

Quellen das Bild der Darstellung nicht wesentlich verändert werde, zu Recht besteht, kann wohl erst die Zukunft sicher erweisen. Vielleicht wird sich auch sogar bei Auffindung und Durchforschung noch unbekannter Quellen doch ein größeres Interesse der deutschen Bischöfe für das Konzil da und dort ergeben, als J. anzunehmen scheint. Aber all das wird ihm höchstens Anlaß sein, seine gewiß vorzügliche Arbeit nicht ruhen zu lassen, deren Fortführung die ganze wissenschaftliche Welt mit Spannung erwartet. L. Ueding S. J.

Bartz, W., *Das Problem des Glaubens. In Auseinandersetzung mit Joseph Kleutgen behandelt* (Trierer Studien 2). gr. 8° (144 S.), Trier 1950, Paulinus-Verlag. DM 7.20. — Schlund, R., *Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*: ZKathTh 21 (1950) 493 ff.

Die Arbeit von B. war ursprünglich als Dissertation bei A. Rademacher 1939 verfaßt. Neben ihm dankt der Verf. vor allem B. Geyer als Korreferenten, dessen „divergierende Ansicht zu größter Behutsamkeit zwang“ (11). Der 1. Teil enthält die Darstellung der Glaubentheorie Kleutgens (17—66). Im 2. Teil folgt deren kritische Würdigung (67—128). B. behandelt Kleutgens Lehre vor allem unter den Stichworten: Wesen des Glaubens, der objektive und subjektive Beweggrund, die Eigenschaften des Glaubens (Gewißheit, Übernatürlichkeit und Göttlichkeit). In der kritischen Würdigung wird die Lehre zunächst von der Philosophie aus betrachtet (im Lichte der Psychologie, Erkenntnislehre und Gegenstandstheorie). Theologisch gibt B. eine Stellung von der Fundamentaltheologie und der Dogmatik wie von der Moraltheologie aus, um im Schlußkapitel Kleutgens Theorie vom Umkreis der Mystik aus zu beleuchten. B. sieht hier keinen Weg offen, wie sie den „Glauben als die *recta ordinatio in Deum* und die adäquate Einleitung der ewigen Gottvereinigung dartun könnte“ (121). Denn die mystische Beschauung kann nicht die arteigene Frucht eines Glaubens sein, bei dem die vorgängigen und begleitenden Vernunftkenntnisse die Gewißheit und Übernatürlichkeit mittragen. Außerdem assimiliere man sich nach Kleutgen nicht der göttlichen Erkenntnis an sich, sondern nur dem göttlichen Wort. Damit sind bereits die Grundgedanken der Auseinandersetzung mit Kleutgen von B. angezeigt, die wir etwas eingehender entfalten möchten.

Das stark Intellektuelle der Auffassung Kleutgens tritt nach B. bereits in der Definition des natürlichen Glaubens hervor: Der Glaube ist bei Kleutgen ein Urteil; eigentlich glaubt die Vernunft. Der übernatürliche Glaube ist daher ein intellektuelles Fürwahrhalten, das durch die Gnade getragen ist. Objektives Glaubensmotiv ist Gott als die höchste Wahrheit, insofern sie zu uns spricht (*prima veritas revelans*). Bereits in dieser alten Schulstreitfrage steht Kleutgen in Gegensatz zu Scheeben, nach dem das primäre Motiv in der absoluten Einsicht liegt, die Gott selbst in den Inhalt seines äußeren Wortes hat (*prima veritas in cognoscendo*). Die Wahrhaftigkeit ist nach Scheeben nur sekundäres Moment und nicht eigentliches Formalobjekt des Fürwahrhaltens und unmittelbarer Grund der Gewißheit. Nicht die Wahrhaftigkeit, sondern die unfehlbare Kenntnis Gottes ist nach Scheeben das eigentliche zeugende, d. h. das sein eigenes Sein und Leben mitteilende und überpflanzende Motiv des Glaubens (24). Ist somit für Kleutgen subjektives Motiv die in uns ruhende Überzeugung, daß sich uns Gott, die absolute Wahrheit, offenbart (63), so muß für Scheeben die gebietende Autorität als innerlich konstituierender Beweggrund hinzukommen: „Diesem Motive entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung gegen Gott und unbeschränkter Hingabe an Gott oder zu einem Akte der Religiosität“ (Scheeben, Handbuch der Dogmatik, I, n. 670; bei B. 31).

Wenn man die Glaubensanalyse Kleutgens und Scheebens vergleicht, tritt uns sobald der Grundunterschied der Auffassung der beiden großen Männer entgegen, auf den Kleutgen in der 3. Beilage immer wieder hinweist. Es kommt Kleutgen darauf an, im Sinn der Theologie der Vorzeit das metaphysisch Grundlegende des Glaubensaktes herauszustellen, während Schee-

ben mehr die sittliche Seite erarbeiten möchte. Aus dieser so ganz verschiedenen Grundtendenz heraus, erklärt sich auch die Stellungnahme von B. zu Kleutgen. Denn auch B. kommt es vor allem darauf an, den Glauben als „Holokaustum unserer Persönlichkeit“ (127) zu betrachten und mit Rademacher nicht als „ein bloß verstandes- und willensmäßiges Sichbekennen zu Glaubenslehren oder theologischen Meinungen“ (Rademacher, Das Ringen um die eine Kirche, in: J. Casper, Um die Einheit der Kirche 62; bei B. 127). Dieser Standpunkt ist als möglicher und auch als notwendiger durchaus zu begrüßen. Und daher zieht B. auch mit Recht die Glaubenspsychologie so stark heran. Wir zweifeln nicht, daß hier das Buch seine Aufgabe zu erfüllen hat.

Eine Frage, die wohl zu den „umstrittenen“ gehören wird, von denen der Verf. am Schluß seiner Einleitung spricht (15), dürfte jedoch sein, ob diese mehr glaubenspsychologische Sicht die geeignete ist, um sich mit Kleutgen auseinanderzusetzen und eine tiefere Sicht in die metaphysische Seinsstruktur des Glaubensaktes zu ermöglichen. Die Kontroverse zwischen Kleutgen und Scheeben wirft ja gerade diese letztere Frage auf, und sie ist mit Recht von Kleutgen von hier aus der Diskussion unterworfen worden, da ja auch Scheeben noch stark in ihr wurzelt. Das große Anliegen von B., daß der echte Glaube Ganzhingabe ist, leugnet doch auch Kleutgen nicht. Er ist mit B. der Ansicht: „Der Glaube ist weder ein rein intellektueller noch ein rein sittlicher, sondern ein gnadenhaft-religiöser Akt“ (so B. 122). Denn in der 3. Beilage S. 177 wiederholt er gegen von Schälzer seinen Satz aus der 2. Aufl. der „Theologie der Vorzeit“: „Wie die Bestimmung zu den geoffenbarten Lehren im Lichte der Gnade geschehen muß, so ist kein Zweifel, daß auch der Grund derselben, das göttliche Zeugnis, in diesem erkannt und gewürdigt werden muß. Und dies der Vernunft von oben eingefloßte Licht, womit der Glaubensakt selbst gesetzt wird, ist die eigentliche Gnade des Glaubens, das *donum fidei*, und als fortdauernde Fähigkeit der *habitus fidei infusus*“ (vgl. ThdVorz. 534). Wenn dennoch bei Kleutgen diese Gesamtschau gegenüber der modernen Glaubenspsychologie etwas mehr zurücktritt, so ist dafür ein Zweifaches Ursache. Zunächst möchte Kleutgen das metaphysische *Wesen* jeglichen Glaubensaktes herausarbeiten. Es gibt aber eine *fides mortua*, die wirklich Glaubensakt ist und dennoch nicht aus der Liebe usw. hervorgeht. Deshalb mildert B. mit Recht die Forderung der Glaubenspsychologie, indem er nur eine „unvollkommene Liebe“ verlangt (106). Diese aber leugnet auch Kleutgen nicht. Er beruft sich dabei auf Thomas von Aquin: „Indessen der hl. Thomas sagt wiederholt, daß der Gläubige Gott, der ewigen Wahrheit anhangt, und daß er hiezu sich durch den Willen bestimme. Auf den Einwurf aber, wenn dem also wäre, so müßten Hoffnung und Liebe dem Glauben vorausgehen, antwortet er: jenes Wollen sei kein Akt der Hoffnung oder Liebe, sondern nur ein gewisses Begehren, was Gott dem Glaubenden verheißt“ (Beilage 66). Was Kleutgen hier gegen Scheeben leugnet, ist nicht, daß der Glaube tatsächlich eine Teilnahme an der Erkenntnis Gottes und ein geistiger Verkehr mit ihm ist, sondern nur, ob das Streben nach diesen höchsten Gütern Motiv sein muß (vgl. so wörtlich ebd. unten). Kleutgen möchte also eine saubere Trennung der theologischen Tugenden durchführen, ohne dadurch freilich ihr Zusammenspiel leugnen zu wollen: „Der Glaube ist Wurzel und Grundlage aller Heiligung und darum auch aller Gaben und Gnaden des Heiligen Geistes, die nicht nur das Wollen, sondern auch das Erkennen des Christen vervollkommen. Wenn es also darauf ankommt, den Glauben nach seinen Wirkungen zu preisen, so kann man nicht leicht übertreiben. Aber das heißt nicht untersuchen, was der Glaube seinem *Wesen* nach sei, sondern zeigen, was er dadurch, daß andere Tugenden und Gnaden hinzukommen, werden kann und soll“ (ebd.).

Damit deutet Kleutgen auch schon den 2. Grund an, der ihn den verstandesmäßigen Grundakt des Glaubens so sehr analysieren läßt. Es geht ihm um die Wesensbestimmung des *actus elicitus*. Nur so glaubt er die innerste Natur des Glaubens genauer bestimmen zu können. *Actus elicitus* aber ist der Glaube für Kleutgen zusammen mit Thomas als intellektueller Akt:

Quod voluntas *moveat* intellectum ad assentiendum, so zitiert er den Doctor angelicus nach S. th. 2, 2 q. 5 a. 2 (Beilage 56) mit Recht. Man kann vielleicht darin eine „Abkapplung“ des Glaubens sehen (103). Aber man darf doch dabei nicht vergessen, daß nur so unserer Untersuchung ein gesichertes und auch ein spekulativ tiefes Eindringen in die Natur des Aktes möglich ist. Daher liegt wohl auch hierin das „unantastbare Verdienst unseres Theologen“ (124) begründet — bis auf unsere Zeit. Denn hier liegt eine ganz wesentliche Ergänzung der mehr glaubenspsychologischen Glaubensanalyse Rademachers vor.

Daß Kleutgen aber auch dabei den Gesamtakt des Glaubens nicht außer acht läßt, zeigt die Darlegung zum Problem des Glaubensabfalles, auf das B. nur kurz eingeht. Es ist schade, daß er dazu nicht die wertvolle Arbeit von H. Lange, Alois von Schmidt und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall: Schol 2 (1927) 342 ff., heranzieht, die auch in dem so dankenswert eingehenden Literaturverzeichnis fehlt. Lange hat gezeigt, wie die Ausführungen Kleutgens gegen Schmid die unmittelbare Quelle des Vaticanum zur Frage des unverschuldeten Glaubensverlustes gewesen sind. Dort ist aber mit Kleutgens Darlegungen gesagt, daß Gott es nicht zulassen werde, daß der Mensch unverschuldet in die Lage komme, seinen Glauben aus Mangel an Glaubensmotiven zu verleugnen. Gott wird die *Gnade* niemand nehmen, der nicht von sich aus sie zurückweist (vgl. ThdVorz V, 464). Damit ist erneut gezeigt, wie sehr Kleutgen zum Gesamtvollzug des Glaubensaktes das übernatürliche Gnadenprinzip heranzieht. Daß im übrigen das Vaticanum mit Kleutgen sehr darauf drängte, daß immer ein genügendes Verstandesmotiv vorhanden sei, belegt auch die inzwischen erschienene Abhandlung von R. Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund. Schlund zeigt mit überzeugenden Gründen, daß auch der 2. Abschnitt der adnotatio 19 die ThdVorz als unmittelbare Quelle benutzt hat, während man bisher hier vor allem den Einfluß von Dechamps gesehen hatte. Aber der Gesamtzusammenhang gerade in der Frage des Glaubensabfalles ist nicht der bei Dechamps vorliegende, sondern der gleiche wie bei Kleutgen. Wir können hier die Frage zunächst offen lassen, ob nicht doch ein indirekter Einfluß von Dechamps über Kleutgen vorhanden ist, da das Werk von Dechamps ja vor der ThdVorz liegt — Schlund glaubt eher an eine gemeinsame Quelle in den Schriften Augustins. Kleutgen arbeitete den Entwurf Franzelins, der als zu weitschweifig empfunden wurde, um. Diese Form wurde dann in der 6. und 8. Sitzung der Glaubensdeputatio durchberaten. In der ersteren machte man den Vorschlag, die Einleitungsworte klarer zu fassen und doch mehr das Schema Franzelins wieder heranzuziehen. Das geschah vor allem in den einleitenden beiden Sätzen. Dadurch wurde noch klarer herausgestellt, daß Gott den Gläubigen in der Kirche ein Kennzeichen der Glaubwürdigkeit der Offenbarung gegeben habe. Die konkrete Form, wie sie das ist, blieb auch im endgültigen Schema in der Formulierung Kleutgens: *als signum elevatum in nationes*. Nur wurde dies statt der Folgerung (*Quare*), mit der Kleutgen diesen Grund aus dem vorher über die Kirche Gesagten dargelegt hatte, noch stärker hervorgehoben durch ein „*Quin etiam*“. Die endgültige Formulierung durch die Konzilsväter am 14. 3. 1870, die dann in der feierlichen Sitzung am 24. 4. endgültig angenommen wurde, hat nur noch auf Antrag von Bischof F. Dupanloup das *signum elevatum* als Zeugnis der *ecclesia per se ipsa* genauer erklärt: *per suam mirabilem propagationem* usw. Man sieht also deutlich, wie der Grundgedanke Kleutgens, der Glaube ruhe auf einem „*firmissimum fundamentum*“, das den „*docti et indocti*“ zugänglich ist, nicht nur nicht abgeschwächt, sondern nur klarer herausgearbeitet wurde. Beides wirkt zusammen: intellektuelle, allen zugängliche Motive und die *Gnade*.

Es ist somit unter der unmittelbaren Anteilnahme der ThdVorz sowohl die Glaubwürdigkeit, also das rationale Element, wie auch das Gnadenhafte des Glaubensaktes in dieser Sitzung des Konzils herausgestellt worden. Wenn B. trotzdem darauf hinweist, daß das Betonen des Gnadenhaften und Willensmäßigen „der Theorie Kleutgens über die Gewißheit des Glaubens im allgemeinen zuwiderläuft“ (80), muß doch wohl ein Mißverständnis in der Deutung

vorliegen. In der Stelle aus ThdVorz, die B. hier als Beleg anführt, setzt Kleutgen an Hand einer Thomasstelle (in l. 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 3 ad 3) ausdrücklich die Gewißheit, „die nur aus der *Einsicht* entspringt“ der Glaubensgewißheit gegenüber: „In der natürlichen Erkenntnis hat... das Fürwahrhalten, sei es notwendig oder frei, immer nur menschliche Einsicht und Erfahrung zum Grunde; der Wille des gläubigen Christen aber wird durch das Ansehen Gottes bewegt und kann somit das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit über alles andere Fürwahrhalten steigern“ (467). Wenn B. nun den Nachsatz unter den Voraussetzungen Kleutgens ablehnt, übersieht er den Sinn der Thomaserklärung. Thomas zeigt an der Stelle, daß die Sicherheit aus einem dreifachen Grund entstehen kann: aus den Prinzipien des Intellekts, aus den Konklusionen der Wissenschaft und durch den Glauben. Da nun die Autorität Gottes, zu dem der Wille den Verstand hinführt, größere Sicherheit bietet als die Prinzipien- und Wissenschaftserkenntnis, ist der Glaube sicherer als diese. Es ist also nur hervorgehoben, daß der Wille den Intellekt zur sicheren Annahme auf Grund eines Motivs hinführt, das als „*veritas prima sive Deus*“, wie Thomas sagt, größer ist als alle anderen Motive. Der Wille tut nur das Eine, daß er, von der Gnade bewegt, zu diesem Motiv und nicht nur zur eigenen Einsicht hinführt. Wir sehen daher in dieser Stellungnahme Kleutgens keinen Widerspruch, sondern eine konsequente Durchführung seiner eben genannten Grundprinzipien des *actus elicitus* und des *actus imperatus* im Zusammenwirken der Gnade. Aber dieses Mißverständnis zeigt wohl, wie B. zu sehr das intellektuelle Element gesehen hat.

Das führt uns noch zu einer der hauptsächlichsten Klagen, die B. gegen Kleutgens Glaubensauffassung erhebt: Seine Theorie vermag nicht die „Göttlichkeit“ des Glaubensaktes zu sichern. Wir kennen das Ringen Kleutgens um diese Frage in den beiden Auflagen der ThdVorz und in dem betreffenden Kap. der Beilage. Daß er in der 2. Aufl. den Ausdruck bewußt vermeidet, bedeutet, wie seine Wiederaufnahme in der Beilage zeigt, nichts Wesentliches am Problem selbst. Die Frage ist auch in der 2. Aufl. die gleiche geblieben: Wie ruht der Glaube allein auf göttlichem Grund? Kleutgen hat sich ihre Beantwortung dadurch erschwert, daß er die Glaubwürdigkeitsmotive in den Glaubensakt hineinnimmt. Da er de Lugos Erklärung von der 2. Aufl. ab als ungenügend ablehnt und auch in den übrigen Versuchen die tiefen Schwierigkeiten sieht, bleibt er in der bis heute offenen Frage bei einem „*ignoramus*“. Er scheint also den neuen Versuch, den er in der 2. Aufl. wenigstens einmal vorlegen wollte, in den Beilagen nicht mehr für möglich zu halten, da er dort davon schweigt. Es bleibt aber doch interessant, daß er in der 2. Aufl., also nach dem Vaticanum, von dem vatikanischen *signum elevatum* der Kirche so angeregt wurde, daß er von hier aus einen Versuch zur Lösung wagte: „Wie wir hinieden das Intelligible im Sinnlichen, das Geistige im Leiblichen, so sollen wir auch das an uns gerichtete Wort Gottes in der Erscheinung der Kirche erkennen. Wie aber unser Geist ohne das Licht der Vernunft im Sinnlichen nie das Intelligible fände, so findet er auch in den äußeren göttlichen Taten die sich ihm offenbarende Wahrheit nicht ohne das Licht der Gnade, findet sie wenigstens nicht so, wie er sie finden muß, um an sie gläubig sich hinzugeben... Wie endlich die vernünftige Erkenntnis die sinnliche voraussetzt, ohne aus ihr sich zu entwickeln, also setzt der Glaube das natürliche Denken voraus, ohne in ihm seinen Grund zu haben“ (531 f.). Auf den ersten Blick also scheint es, als ob Kleutgen hier doch wieder zu Lugo zurückkehre. Aber das ist nur ein erster Eindruck, wie ja auch Kleutgen selbst sagt, daß er mit seinem Vorschlag die sich widersprechenden früheren Ansichten „versöhnen“ wolle (ebd.). Kleutgen sieht den Vorschlag Lugos darin, aus den Umständen der Verkündigung der Wahrheit unmittelbar gewiß zu sein, daß Gott spreche (IV 501 ff.). Das hält Kleutgen aber für unmöglich, da diese Erkenntnis nur eine Folgerung darstelle. Kleutgens neuer Vermittlungsvorschlag will dagegen nur zeigen, wie das natürliche Erkennen zwar vorhanden ist, aber in ihm — ohne daß es Ursache ist — die Gnade die Menschen zu dem in ihm erhaltenen Gotteszeugnis führt, das somit ursächlich nur in sich ruht.

B. sieht nun in dem Eingeständnis Kleutgens, er vermöge diese Göttlichkeit, also dies allein In-sich-ruhen des Glaubensaktes, nicht zu erklären, das Zeichen einer „Bruchstelle“ in der vorgelegten Glaubenslehre (123). Es könne daher nicht so sein, daß menschliches Gewißheitserlebnis „ursprüngliches Recht neben der Glaubensgnade habe“ (123). Daher glaubt er in der Erklärung Scheebens „von der alles erzeugenden und alles ergreifenden auctoritas divina (124) die Wirklichkeit der „organisch-konkreten“ Glaubensauffassung besser getroffen zu sehen: „Die Gegenwart bekennt sich zum Leben und zur Ganzheit und ist in reichem Maße empfänglich für das Unerschließbare. Die katholische Theologie weiß um das Gute dieser Abkehr von der Verabsolutierung der Vernunft. Nicht zuletzt haben die praktischen theologischen Disziplinen die Einsicht zurückerobert, daß sich die Auseinandersetzung im Glauben auf der Ebene des Lebens vollzieht“ (125). Da aber auch B. den Glauben als Akt menschlicher Verstandestätigkeit mitansieht, bleibt doch auch für ihn wie für Scheeben die Frage nach der Göttlichkeit im Sinne Kleutgens, jedenfalls für diesen Teil des Glaubensaktes, bestehen: Wie ruht das Motiv des Verstandes allein in sich trotz der Glaubwürdigkeitsgründe? Wichtiger aber noch erscheint uns ein anderes zu sein. Muß nicht gerade unserer Gegenwart — auch gerade der praktischen Theologie — sehr viel daran liegen, den Anspruch des Glaubens auf seine Absolutheit dadurch zu begründen, daß erforscht wird, wie wahrhaft der ganze Mensch — und dazu gehört doch auch der Verstand — im Glauben erfaßt und neu im Gotteswort gegründet ist. Das war wohl keine Aufgabe bloß der geistigen Situation von damals. Vielleicht ist uns die Aufgabe heute im Zeitalter des Mystizismus und Subjektivismus noch viel tiefer gestellt als damals in der Zeit des Rationalismus (vgl. 124 oben).

Der mit Recht von B. so begrüßte „Mittelweg“ kann wohl nur so gefunden werden, wie ihn die Theologen der Vorzeit zu finden sich abmühten: der gnadenhafte *actus elicitus ab intellectu, imperatus a voluntate*. Alle andere Abschwächung oder Überbetonung führt entweder in den Mystizismus, vor dem B. mit Recht so warnt (127 f.), oder in einen abstrakten Intellektualismus, wie er ihn offenbar bei Kleutgen vermutet.

Es soll hier nicht die einzelne Lehre Kleutgens unbesehen angenommen oder verteidigt werden. Viele der Fragen unterliegen auch heute einer starken Diskussion. Die theologische Forschung ist z. B. in der Unterscheidung zwischen *fides mere scientifica* und *fides stricte dicta* ein gutes Stück vorangeschritten. Nur bei letzterer ist die vertrauende Hingabe an den Mitteilenden vorhanden, während bei der *fides scientifica* letztlich doch mein Wissen Begründung ist. Durch diese Abtrennung ist für den echten Glauben im eigentlichen Sinn das Willenselement und der *pius credulitatis affectus* stärker, als es Kleutgen tun konnte, in den eigentlichen Vordergrund hineingekommen. Denn im Gegensatz zur *fides scientifica* ist jetzt noch klarer spekulativ erkannt, wie wesensnotwendig der *pius credulitatis affectus* für das Zustandekommen des eigentlichen Glaubens als Ehrung und Vertrauen zur offenbarenden Autorität ist. Insofern hat Scheeben durchaus ein echtes theologisches Anliegen Kleutgen gegenüber auch für den metaphysischen Aufbau der Glaubensanalyse vertreten. Es war dem Referenten recht interessant, daß ihm Chr. Pesch in den letzten Jahren seines Lebens sagte, daß er bei seiner bekannten Analysis fidei nun wieder lieber zu den Ausführungen zurückkehre, die er in ZKathTh 1884 geäußert habe, statt zu der späteren, stärker intellektuellen Deutung in den Praelectiones. Der Grund dafür lag darin, daß er früher noch mehr das *bonum* neben dem *verum* für den *pius credulitatis affectus* betont habe. Den *pius credulitatis affectus* bewegt nun die ganze Größe, die darin liegt, daß Gott sich dem Menschen offenbart und seine Erkenntnis durch sein Wort zu der des Menschen macht. Daher vermag er dem Verstand nun das Gute des höheren Weges vorzulegen, nicht wegen der eigenen Erkenntnis der Praeambula, sondern wegen des Wissens und des offenbarenden Gottes die Wahrheit anzunehmen und sich so des gnadenhaften Herablassens Gottes teilhaft zu machen. Es gibt also sicher ein Mehr und ein Weniger an „Intellektualismus“ in diesen vergangenen Jahrzehnten, und

Kleutgen stand zu sehr in seiner Zeit, als daß er in Einzelfragen davon verschont geblieben wäre. Wir zweifeln aber, ob es richtig ist, zu sagen: „Die stark aprioristische und intellektuelle Einstellung hinderte unseren Theologen, die ganze Wirklichkeit des Glaubens und seines Gegenstandes zu sehen“ (122), oder gar: „Das Fundament seiner Spekulation ist nicht tragfest“ (122).

Es soll aber nochmals hervorgehoben sein, daß der mehr psychologische Teil der Arbeit eine wertvolle Ergänzung enthält, die man nur begrüßen kann. Denn bei so komplexen Akten ist es immer gut, sie von verschiedener Sicht aus zu betrachten. Nur glauben wir nicht, daß es gut war, das in „Auseinandersetzung“ mit Kleutgens ganz anderer Sicht zu tun. Besser wäre gesagt: in „Ergänzung“. Es sei dafür etwa auf die ausgezeichneten Darlegungen von B. über die Glaubensauffassung bei Jaspers (83 ff.) hingewiesen oder die Stellungnahme zur Kontroverse Jaspers—Reiner. Wenn letzterer auch mit Recht die Unabhängigkeit des Glaubensgegenstandes gegen Jaspers herausarbeitete, so hat B. mit Recht seine Auffassung, Glaube sei „ganz und gar geworfener Glaube“, d. h. „ohne Grund in mir auftretende Gewißheit“, abgelehnt (85). Dagegen protestiere das klare Bewußtsein der Aktivität und der Freiheit des Willens. Wir empfehlen daher gerade diese psychologische Ergänzung Kleutgens eingehendem Studium.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Das Problem der Gesetzlichkeit. 1. Bd.: Geisteswissenschaften; 2. Bd.: Naturwissenschaften. gr. 8° (246 u. 200 S.) Hamburg 1949, Meiner. — Die beiden Bände enthalten die Vorträge, die im Juli 1948 auf der Tagung der „Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften“ in Hamburg gehalten wurden. Das Problem der Gesetzlichkeit drängt sich nicht nur durch die Erörterungen über die Unbestimmtheit im mikrophysikalischen Bereich, sondern auch in den wissenschaftstheoretischen Untersuchungen über den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften immer wieder auf. Die Vorträge der Tagung beleuchten das Problem darum aus der Blickrichtung der verschiedensten Wissenschaften: Im 1. Bd. kommen nicht nur die Vertreter der Geisteswissenschaften im engeren Sinn, wie der Sprachwissenschaft (B. Snell und E. Wolff), der Geschichte (W. Flitner), der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft (H. Plessner und B. Pfister), sondern auch ein Psychologe (H. Wenke), drei Philosophen (J. König, R. Laun und H. Sauer) und ein (protestantischer) Theologe (H. H. Schrey) zu Wort. Der 2. Bd. behandelt die Fragen von seiten der Mathematik (M. Deuring), der Naturwissenschaften von der Physik bis zur Biologie (P. Jordan, P. Hardeck, C. W. Correns, R. Tscheche, B. Rensch, A. Meyer-Abich), der Medizin (F. O. Hörung); dazu kommt ein wissenschaftsgeschichtlicher Beitrag von H. Schimank: Der Aspekt der Naturgesetzlichkeit im Wandel der Zeiten (139—186); auch H. H. Schrey und W. Flitner kommen auf die geschichtliche Entwicklung des Gesetzesbegriffs zu sprechen. Für das Altertum und Mittelalter, aber auch noch für Descartes, Leibniz und Newton sind die Naturgesetze göttliche Satzung; seit dem 18. Jahrhundert erfolgt ihre „Säkularisierung“. Während sie aber noch 1781 für Brisson Regeln sind, „nach denen die Körper aufeinander wirken“, wird in der Folgezeit auch der Gedanke des Wirkens aus dem Begriff der „Kausalität“ immer mehr ausgeschieden; Naturgesetze sind schließlich möglichst mathematisch formulierte Aussagen über allgemeingültige Zusammenhänge zwischen natürlichen Gegebenheiten. In