. Aber jede wissenschaftliche Untersuchung muß zunächst einmal schärfere Trennungslinien ziehen, und hier ist eine gezogen, die wirklich tiefer führt — auch in den Gesamtcharakter der Gottesliebe als solcher. So lohnt sich also der mühsame Weg durch dieses Buch. Weisweiler.

Landgraf, A. M., Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik. DivTh (Fr) 24 (1946) 217-248, 393-428; 25 (1947) 365-394; 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434. — Diese umfangreiche, leider nur in Zeitschriftenbeiträgen erschienene Arbeit bietet ein unermeßlich reiches Material für die Ekklesiologie der Frühscholastik. Die im einzelnen behandelten Themen lauten: Christus als Haupt der Kirche, Christus als Mensch Haupt, Der Hl. Geist als die Seele, Leben in der Verbindung mit Haupt und Leib, Mystischer Leib und Erlösung, Elemente der Einheit, Mitgliedschaft, Sünde und Gliedschaft, Häretiker und Gliedschaft, Einwohnung Christi. Schade, daß hie und da die sich häufenden Texte die Übersichtlichkeit stören und daß nur gelegentlich eine theologische Auswertung versucht wird. Das Bild von der frühscholastischen Ekklesiologie würde ohne Zweifel noch wirkungsvoller hervortreten und mehr dem gesamten geistigen Gesicht des 12. Jahrh. entsprechen, wenn nicht nur Paulinenkommentare und scholastische Sentenzen- und Quästionensammlungen zu Grunde gelegt würden, sondern auch die homiletischen und exegetischen Werke (Kommentare zum Hohen Lied insbesondere). Der Verf. hat wohl absichtlich darauf verzichtet, weil das ihm zur Verfügung stehende ungedruckte Quellenmaterial eine andere Richtung bevorzugte. Bemerkenswert ist noch, daß das Urteil des Verf. über die Gliedschaft des Sünders gegenüber seiner früheren Arbeit: Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik (Schol 5 [1930] 210-247, bes. 246) milder geworden ist; jetzt erklärt er: „Wir hatten es auch hier mit einer Frage zu tun, die nicht konsequent untersucht wurde. Daraus erklärt es sich, daß Texte, die den Sünder vom Leib Christi trennen, und solche, die ihn daran verbleiben lassen, lange Zeit undiskutiert nebeneinander herlaufen . . . Beide Gruppen werden so zu einer Selbstverständlichkeit, daß dort, wo die Spekulation sich der einen oder anderen anschließt, dies eigentlich nie mit einer sich von der anderen scheidenden Geste geschieht . . ., daß man sich bestrebt, sie durch eine Brücke zu verbinden, die vor allem in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche oder dem Leib Christi besteht. . . . So hat denn die Lehre der Frühscholastik in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein Größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte“ (26 [1948] 418f.). Vielleicht würde eine ausgiebigere Benutzung der Predigten und der Hohenliedkommentare des 12. Jahrh. ein noch milderes Urteil über die Gesamthaltung der Frühscholastik ermöglichen. Beumer.

Grillmeier, A., Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der alten christlichen Überlieferung: ZKathTh 71 (1949) 1-53, 184-203. — Die dogmengeschichtliche Frühentwicklung des „Descendit ad inferos“ geht in zwei ziemlich deutlich geschie-

denen Perioden voran. Der ältere Gesichtspunkt ist der *heilsgeschichtliche* (1.-3. Jahrh.). Dort herrscht der Gedanke des Sieges Christi über Tod, Teufel und Unterwelt als Sinn der Höllenfahrt vor. Es ging um die Universalität von Christi Sendung: räumlich bis zur untersten Welt; zeitlich über alle Gerechten seit Schöpfungsbeginn. So z. B. bei Ignatius, Melito von Sardes in der neugefundenen Homilie Über das Leiden, in Hippolyts Anaphora. Im Gegensatz zu den Apokryphen ist in diesen Schriften das Bild gewiß nüchterner gezeichnet, aber doch voller Symbolik und dramatischer personifizierender Darstellung. — Seit dem 4. Jahrh. tritt die *christologische* Sicht immer mehr in den Mittelpunkt der Descensuserklärung. Und hier entwickelt Gr. ein wirklich erstaunlich konkretes Bild des langsamen, immer tiefer werdenden Erkennens der hypostatischen Vereinigung auf Grund der Lehre vom Abstieg Christi zur Vorhölle, da eine ganze Reihe von grundlegenden Problemen hier ihrer Lösung harrten. Der Ruf zum Vater in der Einsamkeit des Kreuzes gab bereits Tertullian die Möglichkeit, den Unterschied des Gottmenschen vom Vater gegen den Patripassianismus zu verteidigen, wie er auch Novatian half, die Zweiheit der Naturen zu beweisen. Nach Tertullian tritt infolge des Verlassenseins Christi durch den Vater der Tod ein, ähnlich wie bei Novatian der Tod das Ausziehen der Menschheit, also ebenso die *Trennung von Gottheit und Menschheit* ist. Auch bei Hippolyt scheidet das Pneuma von Christus im Tod, das Gr. mit Recht als die Gottheit interpretiert (so im allgemeinen in der Frühzeit). Origenes bringt dann einen ausdrücklichen Beitrag zur Erklärung des Todes Christi als der *Trennung von Seele und Leib*. Die „leibfreie" Seele stieg in die Unterwelt. Jedoch wurde diese Linie nicht beibehalten. Denn gerade in Alexandrien entstand nun die eigentlich theologische Problematik. Die Arianer nahmen das Wort der Verlassenheit zum Beweis der Geschöpflichkeit des Logos, ebenso wie das ganze Leiden und das Triduum mortis. Die Gegner aber benutzten die Idee der Trennung des Leibes von der Gottheit zum Beweis für letztere: Die Menschheit Christi fühlt, daß die Gottheit sie verlassen will und ruft daher in höchster Not. Da die Gottheit dennoch entweicht, kann der Tod kommen, und der *Logos* steigt in die Unterwelt. Die Auseinandersetzung mit Apollinarius führt noch weiter. Da für diesen der Logos an die Stelle der Seele getreten war, besteht der Tod Christi folgerichtig wieder in der Trennung von Logos und Leib. Die Rechtgläubigen hatten nun aber eine deutlichere Aufgabe zu lösen: Was geschieht mit der von ihnen geforderten echten *Menschenseele* beim Descensus? Es ist interessant, daß sie infolge der noch ungeklärten hypostatischen Einigung zunächst die Seele mit der Gottheit näher verbanden. So konnte das bisherige Theologoumenon, daß die *Gottheit* sich vom Leibe trenne, bestehen bleiben. Die Seele aber stieg mit ihr in die Unterwelt. Auf eine ganz neue Grundlage wurde das ganze Problem durch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gestellt: „Die *Gottheit* verhält sich immer auf die gleiche Weise. . . . Sie hat sich selbst *von keinem der Teile getrennt*". So etwa Gregor von Nyssa, C. Eun. antirrh. 179. Gr. verfolgt noch diese Entwicklung an drei weiteren Texten: Ps.-Athanasius contra Apollinarium, das Fragment Ps.-Hippolyts und Cyrills von Alex., De recta fide c. 21. Es war sicher eine Vorsehungstat, daß zur Zeit des Nestorianismus die Trennungstheorie zwischen Leib und Gottheit überwunden war, so daß daraus kein neuer Grund für die Selbständigkeit der prosopa gemacht werden konnte. So hat also Gr. ein wichtiges Stück christologischer Dogmenentwicklung beschrieben. Die Grundlinien waren bekannt und doch hat nun alles ein ganz konkreteres Gesicht. Weisweiler.

du Manoir, H., S. J., Maria. Etudes sur la sainte Vierge. Tome premier. gr. 8° (919 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Sammelwerke können Zeichen einer abgeschlossenen Entwicklung sein. Sie wollen die Früchte langer Arbeit sammeln und dem, der sie selbst nicht sammeln kann, darbieten. In der Mariologie solches zu unternehmen kann nach so langen Jahrhunderten kirchlicher Marienverehrung und Marientheologie seinen Sinn haben und doch auch wieder verfrüht erscheinen. Auch dieses vorliegende französische Sammelwerk zeigt das ähnlich wie seine deutsche Entsprechung, die von P. Sträter heraus-

gegebene „Katholische Marienkunde“ (vgl. Schol 20-24 [1949] 146f.). Die theologische Vertiefung steht in der Mariologie an einem, wenn man will, neuen Beginn. So mag dieser sehr schätzenswerte und in seinen einzelnen Beiträgen gründlich gearbeitete Bd. Zeichen dieser neu beginnenden Entwicklung sein, vielleicht eine erste Etappe abschließend und die Richtung weisend, in der in manchen Punkten die marianische Theologie weiter arbeiten wird. Der vorliegende 1. Bd. gliedert sich in vier Bücher: Maria in der Hl. Schrift und der patristischen Literatur; Maria in der Liturgie; Maria im Dogma und der Theologie; Maria in der Spiritualität und dem Apostolat. Wir zählen die Beiträge auf und erlauben uns zu besonders Bemerkenswertem einige Hinweise. Eine gute Verbindung von Kritik und aus dem Gesamtglauben kommender Auffindebereitschaft zeigt der erste Beitrag „Die hl. Jungfrau im Alten Testament“ von A. Robert P.S.S. Das Marienleben nach dem NT zeichnet G. Hilion, leider, ähnlich wie der entsprechende Artikel in Sträters Marienkunde, theologisch ein wenig dürftig. Bisweilen möchte man hier fragen, ob er in allem den Texten sachlich genug gerecht wird. Es hätten auch einige Worte über Apk 12 nicht fehlen dürfen. Ausgezeichnet müssen wir den Beitrag von G. Jouassard nennen: Maria in der Patristik. Sehr sachlich und kritisch wird hier vorangegangen. Es mag besonders bedeutsam erscheinen, daß die Lehre von der ständigen Jungfrauschaft Mariens vor dem 4. Jahrh. in der Patristik nicht eindeutig gefunden wird (was man in der Auseinandersetzung mit H. Koch seinerzeit nicht gern gelten lassen wollte). Zwei Exkurse über „die Marienverehrung und das Heidentum“ (J. Daniélou S. J.), der sich mit religionsgeschichtlichen Parallelen und Ähnlichkeiten auseinandersetzt, und „das Leben Mariens nach dem Koran und dem Islam (J. M. Abd-el-Jalil O.F.M.) schließen sich an. Das zweite Buch bringt gründlich gearbeitete und gut belegte, mit Beispielen illustrierte Beiträge über Maria in den verschiedenen Liturgien. Bedeutsam sind die Beiträge spekulativ-theologischer Art im dritten Buch. „Die allgemeine Mittlerschaft Mariens“ von E. Druwé S.J. sucht zu zeigen, daß die Gnadenmittlerschaft Mariens die Mittlerfunktion Christi nicht beeinträchtigt. Der richtige Gedanke des Verf., daß Maria als Repräsentantin der Kirche sich das Opfer Christi zu eigen macht, wird belastet und nicht so klar, weil er das ungenügende Begriffspaar redemptio objectiva und subjectiva beizubehalten sucht und dann Maria — was doch wohl nicht möglich ist — in der redemptio objectiva unmittelbar mitwirken läßt. Den Arbeiten über „die geistliche Mutterschaft Mariens“ von Th. Koehler und „das Königtum Mariens“ von G. M. Roschini O.S.M. folgt M. Jugies Studie über „die Himmelfahrt Mariens“. Wir können uns der Konvenienz mancher seiner Gründe nur schwer anschließen. Außerdem erweckt er den Eindruck, als ob er die Definibilität dieser Lehre gar zu sehr auf spekulative Konvenienz statt auf den Glauben der Kirche zu begründen suche. J. Bover S.J. setzt in seinem Beitrag „Maria, die Kirche und das neue Israel“ Maria in Parallele zur Kirche als neue Eva, als Mutter der Nachkommenschaft Abrahams, und wendet auf beide das Weib der Apokalypse an. Die Parallele bleibt vielleicht ein wenig bei äußerlich tatsächlicher Ähnlichkeit. Nach einem Beitrag „Maria und die Protestanten“ (C. Crivelli S.J.) stellt R. Laurentin („Ein Grundproblem der marianischen Methodologie“) den kritischen und den mystischen Typ des Mariologen einander gegenüber und will durch eine Analyse der gemeinsamen und der gegensätzlichen Elemente beider eine Hilfe bringen. Schließlich will der „Versuch einer marianischen Synthese“ von M. J. Nicolas O.P, versuchen, aus dem Grundgeheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft die Gnadenfülle und die Mittlerschaft Mariens zu entfalten. Der praktischen Ausrichtung dient das letzte Buch mit seinen Beiträgen, die hier nur aufgezählt seien: „Maria und die Mystik“ (L. Reypens); „Maria und die Familie“ (S. de Lestapis S.J.); „Maria und die Arbeit“ (G. Glorieux); „Maria und das Priestertum“ (P. Pourrat P.S.S.); „Die Vorläufer der Weltweihe an das unbefleckte Herz Mariens in Lehre und Geschichte“ (G. Geenen); „Unsere Liebe Frau und die Konversionen“ (P. Lorson S.J.); „Die Missionen und die marianische Spiritualität“ (H. Chappoulie); „Maria und die katholische Aktion“

(Mgr. Richaud). Im Gesamturteil stehen wir nicht an, das Werk eine wertvolle, reichen Stoff und bedeutsame Ergebnisse darbietende Sammlung zu nennen. Semmelroth.

Köster, H. M., S.A.C., Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage. 8° (335 S.) Limburg 1950, Lahn-Verlag. — Die mannigfachen Mißverständnisse und Angriffe, die des Verf. früheres Werk „Die Magd des Herrn" (vgl. Schol 20—24 [1949] 118—120) erfahren hatte, sind der unmittelbare Anlaß für Entstehung und Titel des vorliegenden Buches gewesen. Es hat aber auch unabhängig davon seine Verständlichkeit und Bedeutung. Es bringt Klärung und Rechtfertigung. Und das ist gut. Denn die Mißverständnisse, denen das frühere Werk ausgesetzt war, kann man nicht gut, wie Verf. es in der Einleitung einigermaßen nahelegt, nur auf mangelndes Bemühen der damaligen Kritiker zurückführen. Die Tatsache, daß ihre Beanstandungen fast alle dieselben Punkte herausgriffen, gibt zu denken. „Unus mediator" jedenfalls kann man als ausgezeichnete Arbeit bezeichnen: Straffe Gedankenführung, die alle wesentlichen Gedankengänge von Randfragen und benachbarten Problemen abhebt, ohne diese zu umgehen; große spekulative Kraft; Eindringen in Gehalt und Anliegen der Tradition. All das gibt dem Werk seinen Wert. In drei Hauptteilen gruppiert sich die Auseinandersetzung und Darlegung: Fragen des Glaubens, Fragen der Theologie, Fragen der Frömmigkeit. Der 1. Teil dient einer Vertiefung und sachgerechten Entgegennahme des Mariengeheimnisses als Gegenstand des Glaubens. Der 2. Teil, wohl der wichtigere und das Anliegen des Buches vor allem enthaltende, bringt die theologisch-spekulative Durchdringung und vor allem auch die (teils virtuelle, teils ausdrückliche) Auseinandersetzung mit den Gegnern der „Magd des Herrn". Er bemüht sich vor allem um Klärung des *Mittler-Begriffes*, dessen Vielschichtigkeit gut herausgearbeitet wird. Der 3. Teil beleuchtet die Auswirkung von Glaube und Theologie in der marianischen Frömmigkeit, wobei vor allem *Maria als Ur- und Vorbild* christlicher Haltung gezeigt wird. — Monophysitismus wird man dem Verf. nun nicht mehr vorwerfen können. Und doch sind Bedenken, die man vielleicht trotz allem noch laut werden lassen könnte, christologischer Natur. Wo der Verf. die dreifache Ausprägung der Mittlerschaft Christi darlegt, scheint uns ein Ansatzpunkt für erneute Kritik zu liegen. Die eine Christus-Mediator-Auffassung („die östliche und griechische") sieht mehr den *Logos* als Mittler zwischen dem Vater und der Menschheit; eine zweite erkennt nur im *Gottmenschen* den Mittler; die dritte („die abendländische oder lateinische") ist am *Menschen* Jesus Christus als Mittler orientiert. Erstaunlich scheint uns nun, daß Verf. in seiner Auseinandersetzung bewußt „die zweite Mittleridee ausscheidet" (121). Uns will nämlich scheinen, daß nur in ihr die ganze Mittlerschaft Christi erscheint und Maria ihren heilsökonomischen Platz findet. Wir können hier nur unsere Ausstellung an der „Magd des Herrn" (vgl. Schol a. a. O.) wiederholen, da wir unsere Auffassung nicht, wie Verf. will (26), in seiner Darstellung verwirklicht sehen. Wir lassen nämlich nicht „Maria die Spitze und Vertretung der Menschheit unmittelbar vor dem Sohne" sein, sondern vor dem Gottmenschen, der als Vertreter des Menschengeschlechtes vor dem Vater das Opfer darbringt, das sich die Menschheit (Kirche) in Maria als ihrer „personalen Spitze" zu eigen macht. — Auch eine andere Schwierigkeit in der Auffassung des Verf. glauben wir nicht übergehen zu dürfen. Stellt er nicht die verschiedenen Gesichtspunkte, die man einer komplexen Wirklichkeit gegenüber haben kann, mehrfach zu sehr im Sinn des Entweder-Oder einander gegenüber? Es ist doch wohl nicht so, daß „nur eine Meinung richtig" (266, hier bezüglich der alexandrinisch-patristischen und der anselmianischen Erlösungsauffassung) ist. Vielmehr ist beides je ein Gesichtspunkt einer komplexen Wirklichkeit, die also beide den Teil eines Ganzen beleuchten. Wenn des Verf. Grundauffassung von der Mittlerstellung Mariens als „personale Spitze" im erlösenden Gottesbund richtig ist — und daran zweifeln wir nicht —, dann muß sie sowohl in der mystisch-physischen Erlösungsauffassung der Väter wie in der satisfaktorischen Anselms (die beide je ein Teilelement der ganzen Erlösungswirklichkeit bedeuten) ihre Gültigkeit haben. — Was

wir hier herausgestellt haben, will keinesfalls den ausgezeichneten Wert und die durchaus richtige Gesamtauffassung des Werkes beeinträchtigen. Wir sehen hier nur Ansatzpunkte, an denen die Diskussion vielleicht — unter Umständen zur Beeinträchtigung des Ganzen — wieder einhaken wird.

Semmelroth.

Ragazzini, S. M., La divina maternità de Maria nel suo concetto teologico integrale (Pontificia facultas theologica Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad lauream 18). 8° (XIX und 260 S.) Roma 1948. Lire 600.— Gegenstand dieser Arbeit ist das Fundamentalprinzip der Mariologie — Maria als Gottesmutter und Gehilfin ihres Sohnes im Erlösungswerke — weniger in seinem historischen als vielmehr in seinem ontologischen Begriff. Der zweite Teil der Aussage dieses Prinzips wird mittels eines neuen logischen Prinzips, das die Analogie mit Christus zum Inhalt hat, auf den ersten Teil zurückgeführt. Als Schlußfolgerung ergibt sich daraus in der Untersuchung, daß Maria der Ordnung des menschgewordenen Wortes angehört und analog auch an den Vorrechten Christi teilnimmt. Diese Angehörigkeit wird endlich als innere Angehörigkeit zu der hypostatischen Ordnung bestimmt, und zwar so, daß die mariologischen Teilfragen eine einheitliche Ausrichtung erfahren. Die Arbeit zeichnet sich unter mehreren Rücksichten aus. Abgesehen davon, daß ein reiches Material von Texten mittelalterlicher und neuerer Theologen gebracht wird, muß vor allem die ausführliche und übersichtliche Darstellung anerkannt werden und noch mehr die Kraft des spekulativen Denkens, mit der R. seinen Stoff beherrscht. Einige Kapitel, so das über die doppelte Sohnschaft in Christus oder das über die Prädestination der Gottesmutter, sind in jeder Beziehung mustergültig. Das Ganze erinnert an die Meisterwerke der Scholastik, obwohl auch moderne Fragestellungen miteinbezogen sind. Die theologische Grundhaltung des Werkes ist ausgesprochen skotistisch, sie würde aber u. E. mehr wirken, wenn sie nicht so auffällig vorgetragen wäre und nicht so häufig zu einer antithomistischen Polemik benutzt würde. Einige Einzelheiten: Man kann nicht gut von einer Jesuitenschule reden in der Theologie, weil die Einheit fehlt (11); den Ansichten von Mitterer scheint der Verf. zu viel Wert beizulegen (70—72); griechische Vätertexte sollten im Original zitiert werden.

Beumer.

Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'Études Mariales, Montréal 12—15 Août 1948. gr. 8° (445 S.) Montréal 1948, Fides. — Die Besorgnis, die der erste Teil des Buches mit seinem Bericht über das Organisatorische der Studientagung wecken möchte, weicht einer angenehmen Überraschung beim Studium der Vorträge. Die Organisation hat den Wert der Arbeiten nicht beeinträchtigt. Der erste Vortrag (L. Brien S. J.) hält die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariens für eine durch den allgemeinen Glauben der Kirche verbürgte Wahrheit und stellt unter dem Thema „Das Problem der Assumptio" die Aufgaben der theologischen Arbeit angesichts dieses Glaubens heraus. Der Redemptorist Vadeboncoeur klärt die fundamentaltheologischen Vorfragen „Wie man eine offenbarte Wahrheit erkennt". Der Vortrag „Das 12. Kap. der Apokalypse als Anspielung auf die Assumptio?" (L. Poirier O.F.M.) sucht zu zeigen, daß die fragliche Schriftstelle weder assumptionistisch benutzt — was man ihm leicht zugeben wird —, noch überhaupt marianisch gedeutet werden könne. Letzteres ist doch wohl das Resultat einer Exegese, die gar zu isoliert im Ganzen der Theologie steht. A. M. Malo O.F.M. („Die Bibel und die Assumptio") teilt die Schrifttexte in solche, „die die Assumptio, wenn sie einmal definiert wäre, illustrieren könnten", aber „kein biblisches Recht haben, das Privileg der Assumptio zu beweisen" (113), und andere, die „den Weg zur Assumptio öffnen". Sein Ergebnis: Weder ein explizites noch implizites Zeugnis für die Assumptio in der Schrift; anderseits auch kein ihr widersprechender Text, manche sogar, die im Lichte der Tradition die entsprechenden Folgerungen rechtfertigen. F. Cayré A. A. zeigt, daß „Die Assumptio in den vier ersten Jahrhunderten" im „embryonalen Stadium" lebe. Im Gegensatz zu seinen Vorrednern glaubt C., obwohl er im

einzelnen keineswegs unkritisch ist, in der Schrift sei die Assumptio implicite enthalten. Das „relative Schweigen" der ersten Jahrhunderte sei nicht erstaunlich, da im Leben der frühen Kirche zunächst Christus, der Gottmensch, und die hierarchisch auf Männer gebaute Kirche im Vordergrund stehen mußte. Diese erste Zeit ist ihm die Inkubationszeit für die unsichtbare Entfaltung des marianischen Samenkorns. Die ersten Zeugnisse der patristischen Assumptiolehre sieht er in den Auseinandersetzungen um Mariens Jungfrauschaft und in der Lehre von Maria als Typus der Kirche lebendig werden. Eine sehr gute Arbeit von E. Bourque über „Den Sinn der Assumptio in der Liturgie" kommt bei aller Vorsicht doch zu dem Ergebnis, daß „unter den zahlreichen Stimmen der Tradition die der Liturgie sich mit einzigartiger Kraft zugunsten der Assumptio erhebt" (174). Ein liturgisches Florilegium verdeutlicht das. Nur erwähnt seien die gründlichen Arbeiten über „die Assumptio und die franziskanische Schule" (E. Longpré O.F.M.), „Die Assumptio in der Geschichte Kanadas" (C. M. Morin O.F.M.). Den historischen folgen dann einige theologische Arbeiten. J. M. Parent O.P. zeigt, daß es dem Glauben der Kirche und der Heilsökonomie Gottes entsprechender sei, die Frage „Ist die seligste Jungfrau gestorben?" bejahend zu beantworten. J. F. Bonnefoy O.F.M. macht seinen Vortrag „Die Himmelfahrt der seligsten Jungfrau und ihre Prädestination" für manchen vielleicht etwas verdächtig, weil er sich in der methodologischen Einführung sehr exklusiv für die rein dialektische Deduktion als theologische Methode entscheidet. In scharfsinniger Synthese zeigt er aus der Prädestination Mariens nach Christus und vor aller anderen Kreatur die Angemessenheit der Assumptio. L. M. Puech O.F.M. sucht aus dem skotistischen Prinzip der vollkommenen Mittlerschaft Christi die Assumptio zu beweisen: Christus muß seine Mittlerschaft wenigstens einer Person gegenüber vollkommen ausgeübt haben; diese Person aber ist Maria, zu deren vollkommener Erlöstheit die leibliche Himmelfahrt gehört. Der Zusammenhang mit dem frühchristlichen Gedanken der Kirchenurbildlichkeit Mariens hätte diese Position P.s noch bestärken können. Zwei kürzere Arbeiten behandeln dann noch die Definibilität der Assumptio (A. Ferland P.S.S.) und den Inhalt des Assumptiogeheimnisses (V. Devy S.M.M.). Ähnliche Themen werden denn, allerdings wesentlich kürzer, von den Arbeiten der englischen Sektion berichtet. Sie seien hier nur genannt: „Das Problem der Assumptio" (Sh. Govenlock), „Die Assumptio und die Liturgie" (C. Morin), „Die Kirchenväter und die Assumptio" (C. F. de Vine C.ss.R.), „Die Assumptio und die Theologie" (B. Lonergan S.J.) und „Was ist die Assumptio?" (G. E. Carter).

Semmelroth.

Assomption de Marie. Bulletin de la Société d'Etudes Mariales 1948. gr. 8° (149 S.) Paris 1949, J. Vrin. — Das Heft enthält vier sehr wertvolle Referate, die auf einer Tagung am 11. und 12. Sept. 1948 in Lyon gehalten worden sind. Zunächst spricht der in mariologischen Fragen sehr kompetente Redemptorist Cl. Dillenschneider über den augenblicklichen Stand der theologischen Arbeit um das Himmelfahrtsgeheimnis. Es werden die verschiedenen Ansichten über den Gegenstand des Assumptageheimnisses (je nachdem ob die Frage nach dem Tod Mariens und ihrer Auferstehung mit einbezogen wird oder nicht) zurückgeführt auf die mehr methodische Frage: Ist die Himmelfahrt Mariens historisch oder dogmatisch zu erheben? Sie wird von den Theologen in dreifacher Weise beantwortet: 1. Exklusiv historisch; 2. teils eine zweifelhaft bleibende historische, teils eine dogmatisch-theologische Frage; 3. in keinem seiner Elemente ist dieses Geheimnis Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Im 2. Teil behandelt D. die Verbundenheit des Himmelfahrtsgeheimnisses mit der Offenbarung, wo sich der Streit um das formaliter implicite oder virtualiter Offenbartsein als durch uneindeutige Terminologie belastet erweist. Der letzte Teil des Artikels fragt nach der Definibilität dieser Lehre in der Meinung der heutigen Theologie und findet wiederum drei Gruppen: Solche, die sich positiv ungünstig zur Definition stellen; andere, die eine Definition als Factum dogmaticum für möglich halten; und schließlich jene, denen die Definierbarkeit als offenbarte Wahrheit

feststeht, wobei die letzte Gruppe sich wieder scheidet nach den Motiven, auf die sie die Definierbarkeit gründen. — H. Rondet S. J. handelt über die Frage nach der Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariens. Ihm geht es nicht so sehr um die materielle Frage der Himmelfahrt, sondern um die hier erneut auflebende methodische nach Art der in der Kirche lebendigen Dogmenentwicklung. Wenn es sich darum handelt, daß die Kirche von der allerdings mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossenen Offenbarung und ihren Reichtümern Besitz ergreifen muß, und zwar in einem (individuellen oder kollektiven) Bewußtsein, in dem schon viele andere Ideen und Tatsachen lebendig sind, dann ist die gewöhnliche Terminologie von formaliter implicite und virtualiter Offenbartem unzureichend. Was über die Stellung Mariens bei Christus und seinem Heilswerk offenbart ist, führt unter dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche zu einer Entwicklung des Mariendogmas, in dem auch die Assumptio geglaubt wird, ohne daß man in einem logischen Schlußverfahren mit Maior, Minor, Consequens einen Beweis führen könnte. Man wird verstehen, daß über eine solche umfassende Grundfrage in einem Artikel nur erste Gedanken geboten und zur weiteren Diskussion gestellt werden konnten. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen. — In diesem Zusammenhang möchten wir denn gleich eine Kritik an dem letzten Referat anmelden, in dem Dom Frénaud, Benediktiner von Solesmes, versucht, aus der Gottesmutterschaft nicht nur einen Konvenienzgrund, sondern einen stringenten Beweis für die leibliche Himmelfahrt Mariens zu führen. Ihm ist also diese Lehre eine strenge Conclusio theologica. Der Gedankengang ist folgender: Mariens Mutterschaft ist eine bleibende und vollkommene leib-seelische Beziehung zu Christus. Wäre nun aber Maria nicht mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen, so sei zwischen Tod und endzeitlicher Auferstehung wohl die Seele der Mutter, nicht aber die ganze Mutter mit Christus verbunden; die Mutterschaft wäre also nicht vollkommen und dauernd. Zwei Dinge möchten wir hier anmerken: Zunächst scheint uns, daß die Gottesmutterschaft nicht, wie Verf. wollte, schlechthin das Prinzip ist, aus dem gefolgert wird, sondern die heilsgeschichtliche Stellung Mariens, die ihre Gottesmutterschaft in besonderer Weise bestimmt. Zweitens wird — wie ja immer wieder in ähnlichen Versuchen — mehr oder weniger unbewiesen vorausgesetzt, daß in Maria alles in vollkommener Weise verwirklicht sein muß, wobei dann auch zu wenig untersucht wird, worin denn die jeweils anzunehmende Vollkommenheit hier und jetzt besteht. Das nämlich ist wiederum sehr von dem jeweils festgestellten marianischen Grundprinzip abhängig. Manch wertvollen Gedanken fanden wir in diesem Referat. Sein Grundanliegen aber können wir nicht als gelungen anerkennen. — Als drittes Referat steht ein sehr guter Überblick über die Himmelfahrt Mariens in der Patristik, gehalten von G. Jouassard, der sich schon durch seinen Beitrag im Sammelwerk von du Manoir als ausgezeichneter Kenner der patristischen Mariologie ausgewiesen hatte. Semmelroth.

Duhr, J., S. J., La glorieuse assomption de la Mère de Dieu. 8° (XIII u. 144 S.) Paris 1948, Bonne Presse. Fr. 200.—. — Gleichzeitig mit oder nach diesem Büchlein ist eine reiche Fülle von Literatur über die Assumptafrage erschienen. Das vorliegende Werkchen behält trotzdem seine Bedeutung als eine gute Einführung in die Frage. In vier Kapiteln werden die wesentlichen Gesichtspunkte abgehandelt. Das 1. Kap. läßt gleich erkennen, wie sehr die ganze Auseinandersetzung über die mariologische Bedeutung hinausgeht in das Gebiet der „theologischen Prinzipien". Die Frage der Dogmenentwicklung, deren Gliederung in drei Etappen (Praxis einiger Kirchen — Glaube der römischen Kirche — feierliche Definition [nach Wiederkehr]) der Verf. sich hier zunutze macht, ist die Nutznießerin im Für und Wider um die Definibilität der leiblichen Himmelfahrt. Das 2. Kap. schildert „die Entwicklung des Glaubens an die Himmelfahrt Mariens" von den dürftigen Anfängen (erste Anzeichen, liturgisches Fest, Lehre der Byzantinischen Väter) durch die Dunkelheiten der Apokryphen, die Anlaß für Zweifel an der Wahrheit dieser Lehre wurden, zum Sieg dieses Glaubens in der römischen

Kirche. Im 3. Kap. wird die Berechtigung gezeigt, aus dem gegenwärtigen Stand des Glaubens an die Himmelfahrt deren Definibilität zu behaupten. Wo der Verf. diesen Glauben mit der Idee der „Neuen Eva" verbunden sieht, vermißt man — wie bei so vielen einschlägigen Darlegungen — eine genauere theologische Präzision des Mitwirkens Mariens beim Erlösungswerk. Die Tatsache, daß sie (materialiter) dem Werk Christi verbunden ist, klärt noch nicht, daß und wie sie (formaliter) miterlösend tätig ist. Die Unklarheit auf diesem Gebiet ist Ursache vieler unfruchtbarer Auseinandersetzung. Ein letztes Kap. zeigt die Opportunität der Definition, durch die der Zustand der Ungewißheit beendet werden solle. (Hier verweist eine wichtige Bemerkung darauf, daß bei manchen Theologen die Unsicherheit durch eine unzulässige Verlagerung der Frage vom Feld der dogmatischen Untersuchung auf das der reinen Geschichte entstanden sei.) Die Turbulenz unserer friedlosen Zeit sei kein Gegengrund, wenn man die Unruhe bedenke, in die damals die Definition der Unbefleckten Empfängnis gefallen sei. Ein Anhang über die Ikonographie der Assumpta schließt das wertvolle Büchlein ab.

Semmelroth.

Van den Eynde, D., O.F.M., Les Définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050—1240). gr. 8° (XV u. 195 S.) 1950. Rom, Antonianum, und Löwen, Nauwelaerts. L. 1400.—. — Vermehrt um ausgezeichnete Inhalts- und Quellenverzeichnisse sowie einige Nachträge gibt E. hier die in Ant 1949/50 bereits gedruckten Artikel in Buchform heraus. Infolge der klaren Disposition treten die Grundlinien der interessanten Entwicklung des Begriffs des Sakramentes seit dem Berengarstreit bis zu Alexander von Hales vorzüglich hervor, so daß es eine echte Freude ist, dieser wichtigen Phase der Sakramententheologie trotz aller verschlungenen Wege zu folgen. Die bisher beste Arbeit von J. de Ghellinck in den Mélanges Mandonnet 1930, die aber nur bis zum Lombarden ging, und die jüngste von N. M. Häring, Berengar's Definitions of Sacramentum and their influence on Mediaeval Sacramentology, in Mediaeval Studies 10 (1948) 109—146, die zwar die Untersuchung bis Skotus weiterführt, dafür aber sich im wesentlichen an die grundlegenden Definitionen Berengars hält, sind von E. entweder zeitlich oder inhaltlich durch das Einbeziehen aller Definitionen weitergeführt. Dabei ist auch das handschriftliche Material weitgehend berücksichtigt. — Das Ergebnis des Berengarstreites war für die Definition der Sakramente ein doppeltes. Zunächst trat die Definition Isidors von Sevilla mit ihrem Betonen des Mysteriumcharakters (sub tegumento corporalium rerum divina virtus operatur) zurück gegenüber der augustinischen, die Berengar bevorzugte, da in ihr der Zeichencharakter mehr betont wurde (z. B. sacrum signum oder signaculum visibile). Das war für seine Eucharistieauffassung ja wesentlich. Die Auseinandersetzungen, die sich daran bei den Antiberengarianern anknüpften, führten dazu, zu zeigen, daß ein bloßes Zeichen Augustins Idee nicht gerecht werde. Das drückt sich denn auch in den neuen verbesserten Formulierungen aus, etwa sacrae *rei* signum statt sacrum signum. Auch eine andere der augustinischen Formulierungen, die Berengar hervorgehoben hatte (invisibilis gratiae visibilis forma) erhielt vor allem durch Abaelard eine etwas andere, aber ebenso kennzeichnende Form, wenn er statt forma nun signum setzte. Dadurch kam er gleich zwei Strömungen der Zeit entgegen: der Zeichencharakter wurde mehr hervorgehoben, dabei durch das Wort gratia zugleich dessen Wirkung näher gekennzeichnet. Der Erfolg dieser Formel war aber außerhalb der Schule nicht so groß, weil nun bald ganz neue Bestrebungen aufkamen, die bisherigen Formulierungen, die alle zu weit erschienen, durch neue zu ersetzen. Diesem Streben verdanken wir vor allem die Formel Hugos von St. Viktor mit ihren drei zum Wesen des engeren Begriffes geforderten Elementen (similitudo, institutio, sanctificatio). Die Summa sententiarum fügte Hugos drei Forderungen noch das ausdrückliche Wort „gratia" hinzu und der Lombarde den technischen Ausdruck „causa". Die weitere Entwicklung bis Alexander bringt vor allem zwei neue Gesichtspunkte. Zunächst beachtete man mehr auch das Sacramentum manens

(Charakter usw.). Dadurch erkannte man, daß alle Definitionen eigentlich nur Definitiones per causam seien. Doch blieb die starke Überlieferung des Zeichencharakters Sieger und damit die bisherigen Definitionen. Res et sacramentum wurde für das sacramentum manens immer mehr der stehende Ausdruck. Die genauere Unterscheidung zwischen den Sakramenten des AT und NT endlich führten zu einer Klassifikation der Definitionen (vor allem bei Alexander von Hales und Hugo von St. Cher): die weiteste Form „sacrae rei signum" als communis nimmt auch die Sakramentalien auf; die mittlere „invisibilis gratiae visibilis forma" als specialis schließt die alttestamentlichen Sakramente ein; die dritte als propria (Definition Hugos oder des Lombarden) paßt wegen ihres Kausalcharakters nur für die des Neuen Bundes. — Immer wieder zeigt das Buch, wie schwierig die Entwicklung war trotz der von Anfang an eindeutig festliegenden Grundtendenz der Wirkursächlichkeit gegenüber dem bloßen Zeichen. Ja der Ref. möchte annehmen, daß sie noch schwerer war, als man aus der klaren Darstellung von E. entnehmen kann. E. konnte natürlich nicht alle Nebenwege im einzelnen zeichnen, da dies das Gesamtbild notwendig verdunkelt hätte. Eine recht dornige Frage ist hier z. B. die nach der Ehe als Sakrament, auf die E. mehrmals schon hinweist. Aber auch in einer Reihe wichtiger Einzelfragen bringt E. neues Material und neue Lösungen. So z. B. über die große Bedeutung des sacramentum als sacrum signatum im Gegensatz zum sacrum signum. Mag. Simon, also der erste, der die Siebenzahl kennt, nimmt Sakrament vor allem als sacrum signatum. Es war mir bei meiner Ausgabe seiner Sakramentenlehre noch nicht möglich gewesen, hier die Entwicklung im einzelnen zu zeigen. E. weist nun auf die Antiberengarianer hin, für die — etwa Petrus Venerabilis — das corpus Christi nicht deshalb Sakrament ist, weil es sacrum signans ist wie die alttest. Opfer, sondern als Zeichen seiner selbst sacrum signatum. Es bleibt diese Erklärung des Sakramentes zwar auch so noch ein Nebenweg, der die Wirklichkeit der Res des Sakramentes zu sehr in den Mittelpunkt des Gesamtbegriffes stellt. Aber das ist ja überhaupt das wesentliche Ergebnis dieser Arbeit: die Gegnerschaft zu Berengar ließ keinerlei bloße Symbolik mehr aufkommen. Auf der anderen Seite aber trug der Streit dazu bei, alle nun zu weit nach innen gehenden Erklärungen abzudämpfen durch den Zeichencharakter, freilich in immer stärkerem Betonen des Zeichens als causa gratiae. Dafür können wir dem Verf. nur danken.

Weisweiler.

Iturrioz, D., La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos: EstEcl 24 (1950) 291—340. — Bis in die neueste Zeit findet man in den Handbüchern öfter die Ansicht, daß der Wortlaut der Kanones über die allgemeine Sakramentenlehre auf dem Trienter Konzil zwar nicht eine eigentliche Wirkursächlichkeit der Sakramente im strengen Sinn definiert habe, daß aber der Wortlaut mindestens mehr dorthin gerichtet sei. Eine bloße causalitas im Sinn einer „Causa sine qua non" genüge daher nicht. Vor allem hat aber H. Lennerz, De sacramentis novae legis, Romae 1939, 252, darauf hingewiesen, daß das Konzil diese unter den Theologen strittige Frage wahrscheinlicher nicht habe berühren wollen. I. untersucht nun nach einem kurzen historischen Überblick — schade, daß er dabei die eben besprochene Arbeit von Van den Eynde mit der in ihr angegebenen früheren Literatur, etwa über Hugo und den Lombarden, nicht benutzt hat — und nach einer Darlegung der Ansicht Luthers wie der katholischen Gegenschriften die Akten der 6. Sitzung des Konzils. Eindeutig kann er zeigen, daß die Kanones ausschließlich nach dem Wollen der Teilnehmer gegen Luther gerichtet sind. Das wird sowohl in der Einführung, die das Konzil selbst gab, eigens hervorgehoben und auch während der Beratungen öfter von den Vätern gefordert. Wenn man sich in den Handbüchern vor allem auf das „per sacramenta" etwa in Can. 8 berief, so zeigt I., daß hier keine bestimmte Theorie der Ursächlichkeit vom Konzil zugrunde gelegt wurde. Im Entwurf hieß es zwar, „in sacramentis" werde die Gnade gegeben. Die Diskussion der Änderung belegt jedoch, daß der einzige Grund der Änderung die stärkere

und klarere Gegnerschaft gegen Luther war (323 f.): „La forma ‚in sacramentis' no expresaba sufficientemente la vinculación de la gracia al mismo rito sacramental, ni recharzaba el error de Lutero, quien afirmaba que en el sacramento se nos da la gracia, pero no por el mismo sacramento sino por la fe que ejercitamos a la proposición de la promesa divina en el sacramento" (332). So kommt es denn auch, daß nach dem Konzil alle früheren Theorien der wirklichen Verbindung von äußerem Ritus und Gnade fortbestehen blieben, von der physischen Wirksamkeit Nacchiantis bis zur Ursächlichkeit sine qua non Casals (De Coena et calice Domini, Venetiis 1563) und zur Idee Hugos von St. Viktor vom Gnadengefäß, wie sie von Hosius aufgenommen wurde (Opera, Coloniae 1584). Nur die enge Verbindung von Zeichen und Gnade, „la vinculación de la gracia ex opere operato", wie I. sich ausdrückt, ist also der Inhalt der Definition. Man wird nach dieser gründlichen Studie daher nicht mehr sagen können, daß man aus der Definition des Konzils mehr entnehmen kann — auch nicht hinsichtlich seiner Grundtendenz. Denn über die Art wollte sich das Konzil nicht aussprechen.

Weisweiler.

Rambaldi, G., S.J., La proposizione 27 di Alessandro VII ed il potere della Chiesa sui Sacramenti: Greg 31 (1950) 114—124. — R. geht von dem Bericht M. Steyaerts aus, der 1691 schrieb, daß die 27. von Alexander ein Jahr vorher verurteilte Irrlehre gegen die Notwendigkeit des „ego te baptizo" in der Taufformel „hucusque ignobilis et fere ignota" gewesen sei. Wir wissen heute, daß sie 1673 in einer zu Löwen gehaltenen Disputation unter F. Farvacques verteidigt wurde. Nachdem Farvacques selbst sie in seinem Werk über die Taufe 1683 gelehrt hatte, wurde sie auch auf einer Reihe weiterer öffentlicher Disputationen dargelegt, so in Löwen 1685 unter seinem Schüler P. Clenaerts, eben dort auch 1686, 1687, 1690, in Roermond 1687, in Antwerpen 1687 und 1690. Sie ist also doch nicht so ganz unbekannt, wie Steyaerts meinte. R. sucht nun aus dem Thesenzusammenhang der Disputation von 1673 den Grundsinn der Aufstellung von Farvacques zu finden: Die Gestaltung der Sakramente, die völlig aus dem freien Willensentschluß Christi entstanden sind, kann nur aus dem „Verbum Dei scriptum vel traditum" erkannt werden. Bei nicht völlig sicheren Grundlagen ist es möglich, den Willen Christi aus „coniecturae" zu erschließen, wie sie aus der Praxis einzelner Kirchen und aus der besonderen Autorität eines Kirchenvaters, aus dem Sinn der Theologen und der Gläubigen sich ergeben. Auf Grund dieser Feststellung gibt die Thesenfolge dann bei der Taufe an: Nihil asserimus, sed *efficaci* argumento doceri cupimus, cur olim huiusmodi forma probabiliter non valuerit. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß jetzt eine neue Taufe notwendig sei, falls die Worte „Ego te baptizo" fehlen. In der Abhandlung von der Taufe vertritt Farvacques ebenfalls diese Ansicht von der Notwendigkeit einer Wiederholung der Taufe beim Fehlen der Worte. Grund dafür ist ihm vor allem die Dekretale Alexanders III. (im Artikel von R. heißt es immer VIII!). Jedoch ist diese kein Grund für eine theologische Zensur der Ansicht, daß früher einmal eine solche Taufe gültig war. Er will mindestens diese Frage offen lassen. Möglich bleibt ihm spekulativ die Verschiedenheit solcher Formeln in verschiedenen Zeiten dadurch, daß er mit Armacanus annimmt, die Kirche habe als „Bedingung" der Gültigkeit fordern können, daß die Intention des Taufenden in Worten ausgedrückt werde. R. weist dann nach, daß nach den Veröffentlichungen, die kurz nach der Verurteilung Alexanders VII. herauskamen, der Papst nicht entschieden hat, ob die Worte zum „Wesen" der Taufe gehören oder nur der sichtbare Ausdruck der Intention des Spenders seien. Wenn R. meint, daß bei der Verurteilung auch die schwankende Haltung von Farvacques zur Frage der theologischen Qualifikation des Dekretales Alexanders III. eine Rolle gespielt habe, so mag das vielleicht der Fall gewesen sein, wenn dafür auch sichere Zeugnisse fehlen. Gewiß ist in der Verurteilung des 30. Irrtums gesagt, daß man nicht entgegen einer päpstlichen Bulle sich auf eine entgegengesetzte Meinung Augustins

berufen dürfe. Dadurch ist wohl eine bestimmte Haltung dieser Zeit getroffen. Und Farvacques war glühender Verehrer Augustins. Dennoch geht die Folgerung von R. wohl etwas über diese Praemissen hinaus, besonders da die Lehre, daß die Worte nicht zur Taufform gehören, doch weiter verbreitet war, also sehr wohl in sich verurteilt werden konnte. Übrigens ist sie ja — sicher später — auch in jansenistischen Kreisen vertreten worden.

Weisweiler.

Monden, L., S. J., Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de Heilige Mis als sacramenteel Offer in het licht van de mysterieleer van Dom Odo Casel (Bijdragen-Bibl. 2). gr. 8° (X u. 192 S.) Roermond-Maaseik 1948, Romen u. Zonen. Fl. 3.50. — Der 1. Teil dieser gründlichen Arbeit setzt zunächst objektiv die *Lehre Odo Casels* auseinander. Mysterium ist von ihm in dreifachem Sinn genommen: allgemeines Heilsmysterium, Christusmysterium und Kultmysterium. Letzteres bedeutet im platonischen Wortsinn ein Symbol, welches das von ihm Bezeichnete auch enthält; also etwa das Kreuzopfer, das in Symbol historisch mit der Auferstehung gegenwärtig ist, wenn auch natürlich nicht rein zeitlich, sondern „mystisch" oder „sakramental". Auf die Messe angewandt, bedeutet das nach Casel, daß das Kreuzesopfer in seiner numerisch-physischen Identität gegenwärtig ist, nicht zwar „tamquam in loco", sondern „per modum substantiae", ähnlich wie der Leib und das Blut Christi. „Opfern" heißt daher für den Priester, daß er einen Mysterienritus vollzieht, also unter dem Symbol einen Heilsakt gegenwärtig setzt, der ein Opfer ist. Begründet wird diese Theorie von Casel allein aus der Tradition, nicht als Resultat theologischer Überlegungen. Daher ist sie nach ihm echte Lehre der Kirche, die zum Depositum fidei gehört, enthalten vor allem in den liturgischen Quellen, grundgelegt durch Paulus und zur definitiven Form im 4. und 5. Jahrhundert gebracht. Der 2. Teil des 1. Buches enthält dann die *Kritik* von M. an dieser Lehre. Zunächst wird gezeigt, daß man nicht von einer Tradition in der frühen Kirche sprechen könne. „Lesemysterium" und „Kultmysterium" sind doch zu verschieden. Und die Väter sprechen immer im Sinn des ersteren. Auch Paulus versteht unter Mysterium die Gesamtheit der Heilsökonomie. Zwar spricht die Patristik gern und oft von einer ontologischen Teilnahme an der verherrlichten Existenz Christi, und sie betrachtet insbesondere die Messe als Wiederholung des Kreuzesopfers seitens des mystischen Leibes Christi. Damit ist zwar eindeutig das „quod" einer Gegenwart des Todes Christi ausgesagt; aber über das „quomodo", um das es geht, noch nichts. Casel kann hier daher nur durch Schlüsse weiterkommen und so allein ein Theologoumenon aufstellen, das also der Diskussion offensteht. Hier setzt nun das 2. Buch von M. ein, indem es eine *eigene Erklärung* des Kultmysteriums und vor allem der Messe zu geben sucht. Nicht der ganze Kreuzesakt wird nach ihm gegenwärtig, sondern nur die persönliche Opferhingabe Christi. Das ist möglich, da sie als gottmenschliche Handlung „überzeitlich" ist. Was der Priester tut, ist nur das dienende Hinreichen des äußeren Symbols, durch welches der innere Akt sein zum Wesen des Opfers gehörendes äußeres Zeichen erhält. Gegenüber Söhngen ist also der Partizipationsgedanke weitergeführt (leider konnte M. das neue Werk von S. über das Meßopfer, Essen 1946, nicht mehr benutzen). Das Opfer ist nicht nur in der Teilnahme (participatio) gegenwärtig. Dennoch bleibt in der Erklärung von M. die Schwierigkeit, daß nun das Opfer der Kirche zu wenig hervortritt, da alles letztlich Kausale in den inneren Akt des Herrn hineingelegt wird. Das bloße Darreichen der äußeren Symbolgestalt ist doch wohl kein „Opfern" und „Mitopfern", auch nicht im ministeriellen Sinn. Hier dürfte Thomas mit Recht den platonisierenden Gedanken durch den aristotelischen der causa instrumentalis des priesterlichen Opfervollzuges ergänzt haben, wenn dadurch auch, wie M. bemerkt, das platonische Bild gestört ist. Aber war es nicht zu einseitig? Es bleibt jedoch das Verdienst dieses Buches, das sich als erstes im niederländischen Raum so eingehend mit Casel auseinandersetzt, auf die Schwierigkeiten der allzu

starken physischen Mysterienerklärung des Opfers und auf das sicher fortdauernde innere Element der Hingabe des Herrn hingewiesen zu haben, wenn er dieses auch zu sehr betont zu haben scheint. Weisweiler.

Boutin, L. N., O. M. I., La Pénitence. Le plus humain des Sacrements. 8° (XXIV u. 264 S.) Ottawa (1950) Editions de l'Université. Doll. 1.50. — Das Buch bietet an Hand der Lehre des hl. Thomas eine mehr psychologische Darlegung über das Bußsakrament, wie es der Untertitel schon andeutet. Recht gut wird, ausgehend vom Begriff der Sünde (Une psychologie pervertie) die innere Natur des Reueaktes auseinandergelegt (27-118). In einem 2. und 3. Teil baut sich darauf die psychologische Erklärung der Anklage (119-172) und der Genugtuung auf (173-202). Ein Anhang ist endlich der Frage nach dem *Formalelement der Reue* gewidmet, auch hier zum Zweck noch tiefer psychologisch in ihr Wesen eindringen zu können. B. entschließt sich nach eingehender Darlegung der historischen Entwicklung dieses Problems für die Erklärung, daß das Wesentliche und Primäre der Reue die Intention des Wiedergutmachens ist. Als sekundäre, aber noch aus der Tugend der Buße unmittelbar gesetzte Akte (eliciti) nimmt er vorherliegend den Abscheu und den Schmerz über die Sünde, als folgende den Vorsatz, Beichte und Genugtuung. Ob nicht doch der Abscheu und der Schmerz enger in den *einen* psychologischen Akt einzubeziehen sind? Wenn man einmal annimmt, daß sie von der Tugend der Buße unmittelbar gesetzt werden können, da sie als vorbereitende Akte zum unmittelbaren Objekt der Tugend auch nach B. gehören, dann sind sie doch a fortiori ihr mögliches Objekt als Konstitutionselemente des konkreten Gesamtaktes. — Für die *unvollkommene Reue*, die B. nur aus wohlwollender Liebe entstehen lassen will, wäre es dennoch gut, wenn die Psychologie der im amor concupiscentiae liegenden Abkehr von der Sünde und der beginnenden Hinkehr zu Gott beschrieben würde. Der Anfang dieser so wichtigen Unterscheidung zwischen timor serviliter servilis und simpliciter servilis ist ja heute sehr gut in den ersten Anfängen der Entwicklung von P. Valens Heynck O. F. M. herausgearbeitet worden (vgl. Schol 25 [1950] 302f. und die dort angegebenen früheren Artikel). Es hätte das sehr gut gezeigt, wie auch so der Weg zu Gott wirklich bereits beschritten ist, aus dem dann im sakramentalen Wirken Tieferes wachsen kann.
Weisweiler.

Pacquin, J., La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas: ScEccl 3 (1950) 5-66. — Die Arbeit geht in ihrer eingehenden systematisch-geordneten Darlegung der Auffassung von Lumen gloriae bei Johannes a S. Thoma von der allgemeinen Charakteristik des Glorienlichtes aus. Es ist als Akzidens ein operativer Habitus der übernatürlichen Ordnung. Wenn dieser auch von Gott eingegossen wird, so ist er doch echt vital und als solcher kein principium quod (habet vitam), sondern ein echtes principium quo (elevatur) der Gottschau. Bereits hier liegt in dieser besonderen Betonung des *vitalen* Elements wohl der Eigencharakter der Auffassung des Johannes a S. Thoma, auf den man immer wieder in der Lehre stößt, wenn auch P. ihn nicht eigens herausgestellt hat. Auch seine Lösung der Schwierigkeit des Durandus liegt in dieser Richtung. Wenn nach diesem eine Vermehrung der Intensität des Verstandes (wie etwa des Feuers) und somit auch eine Wirksamkeit des Glorienlichtes unmöglich ist, so betont Johannes, daß es keine bloße Vermehrung, sondern eine spezifisch andere Möglichkeit der Erhebung in das Erkennen der Übernatur und eine Art Anteilnahme an der göttlichen Wesenheit bringt. Er fügt noch hinzu, daß alles das keine bloße widerspiegelnde (repraesentativa), sondern schaffende (elicitiva) Kraft ist. Daher lehnt er alle Erklärung bloß äußerer Hilfe ab, weil die Gottesschau von innen, aus der Seele selbst aufsteigen muß. Aus dem gleichen Grund genügt ihm nicht die bloße Verbindung der göttlichen Wesenheit mit der Seele, selbst nicht an Stelle einer species impressa. Es muß zusätzlich der eigene vitale Akt hinzutreten. Freilich gehört das Glorienlicht nicht zur Wirkursache. Sie ist Gott allein. Es ist vielmehr Materialursache als Disposition zur Aktivierung des Aktes durch

die Wesenheit Gottes selbst. Innerhalb dieses Rahmens ist das Glorienlicht nun allein tätig (lumen gloriae est totalis virtus agendi: C. Th. S. II 204b ss.; P 46). Dem Verstand steht nur zu, das Prinzip der Vitalität des Aktes zu sein. Das hängt mit der Lehre des Johannes zusammen, nach der die potentia oboedientialis rein passiv ist, so daß alles Aktiv-Übernatürliche nur aus dem Glorienlicht kommen kann. Auf der anderen Seite ist ihm freilich der Verstand auch nicht bloße Instrumentalursache, sondern Mitursache für den Gesamtakt als übernatürlich-*vitalen* Akt. Hier zeigt sich am deutlichsten wohl — leider bringt P. keine kritische Stellungnahme — die Schwierigkeit dieser Erklärung. Die aktive Einheit wird nur sehr schwer gedeutet, wenn nicht die potentia oboedientialis bereits aktiv ist. Kennzeichnend für die Auffassung des Glorienlichtes als vitalen Elementes ist auch die Begründung seiner Notwendigkeit. Johannes entwickelt sie aus der besonderen Lage der Gottschau. In der species impressa unterscheidet er, wie öfters, Sein und Abbilden. Rein seinsmäßig könnte die species impressa unmittelbar in der Seele sein, nicht aber als Abbild. Denn dazu gehört eine vitale Kraft der Möglichkeit zur Aufnahme, die der gleichen Ordnung angehören muß. — Man möchte wünschen, daß die Darstellung erweitert werden möge durch das Hineinstellen in die Zeit. Dann wird noch deutlicher die Eigenart des Johannes im vitalen Akt hervortreten, die ja auch sonst sich zeigt. Es sei nur etwa auf die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes hingewiesen, denen gegenüber die Seele „stumm" ist und die sie dennoch zu einer echten übernatürlichen Vitalität befähigen. Aber auch hier entsteht die gleiche Frage: Wie kann das aus einer bloßen potentia passiva geschehen? Suarez und Vazquez gehen daher mit Recht einen Schritt weiter in der Lehre von der Aktivität der Potenz. Weisweiler.

Heiler, Fr., Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen. 8° (35 S.) München 1950, Reinhardt. DM 1.90. — Kurz werden die hauptsächlichsten Vorstellungen aufgeführt, die sich die Menschheit von dem Leben nach dem Tod gebildet hat. Der Bildcharakter der Aussagen der Hl. Schrift über das Jenseits wird so stark betont, daß alles sich aufzulösen droht. Der Verfasser des Johannesevangeliums wie von 1 Kor 15 sind für H. „frühchristliche Gnostiker". Die Bemerkungen über den privilegierten Altar sind mißverständlich) die Hilfe kann den Verstorbenen nur fürbittweise zugewendet werden. Brunner.

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Kirchenrecht.

Papst Pius IX. (1846) — Papst Pius XII. (1948) Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen. 8° (330 S.) Eichstätt-Rom-München (1948), Roma-Verlag. — Papst Pius IX. (1846) bis Papst Pius XII. (1949). Kirche und modernes Leben. Lexikon päpstlicher Weisungen. Band 2. 8° (446 S.) Eichstätt-Rom-Frankfurt 1950, Roma-Verlag. — Der Roma-Verlag kommt mit den beiden Bänden eines Lexikons päpstlicher Weisungen einem dringenden Bedürfnis entgegen. Die so zahlreichen und hochbedeutsamen Äußerungen der Päpste der letzten 100 Jahre zu den Fragen des modernen Lebens, in besonderer Weise auch zu sozialen Fragen, müssen aufgeschlossenen Katholiken zugänglich gemacht und gehalten werden. Dem eigenen Suchen und Wollen in der Bemühung um eine christliche Gestaltung dieser Welt kann und soll das Wort des kirchlichen Lehramtes eine tiefe Sicherung, aber auch neue Erkenntnis und dazu heiliges Sendungsbewußtsein geben. Die beiden Bände wählen aus den päpstlichen Dokumenten aus und erschließen sie in Artikeln und Stichworten, die in den Artikeln eine griffbereite Antwort finden. Auch für den Theologen hat dieses Lexikon als praktisches Hilfsmittel seine Bedeutung. — In der Schweiz ging E. Marmy (in Gemeinschaft mit J. Schaefer und A. Rohrbasser) einen anderen Weg in „Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente" (8°, 995 S.

Freiburg i. d. Schw. 1945, Paulusdruckerei). Er legt den Text päpstlicher Rundschreiben und Verlautbarungen zu Fragen des sozialen Lebens im Zusammenhang vor, stellt ihnen jeweils ein Inhaltsverzeichnis voraus und fügt S. 953-991 einen außerordentlich eingehenden Sachweiser bei; für den Wissenschaftler erschließt dieser Sachweiser die päpstlichen Dokumente merklich besser und ergiebiger als die Artikel- und Stichwortmethode der Ausgabe des Roma-Verlags; diese dagegen sichert eine leichtere Verwendbarkeit für eine breitere Schicht von Benutzern. Fuchs.

Greinwald, S., O. Cap., Die Todesstrafe. kl. 8° (261 S.) Westheim bei Augsburg (1948), G. Rost. — Vf. tritt, entsprechend seinen früheren Veröffentlichungen „Für und wider die Todesstrafe" (München 1931) und „Christ und Todesstrafe" (Hamburg 1933), als Seelsorger für die Beibehaltung der Todesstrafe ein; er glaubt auf Grund langjähriger Erfahrung als Gefängnisseelsorger dafür sich einsetzen zu müssen, daß der Staat auf die Möglichkeit, die Todesstrafe androhen, sie gelegentlich verhängen und in entsprechenden Fällen auch vollziehen zu können, nicht verzichten soll. — In seiner, wenn auch der Zielsetzung der Schrift entsprechend wenig systematischen Begründung des staatlichen Rechtes zur Verhängung der Todesstrafe zeigt er die Elemente einer solchen Begründung richtig auf. Todesstrafe steht im Dienste des Gemeinwohles, jedoch nur, soweit es vom Verbrecher angegriffen wird; und zwar ist der erste Zweck dieser Strafe nicht die Sicherung des Gemeinwohles vor weiteren Verbrechen und die Abschreckung — obwohl gerade diese Momente bei G. einen sehr breiten Raum einnehmen —, sondern die Sühne für ein begangenes Verbrechen, das durch die Todesstrafe am sinnvollsten gesühnt werden kann. Der betroffene Verbrecher hat sein Lebensrecht durch seine Tat verloren; der Staat fordert in göttlicher Vollmacht das Leben als die innergesellschaftliche Sühne. (Vgl. besonders die Seiten 136, 180/6, 196/7). — Nicht zum Ausdruck kommt der Gedanke, daß der Verbrecher die Rechtsverhältnisse zwischen den Gliedern der Gesellschaft und damit deren eigentliches Einheitsband und insofern diese selbst in ihrem Bestande angreift; hier kann die Forderung äußerster Sühne Pflicht sein, Tod aber als äußerste Sühne erscheinen. Fuchs.

Klug, I., Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. 11. Aufl. 8° (461 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—. — Um diese Neuauflage richtig zu beurteilen, wird man die wissenschaftliche und die praktische Bedeutung des Buches auseinanderhalten müssen. Das Buch erschien erstmals 1926 und war damals, wie der hochgeschätzte Verf. in seinem Vorwort mit Recht sagte, etwas Neues. K. selber starb bereits drei Jahre nach dem Erscheinen und war so bedauerlicherweise nicht in der Lage, das Buch auch weiter zu betreuen und die Ergänzungen, Änderungen und Erweiterungen anzubringen, die der weiterschreitenden psychologischen, psychiatrischen und psychotherapeutischen Forschung entsprochen hätten. Und so wäre es von der wissenschaftlichen, speziell von der psychologischen Seite her unser dringender Wunsch, daß das Werk einer gediegenen, zeitentsprechenden Neubearbeitung unterzogen würde. Am geeignetsten wäre dafür wohl ein Moraltheologe, der auch psychologisch geschult wäre. Bei diesem Vorschlag sind wir uns bewußt, daß es nicht leicht sein wird, einen Bearbeiter zu finden, der dem Verf. kongenial ist und mit echter Wissenschaftlichkeit jenes feine Einfühlungsvermögen und die Sprachgewandtheit verbindet, die K. in so hohem Maße eigen waren. Bei der Neuformung müßte dann die Klippe vermieden werden, die bei der Lektüre des Buches gelegentlich sichtbar wird: daß die wissenschaftliche Genauigkeit durch die schöne Form etwas überdeckt wird. Struktur und Schicht dürften nicht gleichgesetzt werden (19 ff.). Überhaupt wären die Begriffe der Schichtung und der Struktur (17-70) heute anders zu fassen. Beim Schichtenproblem wäre dabei z. B. auf Rothacker, Psychologische Schichtentheorie (und ihre Kontroversen), sowie auf N. Hartmanns philosophische Grundlegung des Schichtbegriffes Rücksicht zu nehmen. Beim Strukturbegriff

und allen Erörterungen und Anwendungen von Strukturpsychologie könnte F. Krueger nicht übergangen werden. — Wenn wir so gegenüber der wissenschaftlichen Seite des Buches in seiner unveränderten Neuauflage einige Bedenken geltend machen mußten, so glauben wir doch, daß seine praktische Brauchbarkeit auch heute noch groß ist. Eltern, Erzieher, Seelsorger werden durch das Buch auf innerseelische und auch erblich bedingte Zusammenhänge hingewiesen, die ihnen sonst vielleicht verschlossen blieben. Das Verständnis schwieriger und komplizierter Charaktere kann ihnen auf diese Weise erleichtert und der Weg zu verständnisvoller und richtiger Behandlung gewiesen werden.
Gilen.

Hermann, R., Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie (Beiträge z. Förd. christl. Theol. 44, 2). gr. 8° (53 S.) Gütersloh (1950), Bertelsmann. DM 3.20. — Der katholische Ethiker wird diese Schrift mit großem Interesse lesen. Der Verf. steht in scharfem Gegensatz (insbesondere) zu K. Barth und seinem „Christomonismus" (16f.), der durchaus nicht communis opinio des Protestantismus ist (20f.). Die Welt ist auch vor Christus schon Schöpfung Gottes (17), und als gefallene Schöpfung ist sie Gott nicht entfallen, bleibt somit Spur und Zeichen Gottes (25): dann hat die analogia entis durchaus ihren Sinn (34). „Es ist nämlich nicht alles im Christentum Volloffenbarung Gottes und Glaube an ihn, sondern es gibt soz. Gottes Welt als ‚natürliches' Feld" (15). Die gesamte Schöpfung, selbst der Staat, ist keine rein profane Sphäre (38). Demnach haben natürliches Gewissen, der natürliche Unterschied von Gut und Böse, die natürlichen Gebote selbstverständlich ihre Bedeutung; sie haben diese Bedeutung auch für den Christen, der Mensch bleibt; ja sie haben subjektiv oft eine höhere Bedeutung als alles christliche und theologische Wissen; denn auch das natürliche Gesetz stammt von Gott (31f. 39). Des weiteren wendet sich der Verf. aber gegen ein katholisches Verständnis seiner Darlegungen, nicht ohne das katholische Verständnis in manchem mißzuverstehen: „Wir lehnen sie (die natürliche Theologie) aber ab, sofern sie, als ancilla, als Magd, für eine Theologie der Kirche angeworben, sich innerhalb derselben zum Zucht- und Lehrmeister aufwerfen will" (53); dabei ist es interessant, wie K. Barth als Feind jeder natürlichen Theologie immer wieder — vom anderen Extrem her — in der Nähe katholischer Auffassung gesehen wird (43 47 49 51). H. versteht die Lehre von der „Vorgegebenheit" der Natur für die Übernatur, des natürlichen Menschenbildes für das christliche, der anima naturaliter christiana für die anima christiana, der natürlichen Ethik für die christliche Moral dahin, als ob die christliche *Kirche* dies alles vorgebe (47 51; vgl. 42-53), so daß die natürliche Ethik, von der Kirche als eine Komponente ihrer christlichen Ethik bestimmt, „die Funktion des Lizenzierens, Normierens, Vergebens" erhält (51). Ethik hat — mit Recht! — ihre eigene Aufgabe und ist unmittelbar zu Gott; wenn Verf. aber meint, daß nach katholischer Lehre der Glaube „auf einer von ihm, bzw. von der Kirche, gleichsam ernannten (!) Moral gründen" muß (50), verkennt er, daß die natürliche Ethik nach katholischer Auffassung durchaus frei ist und die Aufgabe der Kirche einzig darin besteht, zu sorgen, daß es wirklich die natürliche Moral sei; dann ist durchaus nicht, auch nicht bzgl. Kultur und Staat, die Gefahr einer Theokratie (50) gegeben. Nicht eine von Glaube oder Kirche ernannte, sondern die natürliche Ethik, das natürliche Menschenbild, zu dem H. in seiner ersten These so erfreulich positiv steht, ist von sich aus geöffnet für Übernatur, Christentum, Gnade. — Verf. stützt sich in der Darlegung der katholischen Auffassung auf M. Müller, Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Kathol. Reihe Heft 5), Freiburg 1945; bedauerlicherweise dienen ihm als Grundlage insbesondere auch die dort auf S. 18f. sich findenden Darlegungen über die Überformung der natürlichen Ethik durch die übernatürliche Moral der Bergpredigt, wie sie sich insbesondere im Gebot der Feindesliebe kundtue; wir müssen mit H. durchaus betonen, daß es sich im Gebot der Feindes-

liebe nach Christi (und katholischer) Lehre um eine Menschheitsfrage (natürliche Ethik!) und nicht nur um eine Frage der „Glieder der einen Abendmahlsgemeinde" untereinander handelt (46 48). Fuchs.

Portmann, H., Das unauflösliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. gr. 8° (125 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 3,80, geb. DM 4,80. — Das Buch ist (mit seinen 4 Abschnitten: Die Lehre des Christentums, Die zerrüttete Ehe, Die bürgerliche Scheidung, Der kirchliche Eheprozeß) ein aufrüttelndes Wort für alle Verantwortlichen. Es zeigt sehr konkret die Wurzeln des Übels der zahlreichen Ehescheidungen auf, weist aber auch — und da liegt seine Hauptbedeutung — verantwortungsbereiten und -verpflichteten Menschen den Weg zur Hilfeleistung; insbesondere wendet es sich an Seelsorger und Juristen. Für sehr bedeutsam erachten wir die vertretene Auffassung, daß die katholischen Juristen alles aufbieten müssen, um die bürgerliche Ehescheidung zu erschweren und odios zu machen, insbesondere auch, um statt auf einen gewonnenen Prozeß auf Versöhnung hinzuarbeiten (58-90). — Die Auffassung, daß in den großen Städten der katholische Anwalt, nicht nur wenn der klagende Ehegatte einen berechtigten Grund zur Erhebung der Scheidungsklage hat, sondern auch in anderen Fällen, nicht allgemein die Vertretung der Klage ablehnen braucht und darf (cooperatio materialis), halten wir für richtig, da sonst auch die katholischen Ehepaare zu scheidungsfreudigen nichtkatholischen Anwälten gehen; immer hat er auf die Bedeutungslosigkeit der bürgerlichen Scheidung im Gewissen hinzuweisen. In kleineren Städten und auf dem Lande dagegen wird der katholische Anwalt keinen Entschuldigungsgrund für seine Mitwirkung im allgemeinen haben, außer es handelte sich um eine berechtigte Ehescheidungsklage (71/2). Mit Recht wird auf die Papstansprache vom 6. 11. 49 hingewiesen, in der Pius XII. feststellt, daß der Richter nur aus schwerwiegenden Gründen die Scheidung aussprechen darf; in sehr vielen Fällen hat aber heute der Richter durchaus die Möglichkeit, im Gegensatz zu anderen Kollegen sich gegen die Ehescheidung auszusprechen (78-82). — Es sei an dieser Stelle auch auf den ersten Abschnitt des Buches hingewiesen. P. meint, daß die vom hl. Offizium am 1. April 1944 verurteilte Lehre vom Primat der personalen Ehezwecke der in den zahlreichen Ehescheidungen zum Ausdruck kommenden falschen Sicht der Ehe entgegenkommt (10 ff.); ebenso stellt er mit Recht fest, daß die weitverbreitete Geringschätzung der Jungfräulichkeit (auch in der Seelsorge der Geistlichen) den Sinn für eine opferbereite Ehegemeinschaft nimmt (11 ff.). Fuchs.

Arnold, Fr. X., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Unters. z. Theol. der Seelsorge 2). gr. 8° (171 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.80. — Bevor A. im 2. Teil seines vorliegenden Werkes darangeht, einen geschichtlichen Aufriß der Pastoraltheologie seit der Aufklärungszeit zu geben, legt er im 1. Teil die grundsätzlichen Gesichtspunkte dar, die zu verwirklichen eine Theologie der Seelsorge dienen muß. Von dem dort aufgerissenen Idealbild soll den geschichtlichen Darlegungen der Maßstab für ihre Bewertung gegeben werden. Es geht dem Verf. um das Prinzip des gottmenschlichen Zusammenwirkens, das alle Seelsorge leiten muß. Ein 1. Kapitel zeigt die Seelsorge in der Polarität von „naturhaft-organologischer" und „geistig-personaler" Wirklichkeit und Aufgabe, die er im Auf und Ab der Geschichte dialektisch auseinandergefallen sieht. Vor allem wird die in unseren Tagen so lebendige Leib-Christi-Lehre als übermäßig ins Organologische abgeglitten dargestellt. Daß in manchen Äußerungen einer übertriebenen liturgischen Bewegung und einseitigen Gemeinschaftsreligiosität die Einheit des mystischen Leibes zu sehr auf Kosten der Personalität seiner Glieder ging, ist kein Zweifel, und es ist gut, daß dies hier herausgestellt wird. Die Kritik an manchen Autoren dieser Richtung dürfte aber doch ein wenig weit gehen. Es sei daran erinnert, daß auch die Enzyklika Mystici Corporis lehrt, daß die Einheit der Glieder untereinander und mit Christus, dem Haupte, mehr als „moralisch" sei. Allerdings ist sie nicht einfach „physisch" im Sinn eines

natürlichen Organismus, jedenfalls aber doch über das intentionale Tun des Menschen hinausgehende Einheit ontologischer Art. Mit all dem soll allerdings nicht geschmälert werden, daß ein Hinweis auf die Gefahren solcher Betonung gut ist. Nicht ganz unmißverständlich sind die Äußerungen des Verf. zugunsten des personalen Tuns des Menschen im Glauben. „Aus dem Glauben an die Passion Christi stammt die sündenvergebende Kraft und die Kraft der Sakramente überhaupt. . . . Die Sakramente insgesamt empfangen im Neuen Bund ihre Wirksamkeit aus dem Glauben" (38). Diese sehr kausal aussehende Funktion des Glaubens wird dann allerdings gemindert: „Der Glaube ist die unerläßliche Vorbedingung dafür, daß das Sakrament in Wirksamkeit treten kann." Es können diese Äußerungen durchaus richtig verstanden werden und bringen das Opus operatum in rechte Stellung zum Opus operantis, können aber auch leicht einseitig verstanden werden. — Ein weiteres Kapitel des ersten Teils erinnert das kirchliche Mittlertum an seine reine Werkzeuglichkeit, die A. keineswegs nur im Sinne eines reinen „Mittels" äußerer Art, wohl aber so verstanden wissen will, daß das personale Gegenüber zwischen Mensch und Gott in seinem Recht bleibt. — Der größere 2. Teil zeigt dann den pastoraltheologischen Anthropozentrismus als Erbe der Aufklärung, deren Einbruch in die Theologie deutlich gemacht und vor allem in den Folgen für die Pastoraltheologie — wo sie sich naturgemäß am meisten auswirken konnte — aufgewiesen wird. Als Auswirkung in Theorie und Praxis bis in die neueste Zeit werden vor allem die einseitige Auffassung der seelsorglich handelnden Kirche, die Verkürzungen in der Glaubenskatechese und das anthropozentrisch-psychologisch-ethische Liturgieverständnis dargelegt. — Die Objektivität aber veranlaßt den Verf., am Schluß doch auch die positive Bedeutung, die bei allem Negativen den von der Aufklärung herkommenden Kräften beizumessen ist, darzulegen. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, diese mehr positiven Gesichtspunkte mit in die ganze Darstellung zu verweben. Für die gesamte Theologie, auch die dogmatische, ist A.s Untersuchung von großem Interesse. Semmelroth.

Lyonnet, A., Préambule à l'acte de foi. kl. 8° (107 S.), Paris 1949, Lethielleux. Fr. 100.—. — Wer sich aus dem Titel dieses Bändchens eine Vorstellung von seinem Inhalt machen wollte, würde wahrscheinlich fehlgehen. Es handelt nicht von dem, was man gemeinhin unter den „praeambula fidei" versteht. Davon ist *auch* die Rede, aber noch von viel mehr Dingen. Viel aufschlußreicher ist der Titel des Reklamebandes: Être Chrétien? Qu'est-ce dire? Tatsächlich wird hier auf knapp 110 Seiten eine Auseinandersetzung mit den „Elementen" des christlichen Lebens geboten: Gottes Offenbarung und des Menschen Freiheit, Gnade und Kirche, Sünde und Sakramente, Opfer und Berufsethos, Marienkult und Apostolatsgedanke — dies und noch vieles andere wird zur Diskussion gestellt. Es geht nicht bloß um intellektuelle Aufklärung, sondern es geht um eine persönliche Konfrontierung. Nicht umsonst trägt das Büchlein am Kopf das Wort aus den „Notes de captivité" von J. Rivière: „Plus intéressant que de démontrer la foi chrétienne, ce serait d'induire en tentation pour y faire tomber." Der Verf. hat beachtliches Geschick dazu, das Christsein so zur „Versuchung" zu machen. Die Sprache ist ungemein lebendig und konkret. Sie zwingt geradezu zum Mitgehen. Immer wieder münden die Darlegungen in die Form der Selbstbesinnung und der persönlichen Stellungnahme. Die Tatsache, daß diese „Notizen", so wie sie liegen, aus den Diskussionen im Gefangenenlager stammen, verleiht ihnen den besonderen Reiz der Echtheit und Lebenswärme. Mag der Theologe aus diesen Blättern nichts Neues holen, der Seelsorger wird sie mit um so größerem Gewinn durchlesen. Bacht.

Scherer, R., Christliche Weltverantwortung. 3., erweiterte Aufl. kl. 8° (256 S.). Franfurt a. M. 1949, J. Knecht. Geb. DM 5.80. — Wenn K. Jaspers im Namen der menschlichen Existenz gegen das Christentum protestiert, dann ist einer seiner Gründe die vermeintliche Entfremdung des Christen gegenüber der Welt und Weltverpflichtung. Um so dringlicher erscheint da die Aufgabe der christlichen Theologie, sich über das grundsätzliche Verhältnis des Chri-

sten zu seinen innerweltlichen Aufgaben klar zu werden. Dies ist das Thema des vorliegenden Werkes. Die Tatsache, daß es zum drittenmal aufgelegt wird, zeigt, daß es einem weithin empfundenen Anliegen dient und daß es eine dankbare Lesergemeinde gefunden hat. Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß hier ein Laientheologe spricht, der mitten aus seinem täglichen Bemühen heraus, christliche Weltverantwortung zu leben, seine Beobachtungen und Reflexionen formuliert. Was in den drei Hauptteilen des Werkes geboten wird („Die natürliche Erfahrung von der Welt" — „Die Welt von Christus her gesehen" — „Die Haltung des Christen zur Welt") sind im besten Sinne Umrisse einer vom Glauben erleuchteten und wirklichkeitsnahen Laienaszetik, wie sie schon lange fällig war. Bei allem Wissen um die Sündverfallenheit der Welt und ihre dämonischen Lockungen durchzieht das Buch ein befreiender und frohmachender Optimismus, dessen Quelle nicht irgendein humanitärer Aktivismus ist, sondern der unerschütterliche Glaube an das Pauluswort: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi!" In einer Zeit, in welcher die katholische Laienschaft so machtvoll zum Bewußtsein ihrer Mitverantwortung am Reich Gottes in dieser Welt erwacht ist, hat dieses Buch eine große Mission zu erfüllen. Der Verf. ist sich dabei durchaus bewußt, daß er zunächst nur „die Grundlage zu einer Anleitung christlicher Lebensführung in der Welt" bietet. Es wäre nur zu wünschen, daß er auch die in Aussicht gestellte Durchführung dieser Anleitung bald vorlegen könnte. Bacht.

Schmidt, H., Geborgen im Vatergott. Ein Trostbuch von der göttlichen Vorsehung für eine apokalyptische Zeit. 8° (484 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 8.80. — Der durch seine „Organische Aszese" bekannte Verf. führt mit diesem Buche seine schon damals angekündigte Absicht aus, die dort zusammengefaßten Fragen des innerlichen Lebens in eingehenderen Teilbehandlungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen. „Geborgen im Vatergott" ist der erste Versuch dieser Art. In ihm wird die vierte Materialstufe der caritas, der Liebe zum Vatergott, mit der entsprechenden passio, der Leidensbereitschaft und Kreuzesliebe, zu einer organischen Einheit zusammengebracht. Die Zeitumstände ließen es angebracht erscheinen, diesem im Augenblick vordringlichsten Fragenkomplex auch die erste Berücksichtigung zu schenken. Das Buch soll kein Volksbuch sein. Es wendet sich, wie das Vorwort betont, an jene Kreise, die zeitaufgeschlossen die Probleme der Gegenwart sehen und als Laienapostel Gott und der Kirche dienen wollen. Der erste Teil läßt den Vatergott als den Gott der Liebe und des Lebens vor dem Auge des Lesers erstehen, der zweite Teil zeichnet die Vorsehung des himmlischen Vaters, besonders in dem Leid der heutigen Zeit, im dritten Teil wird die „Blankovollmacht" und ihre „Spizenleistung" in der Kreuzesliebe als die vom Menschen geforderte Antwort dargetan. Vieles wird in dem Buche gesagt, was gut und schön ist, über den Sinn des Leidens, über apokalyptische Zeiten mit ihrem diabolischen Spiel und mit Gottes weisen Absichten; manche anregende Gedanken lassen sich daraus entnehmen, und die alte, traditionelle Aszese erhält wieder einmal eine neue Form. Das alles ist anzuerkennen, aber es darf auch nicht verschwiegen werden, daß so die Psychologisierung und Mechanisierung des inneren Lebens einen weiteren Fortschritt gemacht hat zum Schaden gerade des „Organischen". Die Sprache entspricht leider zu wenig dem religiösen Empfinden und berücksichtigt auch kaum das Gefühl für die Feinheit des geistigen Lebens. Einige Gedichte, ohne Angabe des Verfassers meistens, wären besser weggeblieben. Die modern anmutenden Formulierungen („totale Dämonisierung der Menschheit", „diabolisierte Helfershelfer", „das mit diabolischer Grausamkeit herbeigeführte Massenleid als Mittel Satans zur Dämonisierung der gesamten Menschheit", „Tarnungsmanöver", „Blankovollmacht", „Spitzenleistung" usw.) dürften auf dem Gebiet des Religiösen nur mit größter Vorsicht verwandt werden und könnten bei dieser Häufigkeit eine Wirkung auslösen, die sicherlich nicht vom Verf. beabsichtigt ist. Beumer.

Pascher, J., Form und Formenwandel sakramentaler Feier. Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen. 8° (96 S.) Münster 1949, Aschendorff.

DM 3.80; geb. DM 4.80. — Man wird mit Freude das neue Werk des Münchener Professors für Pastoraltheologie begrüßen, worin er wieder eindringlich den künftigen Priestern wie auch dem „priesterlichen" Volke die Schätze des kirchlichen Gnadenlebens zu erschließen sucht. Das neue Werk ist wohl auch eine schöne Frucht des schöpferischen Gedankens der Liturgieenzyklika, die Liturgie sei nicht zum Stillstand verurteilt, sondern etwas Lebendiges, das sich stets nach den seelsorglichen Bedürfnissen richten müsse. Damit diese Entwicklung in geordneten Bahnen verlaufe, sucht P. in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung nach den objektiven „Vollformen" der irgendwie schon von Christus grundgelegten sakramentalen Symbolik und nach den mehr psychologisch wirksamen Kultgesetzen. Daß der Verf. der „Theologie des Kreuzes" in allen Sakramenten das Grundmotiv des Kreuzes und der Auferstehung — d. i. der Quelle und des Zieles allen Heiles — aufscheinen läßt, ist ein Hauptverdienst der Schrift. Es dürfte die Eigenart P.s darin stets bestehen, in Pastoral und Liturgik vom Dogma auszugehen. Hier bieten sich neue Gesichtspunkte als wertvolle Ergänzung der mehr historischen Arbeiten Jungmanns u. a. Im Umkreis der Sakramente beschäftigt P. vorab die Eucharistie, zumal er trotz der Hervorhebung des Sakramentalen durch den Titel auch dem Opfercharakter der heiligen Messe nachgeht. Man muß gerade diese Ausführungen zu seinen früheren hinzunehmen (vgl. Schol 24 [1949] 627). Gemmel.

Casel, O., O.S.B., Heilige Bronnen. 12 Opstellen over Liturgie en Monnikendom. 8° (264 S.) Brüssel 1947, Desclée end Brouwer. — Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine Übersetzung von 12 Artikeln, die P. Casel in einem Zeitraum von fast 20 Jahren in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht hatte. Von daher versteht sich die Mannigfaltigkeit der Themen, die aber alle irgendwie um die beiden Grundthemen seines ganzen wissenschaftlichen Bemühens kreisen: Liturgie und Mönchtum. Es ist verständlich, daß vor allem jene Aufsätze berücksichtigt sind, in denen C. seine ihm eigentümliche Meßopfererklärung und seine Sicht der christlichen Mysterien niedergelegt hat (z. B. „Die Messe als Mysterienhandlung", „Zur Idee der liturgischen Festfeier", „Die ostchristliche Opferfeier"). Jedermann weiß, wie sehr diese Dinge im Widerstreit der theologischen Meinungen stehen (vgl. Schol 20—24 [1949] 586—591). Es wäre schade, wenn darüber die Beiträge, die C. zu einer vertieften Sinndeutung des christlichen Mönchtums geliefert hat, vergessen würden. Insofern hat der Herausgeber dieser flämischen Übersetzung gut daran getan, auch sie in seine Sammlung aufzunehmen. — In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß *„Das christliche Kultmysterium"* von C. im Gregorius-Verlag, Regensburg 1948, in 3. Aufl. erschienen ist. In der Vorbemerkung weist C. darauf hin, daß von diesem Werk 1943 bzw. 1946 eine flämische und eine französische Übersetzung herausgekommen ist. Bacht.

*

Traité de Droit Canonique. Publié sous la Direction de R. Naz. T. I. Livres I et II. Introduction. Règles générales. Des Personnes. Par R. Naz, C. de Clercq, C. Lefebvre, H. Durand, F. Claeys Bouùart, É Jombart, gr. 8° 780 S.) Paris 1948, Letouzey et Ané. — Daß der bekannte Herausgeber des Dictionaire de Droit Canonique, R. Naz, als Leiter und Mitarbeiter dieses Kommentars zeichnet, wird ihm das Vertrauen vieler sichern. Man wird N.s Bestreben, der kanonistischen Wissenschaft überallhin den Weg zu bahnen, erst recht würdigen, wenn man im Vorwort seine auf römischen Erklärungen fußende Bemerkung liest, manche kirchenrechtliche Zentralisierungsbestrebungen entsprängen dem Mangel an geschulten Kanonisten in vielen Diözesen. Diesem Ziele kanonistischer Schulung wollte N. auch durch die Wahl der Landessprache (nebst häufigen Hinweisen auf die Zivilgesetzgebung) dienen. Willkommen werden die eingestreuten geschichtlichen Rückblicke sein. Bei allem ist freilich große Kürze angestrebt, die allerdings auf dem gegebenen Raume die Einbeziehung vieler einschlägiger Fragen ermöglichte. Der Raumersparnis sollte zweifelsohne auch der gar kleine Druck dienen, der das Entziffern z. B. der Anmerkungszahlen sehr erschwert. Ver-

dienstvoll sind die Indices und die angegebene Hauptliteratur, bei der auch die deutsche gut berücksichtigt ist. — Viele strittige Fragen finden eine klare Stellungnahme. Der Kirche wird die Vollmacht, innere Akte zu befehlen, abgesprochen. Die Unterlassung des vorgeschriebenen Anhörens des Rates untergeordneter Instanzen ziehe Ungiltigkeit nach sich (dann müßte freilich nach c. 11 nicht nur gesagt sein: satis est ad valide agendum, sondern: requiritur). Die Vollmachtergänzung nach c. 209 wird auch auf die Eheassistenz ausgedehnt. Über die Zuteilung der bischöflichen Jurisdiktion durch den Papst hätte bereits auf die einschlägige Stelle in der Enzyklika Mystici Corporis hingewiesen werden können. Sehr gut wird der Unterschied zwischen der rechtlichen und moralischen Freiheit beim Ordensaustritt hervorgehoben. Schon sind die weltlichen Institute nach dem Orendsrecht behandelt, das — außer den geschichtlichen Bemerkungen von R. Naz — den langjährigen Mitarbeiter an der Revue des Communautés Religieuses, É Jombart S. J., zum Verfasser hat. — Die Leser werden den Wunsch hegen, der trotz der Verschiedenheit der Mitarbeiter sehr einheitliche und den wissenschaftlichen wie praktischen Forderungen gut angepaßte Kommentar möge seine baldige Vollendung finden.

Gemmel.

Jombart, É., S. J., Manuel de Droit Canonique conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège. gr. 8° (565 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Unter dem Eindruck, die Kenntnis des neuen Kirchenrechts sei noch nicht genug Gemeingut des Klerus und die Rechtsbefolgung leide darunter, will J., Dekan der kanonistischen Fakultät am Institut Catholique zu Toulouse, in seinem Handbuch nicht zunächst der Weiterführung der Forschung dienen, sondern in pastoraler Absicht den wesentlichen Inhalt des ganzen Codex in möglichst verständlicher Weise darbieten. Die juristische Ausrüstung des Codex mochte, wie auch die Umständlichkeit mancher Kommentare, viele in der Praxis Stehende abschrecken. Hier vereinigen sich vollkommenste Stoffbeherrschung — was bei J. vor allem bekanntlich für das Gebiet des Ordensrechtes gilt — mit leichtester Lesbarkeit. Bei aller Kürze streut J. doch wertvolle geschichtliche Bemerkungen ein; auch nimmt er gelegentlich in Kontroversen Stellung. Hierdurch, vor allem aber dank der Folgerichtigkeit seiner ganzen Darstellung, dient er tatsächlich auch der Weiterführung der Forschung. Beachtenswert ist die ritterliche Ehrenrettung des Codex gegenüber mancher allzu kleinlichen Kritik. Auch ist sein Hinweis, die amtliche Definition des Häretikers betreffe wegen des pertinaciter nur den formellen Häretiker, wichtig z. B. für die Frage der Kirchenmitgliedschaft. Die gesetzliche Delegation der Jurisdiktion will J. festhalten, ohne sie jedoch soweit auszudehnen wie Ojetti. Die fast bei jedem Autor verschiedene Grenzziehung bei dieser gesetzlichen Delegation dürfte die Frage wecken, ob denn nicht die Absicht des Gesetzgebers, mit der Verworrenheit der Terminologie auf diesem Gebiete aufzuräumen, vereitelt zu werden droht. Wenn in c. 145 jede stabile Teilnahme auch an der Weihevollmacht ein officium s. stricto genannt wird, ist die zweifelsohne stabile Weihe-Vollmacht jedes Priesters zum Beichthören zweifelsohne ein striktes Amt. Dann sind aber die jedem Beichtvater bzw. jedem Priester für die bekannten Grenzfälle erteilten gesetzlichen Jurisdiktionsvollmachten mit seinem Weiheamt verbundene *ordentliche* Vollmachten. Es fehlt nichts zur Definition des c. 197. Man könnte auch wohl nicht, ohne den Worten Gewalt anzutun, eine durch den abstrakten Gesetzesbuchstaben verliehene Vollmacht einer „Person" übertragen nennen. Liegt denn hier irgendeine „persönliche" Rücksicht vor? Can. 197 will sagen, die gesetzlich mit einem unpersönlichen Amte verbundene Vollmacht sei eine ordentliche, die *von Person zu Person* übertragene sei delegiert. Es dürfte aussichtsvoll sein, die Absicht des Gesetzgebers zu unterstützen und im amtlichen wie wissenschaftlichen Sprachgebrauch den Ausdruck „gesetzliche Delegation der Jurisdiktion" auszuschalten, so daß es, wie der Codex es will, nur mehr eine gesetzliche amtliche und eine persönlich übertragene Jurisdiktion gibt. — Ein solches kurzes und im Wesentlichen vollständiges, aber auch leichtgeschürztes Handbuch dürfte sich auch für andere Sprachen empfehlen.

Gemmel.

Vermeersch, A., S. J. (†) et Creusen, J., S. J., Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. T. I. Libri I. et II. Codicis Iuris Canonici. Ed. 7, a P. Creusen recognita. gr. 8° (XVI u. 689 S.) Mecheln-Rom 1949, Dessain. — Dieser 1. Bd. der ersten Nachkriegsauflage, der auch das bevorzugte Sondergebiet der beiden Verfasser, das Ordensrecht, enthält, wird mit Freude und Dankbarkeit begrüßt werden, zumal die neueste Literatur nachgetragen ist und auch drängende Fragen neu aufgegriffen werden. Hierfür sei hingewiesen auf die soziologische Stellung der moralischen Personen. Leider wird die Frage an den verschiedensten Orten und darum nicht ganz einheitlich gelöst. Es wird hingewiesen auf das Subsidiaritätsprinzip, das Laienvereinsrecht, die Benennung „kirchliche" Güter, die Katholische Aktion und ihr Verhältnis zu den übrigen Verbänden, auch auf die französische Institutionentheorie. Heute, in der Zeit der Totalitarismen, wäre diese theoretisch und praktisch vordringliche Frage wohl ex professo gerade vom Rechtsstandpunkt zu behandeln, weil erst dann überall eine einheitliche und sachlich fördernde Linie zu erwarten wäre. Die neue Literatur wäre beizuziehen, wie Beil, von Nell-Breuning. Derartige neue Durcharbeitungen, wie sie der Fortschritt eines das stürmische Rechtsleben begleitenden Lehrbuches immer wieder fordern wird, werden den jetzigen Herausgeber dazu zwingen, die sonst löbliche Pietät und Bescheidenheit dem hochverdienten Begründer der Epitome gegenüber vor den sachlichen Notwendigkeiten zurücktreten zu lassen und schließlich die Hand an eine einheitliche Durcharbeitung des gesamten Textes zu legen und auch als alleiniger Herausgeber die Verantwortung auf sich zu nehmen. — Da die wissenschaftliche Vertiefung der Kanonistik das unantastbare Erbe der Vermeersch'schen Epitome bleiben wird, dürften einige Hinweise willkommen sein. Wenn wegen der Rückwirkung des Gesetzes ein früher Säkularisierter betroffen wird, ist wohl nicht von „Bestrafung" zu sprechen. Das Gemeinwohl verlangt, daß in Seminarien nur Menschen wirken, die kein Rätsel aufgeben. Man könnte wohl einmal von Entschädigungspflicht sprechen, ähnlich wie bei einer Enteignung im Dienste des Gemeinwohles. — Bei positiven Gesetzen kommt für den Verpflichtungsgrad und besonders für die Sanktion zweifelsohne auch manchmal der Wille des Gesetzgebers in Frage, wie Suarez mit Recht lehrt. So verpflichten die Ordenssatzungen hier unter Sünde, dort nicht. Das Ziel ist das gleiche. Der Wille entscheidet. — Man kann zugunsten van Hoves sagen, daß keine gesetzliche Gewohnheit zustande käme, wenn nicht durch wenigstens schweigende Zustimmung des zuständigen Superiors ad actum (nicht schon zur endgiltigen Gewohnheit) eine „legitime" Praescription erreicht würde. Die Gesetzeszustimmung bildet den Rahmen, der durch die fortlaufende Zustimmung ad actum ausgefüllt wird, bis die Zeit erreicht ist. Man kann eben dann annehmen, daß die aktuellen Zustimmungen in bleibenden objektiven Zuständen begründet liegen. Diese Auffassung wird dem c. 25 offenbar am meisten gerecht. — Höchst unbefriedigend und bei den verschiedenen Autoren ganz chaotisch ist die Nachkodexlehre über die „gesetzliche Delegation" der Jurisdiktion. Trotz einiger Inkonsequenzen nach dem Kodex dürfte die vom Kodex offenbar mit Recht erstrebte Flurbereinigung zu unterstützen sein. Man kann aber unmöglich eine gesetzliche Delegation commissa personae nennen, ohne den Worten jeden Sinn zu nehmen. Deshalb muß nach den reichen Möglichkeiten des c. 145 der Begriff des officium eine entsprechende Ausweitung erfahren. — Daß die error-communis-Vergünstigung auch auf die Eheassistenz auszudehnen sei, dürfte dem stylus curiae nicht entsprechen. — Nach c. 501 dürften wohl nur jene Ortsobern in einer exemten klerikalen Genossenschaft Prälaten genannt werden, denen die Satzungen eine äußere Jurisdiktion übertragen. Die verschiedenen Lösungen im Buche sind nicht einheitlich. — Öffentliche Gelübde gehen immer auf einen Vertrag mit der Genossenschaft als auf ihr Objekt. Auch die S. J. übernimmt sofort, wenn auch nicht die übliche positive Gegenverpflichtung, so doch eine vielfältige naturrechtliche, in den Satzungen klar zum Ausdruck gebrachte Verpflichtung, was zum Vertrag genügt. — Wenn Gelübde weltlicher Institute durch die kirchliche Anerkennung der Satzungen eine Art Öffentlichkeit erlangen sollen, wie Cr. meint, dann

müßte eine Definitionsänderung der Öffentlichkeit der Gelübde vorhergehen. Die satzungsgemäßen Gelübde der Vinzentiner wurden durch die Bestätigung der Satzungen nicht als öffentliche aufgefaßt. — Mögen die 2 anderen Bände dieser neuen Auflage mit ihrem 40. Tsd. (!) bald erscheinen können und vielleicht auch aus reicher Erfahrung Anregungen de lege ferenda darbieten! Die neuen Nöte erheischen neu Wege, vorab auf dem so leicht erstarrenden Rechtsgebiet. Gemmel.

Scharp, H., Wie die Kirche regiert wird. 8° (124 S.) 3., erweiterte Aufl. Frankfurt 1950. Knecht. DM 4.80. — Das seit langem vergriffene Büchlein des ehemaligen Chefredakteurs der Rhein-Mainischen Volkszeitung erscheint zur rechten Zeit in neuer, erweiterter Auflage. Die Pilger, die im Anno Santo nach Rom strömen, finden in ihm einen zuverlässigen Führer durch die ihnen meist doch völlig fremde Welt des kurialen Roms. In knapper, anschaulicher Sprache ohne jeden unnötigen gelehrten Apparat wird der Leser mit all den Personen, Einrichtungen und Gebräuchen bekannt gemacht, auf die er in Rom allenthalben stößt. Nichts Wesentliches ist vergessen, angefangen von der Person und kirchenrechtlichen Stellung des Papstes bis zu den römischen Kongregationen und der päpstlichen Hofhaltung. Gewiß konnte man all das auch früher schon beschrieben finden — aber man hätte dann eben die verschiedenen Handbücher und Nachschlagewerke einsehen müssen. Nun ist alles in einem kleinen, vorzüglich ausgestatteten Bändchen vereinigt. Freilich, es ist nicht das innerste Mysterium das Kirche, das so sichtbar wird. Aber der Verf. weiß das selbst, wiewohl ich mir denken könnte, daß er in der Einführung darauf noch ein paar Worte mehr hätte verwenden können. Bacht.

Breña, D. N., La Filosofía del Derecho en la Antigüedad Christiana. Una curva del pensamiento filosófico. gr. 8° (53 S.) México 1949, Elysan. — Eine verheißungsvolle Stimme aus dem wieder geistig freieren Mexico! Der Verf. will auf eine in der Rechtsgeschichte oft übersehene, aber für die Rechtsentwicklung ausschlaggebende Zeit hinweisen: auf das Urchristentum, zumal sich dessen Rechtsgeschichte in unserer Zeit oft wiederholen müsse, in der nicht Götzen aus Holz oder Stein, aber doch ähnliche zu zerschlagen seien. Der urchristliche Wandel im Rechtsdenken ist vor allem das Verdienst des *hl. Paulus*. Er hat dem vorher oft sehr unklaren Naturrecht das *Naturrecht* entgegengestellt, das nicht nur einer Weltvernunft, sondern dem *persönlichen* Gott entstammt und somit auch der Zielstruktur und dem tiefsten Sehnen des Menschen entspricht. Dieser Ursprung in Gott verleiht der naturrechtlichen Staatsautorität den Adel, daß sie die Gewissen binden kann, aber auch die Grenze, daß ihr Widerstand geleistet werden muß, wenn sie sich gegen Gott erhöbe. Die höchste systematische Ausgestaltung für jene Zeit erfuhr das paulinische Naturrecht bei Augustin. Dessen Staatslehre wird in Schutz genommen gegenüber manchen Verzeichnungen. Auch nach Augustin war die Staatsautorität naturnotwendig, auch für das Paradies. Nur wäre hier die Strafgewalt überflüssig gewesen, so daß nach ihm nur diese als Folge der Erbsünde anzusprechen ist. Der augustinische *Gottesstaat* ist in keiner Weise ein Gegensatz gegenüber dem politischen Staat als dem Teufelsstaat. Gottesstaat und Teufelsstaat sind die Gemeinschaften der Guten und Bösen in Kirche und Staat. Die paulinisch-augustinische Naturrechtslehre — darin klingt die geistvolle Darstellung aus — findet ihre geradlinige Fortführung im hl. Thomas von Aquin und ist so die Grundlage der wahren christlich-abendländischen Kultur. Gemmel.

Bovini, Gius., La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana (Juristische Serie der Röm. Universität 28). gr. 8° (VIII u. 164 S.) Mailand 1948, Giuffrè. Lire 550.—. — Wie das Edikt von 313 in seinen beiden Teilen die Gewährung der Religionsfreiheit an die Christen von der Rückgabe ihrer Güter unterscheidet, so behandelt auch unsere Schrift diese beiden Fragen getrennt. Albertario, Erforscher der altrömischen juristischen Person, betont in der Vorrede die Zuständigkeit unseres Verf.

für beide Fragengebiete: für das mehr Archäologische der altchristlichen Kultgebäude und Begräbnisstätten wie für das mehr Juristische. B. unterzieht die wichtigsten Theorien über die Besitz- und Vereinsrechte der ersten Christen einer gründlichen Prüfung. Er schließt sich der neueren, bei uns von Schnorr von Carolsfeld und Gerda Krüger (neuestens auch von E. Wolf, vgl. Schol 24 [1949] 632) vertretenen Auffassung an, die kirchlichen Zusammenkünfte wie auch der Besitz der Kirche hätten als solche nie als ungesetzlich gegolten. Man wird es immerhin verstehen, wenn I. Zeiger Krüger gegenüber betont, daß noch längst nicht alle Rätsel gelöst seien (Schol 12 [1937] 626 f.). Man müßte wohl auf den auffälligen Unterschied zwischen den beiden Teilen des Edikts von 313 hinweisen. Während im 2. Teil des Edikts die christlichen Güter einfach restituiert werden, so daß der rechtliche Charakter des früheren Besitzes bestätigt erscheint, wird im 1. Teil die Religionsfreiheit den Christen *verliehen*, wobei in mehreren verschiedenen, aber sachlich sich gleichbleibenden Formulierungen das *Neue* dieser Verleihung betont wird. So sagt ein Text: ut *daremus* et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem. . . . Man könnte also wenigstens für die Zeit kurz vor dem Edikt von 313 nicht ohne weiteres von der Anerkennung des christlichen Eigentumsrechtes auf die rechtliche Anerkennung der christlichen Religionsfreiheit schließen. — Für die Schilderung der Einstellung der ersten Christen dem Staate gegenüber wird man sich besser nicht mehr auf Tröltsch berufen (156 f.), dessen Anschauungen hierin auch auf evangelischer Seite als überholt betrachtet werden.

Gemmel.

Fernández Conde, M., España y los Seminarios Tridentinos. gr. 8° (96 S.) Madrid 1948, Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto „Enrique Flórez". — Mit Angabe vieler Quellen nebst Auszügen und erstmalig veröffentlichten Dokumenten stellt C. die Hauptschwierigkeiten dar, denen die Errichtung tridentinischer Seminarien in Spanien begegnete. Eine Schwierigkeit entsprang gerade einem unbestreitbaren Vorzug der damaligen spanischen Kirche: Die blühenden kirchlichen Universitäten nebst ihren Kollegien schienen vielen ein Mehr gegenüber den tridentinischen Seminarien zu sein. Nach dem zutreffenden Urteil C.s jedoch hätten die Seminarien, deren Ziel mehr die Erziehung eines würdigen Klerus war, sehr leicht dem Universitätsorganismus zur Vervollständigung eingegliedert werden können. Es kamen hinzu Schwierigkeiten der Dotation angesichts der Armut mancher Diözesen, die auch durch die zu diesem Zwecke kirchlich genehmigte Zusammenlegung kleinerer Benefizien nicht behoben werden konnte. Auch ergaben sich Widerstände von seiten der Domkapitel. Nach dem Willen des Tridentinums sollten die regelmäßig abzuhaltenden Provinzialkonzilien und Diözesansynoden die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse überwachen. Aber diese Tagungen kamen fast ganz in Wegfall — ausgenommen das rühmliche Beispiel von Tarragona. Die Schuld hierfür trug der spanische König. Hatte er auch die Beschlüsse von Trient zum Staatsgesetz erhoben, so hatte doch die Entsendung königlicher Legaten zu jenen bischöflichen Zusammenkünften zur Folge, daß der Papst dieser Entsendung entgegentreten mußte und dann fast niemand mehr die Einberufung einer derartigen Tagung wagte. Gegenüber dem folgenschweren Versagen Spaniens auf diesem Gebiet weist C. hin auf das herrliche Beispiel des hl. Karl Borromäus und auf die Verdienste der Lazaristen und Sulpizianer um die Heranbildung des französischen Klerus.

Gemmel.

Die Verfassungen der modernen Staaten. Eine Dokumentensammlung, hrsg. und mit Einführung versehen von B. Dennewitz unter Mitarbeit von B. Meißner, gr. 8° I. (1947), 224 S., II. (1948), 260 S., III. (1948), 256 S., IV. (1949), 211 S. Hansischer Gildenverlag, Hamburg. II. u. III. je DM 8.—; IV. DM. 9.80. — Schon als Materialsammlung sind die Hefte wertvoll, da wichtige und zum Teil nicht ganz leicht zugängliche Verfassungen bis herab zu den jüngsten Verfassungen deutscher Länder und zum Bonner Grundgesetz vorgelegt werden. In seinen Einführungen geht der Herausgeber vor allem auf die Typologie der Verfassungen ein. Recht beachtlich sind namentlich die

Ausführungen in Heft III. zum Typus der sog. berufsständischen Verfassung; sehr selten wird man Ausführungen finden, die dem Gedanken der berufsständischen Ordnung im Sinne von „Quadragesimo anno" so gerecht werden wie diese. Die sehr ausführliche Bibliographie (68 Seiten) und das Sachregister (55 Seiten) in Heft IV werden für wissenschaftliche Arbeiten gute Dienste leisten. v. Nell-Breuning.

Fischer, E. H., Auf den Spuren eines großen Dillinger Kirchenrechtslehrers und Universitätskanzlers (Fr. X. Schmalzgrueber): Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Univ. Dillingen, Dillingen 1949, S. 50-65, Hochschule. — In Cod. XV 231 der Dillinger Kreis- und Studienbibl. befinden sich „Orationes in Promotionibus ad Gradum etc." Th. Specht hat bisher als einziger ganz kurz auf sie in seiner „Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen", Freiburg 1902, 298, aufmerksam gemacht und dabei darauf hingewiesen, daß der „größere Teil" der Reden von Schmalzgrueber (Sch) stamme. Die erste eingehende Einsicht in die Hs bietet nun F. Er weist überzeugend nach, daß 55 von den 56 Reden, die einen Zeitraum von 38 Jahren umspannen, teils mit Sicherheit, teils mit großer Wahrscheinlichkeit von Sch. stammen und meist bei Promotionen gehalten wurden. Der größere Teil von 36 Reden fällt in die Jahre 1717-1723 oder 1724, in denen Sch. zum ersten Mal Kanzler der Universität war. Es befinden sich aber in der Hs auch Reden aus anderen Anlässen, wie z. B. die Antrittsrede von Luzern (1701), von Innsbruck (1702) und von Dillingen (1705). Ideengeschichtlich sind diese Reden deshalb bemerkenswert, weil Sch. keine Festansprachen bei diesen Gelegenheiten hielt, sondern sich in ihnen mit aktuellen theologischen Problemen auseinandersetzte, wie etwa mit dem Kampf um Quesnel, die Bulle Unigenitus Klemens' XI, den Gallikanismus und Jansenismus. Dogmatisch stellen die Reden vor allem den Primat des Papstes deutlich in allen diesen Streitigkeiten hervor. So dürften die Ansprachen ein neues wertvolles Zeugnis für die Aktivität der damaligen Dillinger Universität wie für das ganze deutsche Wissenschaftsstreben dieser Zeit sein. Daher wäre vielleicht einmal eine nähere Untersuchung ihres Inhaltes ganz angebracht. — Zur Festschrift vgl. auch Schol 25 (1950) 312. Weisweiler.

1950 K 3972 c

1. FEB. 1965

6. APR. 1965

24. JULI 1967

6. DEZ. 1978

28. AUG. 1979

30. NOV. 1979

17. DEZ. 1981

4. MRZ. 1983

30. MRZ. 1983

4.60